

FESTAS DE ENCANTARIAS

AS RELIGIÕES AFRO-DIASPÓRICAS E AFRO-AMAZÔNICAS, UM OLHAR FRATRIMONIAL EM MUSEOLOGIA

por

Diogo Jorge de Melo

*Aluno do Curso de Doutorado em Museologia e Patrimônio
Linha 02 – Museologia e Patrimônio*

Tese de Doutorado apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Museologia e
Patrimônio.

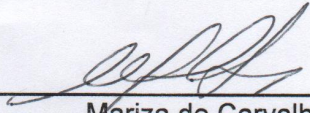
Orientador: Professora Doutora Priscila
Faulhaber Barbosa

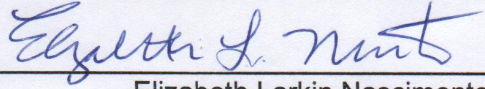
FOLHA DE APROVAÇÃO

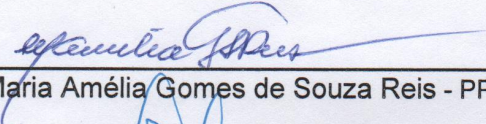
Festas de Encantarias: as religiões afro-diaspóricas e afro-amazônicas, um olhar fratrimonial em Museologia

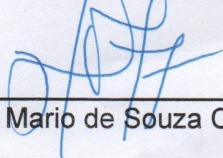
Tese de Doutorado submetida ao corpo docente do Programa de Pós-graduação em Museologia e Patrimônio, do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO e Museu de Astronomia e Ciências Afins – MAST/MCTIC, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Museologia e Patrimônio.

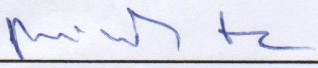
Aprovada por

Profa. Dra. 
Mariza de Carvalho Soares - UNIFESP

Profa. Dra. 
Elizabeth Larkin Nascimento – IPEAFRO

Profa. Dra. 
Maria Amélia Gomes de Souza Reis - PPG-PMUS/MAST

Prof. Dr. 
Mario de Souza Chagas - PPG-PMUS/MAST

Profa. Dra. 
Priscila Faulhaber Barbosa (orientador)

Rio de Janeiro, 31 de janeiro de 2020.

Catálogo informatizado pelo(a) autor(a)

J528 Jorge de Melo, Diogo
FESTAS DE ENCANTARIAS: AS RELIGIÕES AFRO-
DIASPÓRICAS E AFRO-AMAZÔNICAS, UM OLHAR FRATRIMONIAL
EM MUSEOLOGIA / Diogo Jorge de Melo. -- Rio de
Janeiro, 2020.
269

Orientadora: Priscila Faulhaber Barbosa.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do
Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação
em Museologia e Patrimônio, 2020.

1. Museu. 2. Museologia. 3. Patrimônio. 4.
Religiões Afro-diaspóricas. 5. Religiões Afro-
amazônicas. I. Faulhaber Barbosa, Priscila, orient.
II. Título.

Dedico a toda a diversidade cultural e espiritual afro-diaspórico presente no Brasil, que
constituíram um complexo religioso que muito me encanta e que de muitas formas
possibilitaram a existência deste trabalho.

Estou vivendo como um mero mortal profissional
Percebendo que às vezes não dá pra ser didático
Tendo que quebrar o tabu e os costumes frágeis das crenças limitantes
Mesmo pisando firme em chão de giz
De dentro pra fora da escola é fácil aderir a uma ética e uma ótica
Presas em uma enciclopédia de ilusões bem selecionadas
E contadas só por quem vence
Pois acredito que até o próprio Cristo era um pouco mais crítico em relação a tudo isso
E o que as crianças estão pensando?
Quais são os recados que as baleias têm para dar a nós, seres humanos, antes que o mar vire
uma gosma?
Cuide bem do seu Tcheru
Na aula de hoje veremos exu
Voando em tsuru
Entre a boca de quem assopra e o nariz de quem recebe o tsunu
As escolas se transformaram em centros ecumênicos
Exu te ama e ele também está com fome
Porque as merendas foram desviadas novamente
Num país laico, temos a imagem de César na cédula e um "Deus seja louvado"
As bancadas e os lacaios do Estado
Se Jesus Cristo tivesse morrido nos dias de hoje com ética
Em toda casa, ao invés de uma cruz, teria uma cadeira elétrica
(Trecho da Letra, "Exu nas Escolas" de Edgar e Kiko Dinucci e cantada por Elza Soares)

AGRADECIMENTOS

Primordialmente gostaria de agradecer a minha orientadora Priscila Faulhaber, por sua e dedicação e empenho em me auxiliar este trabalho acadêmico. Suas contribuições foram imensas, sempre me apresentando novas leituras e pontos de vista a serem abordados. Também gostaria de agradecer as sugestões feitas pela banca de qualificação, que sem elas não teria conseguido configurar este trabalho em sua etapa final. Como as sugestões do Dr. Mario Chagas e Dra. Aline Rocha S. F. de Castro por suas contribuições sobre Museologia. Ao Dr. Luiz Rufino por sua colaboração para um melhor entendimento das religiões afro-diaspóricas e Dr. Roberto Carlos da Silva Borges por suas observações, principalmente em relação as questões étnico-raciais. Gostaria de lembrar também o MSc. Luiz Antonio Simas, mesmo sem saber, mas através de breves conversas e algumas palestras, me incentivou a desenvolver esta proposta de pesquisa. Também destaco as contribuições da Dra. Taissa Tavernard de Luca. Agradeço também aos membros da banca de defesa, que também muito contriuiiram para o alinhamento final deste trabalho, dentre eles a Dra. Maria Amélia de Souza Reis, o Dr. Mário de Souza Chagas, a Dra. Elizabeth Larkin Nascimento e a Dra. Mariza de Carvalho Soares. Teria uma lista enorme de pessoas da comunidade de terreiros para citar nomes, no entanto, destaco os que contribuíram mais diretamente com esta pesquisa como: Mãe Eloisa Ninfa Oliveira Siqueira de Xangô do Terreiro Dois Irmão, que sempre me acolheu carinhosamente; ao Pai Tayandô, mesmo tendo tido muito pouco contato com ele, sem dúvidas ele foi uma personagem que incentivou e instigou este tipo de pesquisa; Doté Júlio de Ayrá, que me recebeu em sua casa como um filho de santo e por meio de muitas conversas me ensinou sobre a Umbanda Omoloko e o Candomblê Jeje-Mahim; ao Pai Pingo de Oxumaré e Mãe Maria de Cabocla Mariana, que me ensinaram muito sobre os fundamentos do Tambor de Mina e da Umbanda no Pará; a dirigente da Casa Espírita de São Pedro, Gisele Pontes da Silva, que muito me ensinou sobre a Umbanda de Zélio de Moraes; e ao Pai Pequeno Gabryel de Xangô do Instituto Afrodescendente TUCAM, que concedeu diversas imagens e informações para o trabalho. Devo destacar diversos amigos acadêmicos que debateram comigo o tema da tese, tornando este ofício acadêmico mais prazeroso e palatável, como os doutorandos Thayron R. Rangel, Renato F. de Arruda, Marla Michele N. P. do Prado, a MSc. Aline R. S. Guimarães e MSc. Cássia Liberatori e os mestrandos Lidiane da C. Monteiro e Rodolpho G. Perreira, a museóloga Renata C. G. da Silva e a pedagoga Luciane Adriano. Presto assim meus profundos agradecimentos todos os citados e a todos que fizeram parte deste trabalho, com suas contribuições afetivas e axés positivos, como meus pais, amigos e familiares, e todos que considero meus irmãos de fé, como os membros do Templo Cabocla Mariana do Conjunto Maguari (PA), da Casa Espírita de São Pedro em Santa Teresa (RJ) e do Terreiro Kwê Sejá Obá ãra Iná, em Saquarema (RJ).

RESUMO

MELO, Diogo Jorge de. **Festas de Encantarias: as religiões afro-diaspóricas e afro-amazônicas, um olhar fratrimonial em Museologia**

Orientador: Priscila Faulhaber Barbosa. UNIRIO/MAST. 2020. Tese.

Este trabalho se inicia com um convite para se conhecer as “festas de encantarias”, por buscar um olhar diferenciado para com a Museologia e os Museus a partir dos saberes/epistemes afro-diaspóricas, tendo seu foco nas religiões afro-amazônicas. Concepção que se estrutura teoricamente a partir de diversos autores, principalmente dos Estudos Culturais e aquele que promovem e acreditam na possibilidade de um *giro decolonial*. Um embasamento teórico que se soma a percepção da Museologia como uma área detentora de um caráter filosófico e ético. O que abre caminho para que os saberes afro-diaspóricas sejam uma chave para se repensar, reestruturar e implementar novas possibilidades teóricas e de atuação. A partir do *pensar nagô*, de Muniz Sodré, e das concepções de Exu como signo, que são as bases das proposições teóricas da tese. Onde Exu e suas encruzilhadas configuram a Pedagogia das Encruzilhadas, de Luiz Rufino, que foi utilizada de base na elaboração da proposta da Museologia das Encruzilhadas. Proposição que possibilita novas práticas museais e museológicas, assim como uma utilização plena do termo fratrimônio. Uma alternativa diferenciada da concepção de patrimônio, considerada patriarcal, pois o termo se referencia ao homem branco/europeu como mecenas do mundo. Deste ponto, faz-se a proposição para percepção de outros espaços como sendo reconhecidos como museais, detentores de musealidade, mesmo estando deslocados do contexto cultural ocidental. Como os terreiros, que são considerados espaços museais, assim como o Oráculo de Ifá. Aspecto que nos lança para um estudo de caso dos terreiros afro-amazônicos como espaços museais potenciais, onde se destacam os “encantados”. Considerados membros da comunidade imaginada afro-amazônica e que fazem parte das relações fratrimoniais vigentes. Por fim, o imaginário dos “encantados” se mostra como uma possibilidade de atuação da Museologia das Encruzilhadas e nos afirma ser possível pensar em teorias e práticas museais e museológicas que se estruturam em processo de descolonização, entendidos como *giros decoloniais*.

Palavras-chave: Museu, Museologia, Patrimônio, Fratrimônio, Religiões Afro-diaspóricas, Religiões Afro-Amazônicas

ABSTRACT

MELO, Diogo Jorge de. **Enchanted Feasts: afro-diasporic and afro-amazonian religions, a “fratrimonial” look at Museology**

Advisor: Priscila Faulhaber Barbosa. UNIRIO/MAST. 2020. Tese.

This work begins with an invitation to know the “enchanted feasts”, by seeking a different look at Museology and Museums from the afro-diasporic knowledge/epistemes, focusing at afro-amazonian religions. Conception that is theoretically structured from several authors, mainly from Cultural Studies and the one that promotes the *decolonial turn*. A theoretical basis that adds the perception of Museology as an area with a philosophical and ethical character. This opens the way for afro-diasporic knowledge to be a key to rethink, restructure and implement new theoretical and acting possibilities. From the Muniz Sodré “*think nagô*” and the conceptions of Exu's as a sign, that supported theoretical propositions of this thesis. Where Exu and its crossroads configure Luiz Rufino's Pedagogy of the Crossroads, which was used as basis in the elaboration of the proposal of the Museology of the Crossroads. Proposition that enables new museological practices, as well as a full use of the term *fratrimônio* (proposal the Portuguese term). A different alternative from the concept of heritage (*patrimônio* in Portuguese), considered patriarchal, because the term refers to the white European man as patron of the world. From this point, this proposed to perceive other spaces as being recognized as museal, with museality holders, even being displaced from the western cultural context. Like the *terreiros*, which are considered spaces museum, as like Ifá Oracle. This brings us a case study of afro-amazonian *terreiros* as potential spaces museum, where the “enchanted” highlights. Considered members of the imagined afro-amazonian community and part of the current *fratrimonial* relations. Finally, the imagination of the “enchanted” shows itself as a possibility of performance of Museology of the Crossroads and affirms that it is possible to think about museological theories and practices that are structured in the decolonization process, understood as decolonial turns.

Keyword: Museum, Museology, Heritage, *Fratrimônio*, Afro-diasporic Religions, Afro-Amazonian Religions

SIGLAS E ABREVIATURAS UTILIZADAS:

ICOFOM - *International Committee for Museology, ICOM* (Comitê Internacional de Museologia do Conselho Internacional de Museus)

ICOFOM LAM - Organização Regional do Comitê Internacional de Museologia (ICOFOM) para a América Latina e o Caribe

ICOM - Conselho Internacional de Museus

IPHAN – Instituto de Patrimônio Artístico e Histórico Nacional

MAST – Museu de Astronomia e Ciências Afins

MINON – Movimento Internacional da Nova Museologia

TUCAM – Templo de Umbanda Cabocla Mariana

SPHAN – Serviço do Patrimônio Histórico Artístico Nacional

UFPA – Universidade Federal do Pará

UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

UNIRIO – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

SUMÁRIO

	Pág.
INTRODUÇÃO	1
Cap. 1 AS RELIGIÕES AFRO-DIASPÓRICAS E A REGIÃO NORTE DO PAÍS	8
1.1 - As religiões afro-amazônicas ou encantarias	25
Cap. 2 DESCOLONIZANDO OS MUSEUS NAS ENCRUZILHADAS EXUSÍACAS	45
2.1 – Exu e a Museologia das Encruzilhadas	69
2.2 – Fratrimônios e Museologia, e ressonância das religiões afro-diaspóricas e afro-amazônicas	107
Cap. 3 UM LUGAR DE FRATRIMÔNIO: TERREIROS, MUSEUS E MUSEALIZAÇÃO	119
Cap. 4 IMAGINÁRIOS E COMUNIDADES IMAGINADAS: FRATRIMONIALIZAÇÃO E MUSEALIZAÇÃO A PARTIR DOS ENCANTADOS AFRO-AMAZÔNICOS	140
4.1 – O imaginário afro-amazônico: voduns, nobres europeus, turcos, codoenses e surrupiras	164
CONSIDERAÇÕES FINAIS: CONTRIBUIÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-AMAZÔNICAS AO PENSAMENTO MUSEOLÓGICO	227
REFERÊNCIAS	245

INTRODUÇÃO

Minha gente venha ver, festa de encantaria
O meu mestre, rei dos mestres
E a estrela que nos guia

INTRODUÇÃO

Início este trabalho com um trecho de um ponto cantado do Tambor de Mina, registrado pela missão folclórica de Mário de Andrade e entoado até os dias atuais em terreiro de religiões afro-diaspóricas, principalmente das religiões afro-amazônicas¹. A relevância desse trecho se dá por ser um convite a uma nova experiência, uma nova percepção de uma realidade distinta da que estamos acostumados a lidar. Uma realidade que a maioria das pessoas desconhecem, a não ser se forem iniciadas nas religiões afro-diaspóricas, principalmente as afro-amazônicas ou tiverem forte contato com essa religiosidade, como pesquisadores e curiosos.

Este é o convite inicial deste trabalho, serve para que as pessoas que a lerem, possam mergulhar no universo das religiões afro-diaspóricas, mas principalmente nas aqui nominadas encantarias amazônicas, no sentido de uma abertura de olhares e na construção e percepção de um distinto olhar, um olhar que deixamos esquecidos com nossos antepassados e os trocamos por uma visão colonial que hoje domina nossos olhares e percepções. Para que possamos deixar preconceitos de lado e reconhecer que existem diversos aspectos epistêmicos que permeiam nosso mundo e que são capazes de nos direcionar a distintas formas de vermos o mundo.

Considerando essa distorção em nossos olhares, que nos foi colocada junto com a posição de subalternidade, não é capaz de impedir que por de trás das coxias dos processos culturais hegemônicos pulsem diferentes formas de ser-no-mundo. Enquanto alguns *ontos* culturais estão sendo apagados, iniciativas de contrapoderes, voluntárias ou involuntárias, fazem com que eles resistam, se reinventem e ressoem em diversos cenários da contemporaneidade, que constitui em um mundo dito global de fortes processos colonizadores.

Nesta compreensão que destacamos as religiões afro-diaspóricas e mais especificamente as afro-amazônicas, que são culturas híbridas e sincréticas, são capazes de nos mostrar caminhos alternativos, por serem resultante de diversos processos de disputas entre o global, o nacional e o local/étnico, que se iniciou e se

¹ Devemos ressaltar que o termo afro-amazônico aqui é entido como um recorte geográfico do termo afro-diaspórico. O que evidencia a existência de processos culturais singulares existentes neste recorte geográfico e que difere circunstancialmente de outros lugares de culturas religiosas afro-diaspóricas.

estruturou a partir, principalmente, da escravização de diversas etnias africanas e seus deslocamentos forçosos pelo mundo.

Este convite às festas de encantarias é feito no sentido de tentarmos construir interlocuções com esses universos, buscando não só reconhecer a sua importância de preservação, mas reconhecer suas estruturas para se discutir processos pertinentes para a sua preservação e difusão. Por isso que acreditamos que a Museologia como disciplina ou área acadêmica interdisciplinar pode nos auxiliar a fomentar essa questão. Que se constitui a partir de uma intenção desconstrutiva de um olhar descolonizador. Tentando realizar de certa forma o tão procurado “*giro decolonial*”² e a busca de novas perspectivas para esses segmentos das culturas vistas como periféricas, incluindo a brasileira.

As religiões afro-amazônicas³ são postas neste trabalho como um recorte objetivo das religiões afro-diaspóricas como um todo, seus processos de constituição estão extremamente interligados a uma dinâmica existencial própria dessa diversidade de religiões, conforme abordado no primeiro capítulo deste trabalho, intitulado “As religiões afro-diaspóricas e a região Norte do país”. Tem-se como tarefa inicial, neste capítulo, traçar um panorama das religiões afro-diaspóricas para contextualização e compreensão da complexidade constitutiva deste segmento, assim como contextualizar as religiões afro-amazônicas. Religiões que didaticamente compreendemos por dois grupos simbólicos, que subdividimos aqui de forma genérica em dois grandes blocos, que denominamos de candomblés e umbandas, mas que se ramificam e representam diversos segmentos, que estão em contínuo processo de hibridização, por existirem e coexistirem em áreas que entendemos como zonas de fronteiras. Como exemplos destes segmentos encontramos diferentes nações de candomblés, diversos grupos que se auto denominam de umbandistas, mas que na realidade abarcam uma diversidade de cultos, e até os que esporadicamente se

² O termo é utilizado conforme apresentado por Luciana Ballestrin (2013) – “*“Giro decolonial” é um termo cunhado originalmente por Nelson Maldonado-Torres em 2005 e que basicamente significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade*” (p.105).

³ O termo é utilizado como um recorte geográfico para o termo afro-diaspórico. Isto é religiões que se constituíram a partir do processo da diáspora negra na região da Amazônia. Também devemos destacar que o termo “religiões afro-diaspóricas” está diretamente ligado ao conceito de “cultura”. Logo não o dissociamos nos processos descritos nesta tese e o consideramos estar fortemente atrelado ao termo. Poderíamos facilmente substituir o termo “religiões” por “culturas”, no entanto, nosso foco é ressaltar o universo religioso das culturas afro-diaspóricas.

autodenominam de umbandista em um sentido político de valorização positiva de suas práticas, como acontece com o Tambor de Mina e o Catimbó.

Apesar de reconhecermos que existe uma complexa dinâmica entre os ditos macumbeiros, e as religiões denominadas genericamente de macumbas, sabe-se que existem peculiaridades, muitas delas atreladas ao regional e genético de cada segmento. No caso das religiões afro-amazônicas, neste trabalho, colocamos o foco no Tambor de Mina e secundariamente nas Pajelanças e no Terecô, lugares étnicos, mas principalmente genéticos, de onde se estrutura a ideia de encantarias e encantados das religiões afro-amazônicas, que serão discutidos e apresentados neste trabalho. Pois este é um eixo de fundamental relevância na tese que proponho, por que além de trabalhar com a “banda de cá”, buscaremos trazer um pouco da “banda de lá” - expressão usada por afro-religiosos ao se referir ao mundo material e ao mundo espiritual, imaterial. Expressão que nos faz entender que existe uma relevância e uma importância advinda do mundo dos ditos invisíveis, para as perspectivas presentes neste trabalho, aqui entendidos e discutidos por intermédio da epistemologia culturais ou outras bases teóricas, como as do imaginário. Logo, apresento diversos mitos e histórias destas entidades pertencentes ao imaginário e à cosmologia das religiões afro-diaspóricas e afro-amazônicas e conseqüentemente seus saberes associados.

Claro que estes pensamentos referentes aos processos culturais das religiões afro-diaspóricas fluem nesta tese no sentido da sua inserção nos processos denominados de patrimonialização e musealização, em um sentido distinto do processo majoritariamente apresentado nos museus e na políticas patrimoniais vigentes, que os entendem historicamente por um viés de aspectos exóticos de uma cultura popular, folclóricos, no entanto, desvinculada de saberes epistêmicos e práticas culturais e sociais relevantes, que tanto contribuíram para a constituição civilizatória do Brasil, mas que foram negadas e excluídas sendo ditas ser uma cultura menor, de negros e pobres.

Nesse aspecto, temos um cenário cultural onde a maior representação das religiões afro-diaspóricas se encontra vinculadas a espaços relacionados à pesquisa étnicas, como nas coleções antropológicas, etnográficas, folclóricas ou de cultura popular, sendo expostas em vitrines pouco contextualizadas que deslumbram mais o seu caráter estético que o cultural/religioso, negando ou mascarando a existência de

saberes próprios neste processo. Pregando desta forma uma construção discursiva que não se constrói na contextualização de saberes afro-centrados, que deveriam se alicerçar, por exemplo, em um *pensar nagô*, ou um “pensar afro-amazônico”, assim como saberes (ontológicos e epistêmicos) presente nos terreiros e espaços de domínio das religiões afro-diaspóricas. Lembramos que as ditas macumbas, abarcam diversas representações de grupos étnicos africanos, brasileiros e até europeus, como veremos nas religiões afro-amazônicas. Uma discussão que será minerada e lapidada no segundo capítulo, que forja os alicerces teóricos para se adentrar em uma discussão que se volte para questões museológicas e do decolonialismo, intitulando-se “Descolonizando os museus nas encruzilhadas exusíacas”.

Devemos entender, por meio deste capítulo, que ainda estamos vivendo em um processo de virada cultural, que teve suas bases na década de 1950 e 1960 e que vem ganhando maturidade nos dias atuais, com práticas possibilitadas por novos processos de experimentações de patrimonialização e de musealização, como o registro de bens intangíveis, como o reconhecimento de um patrimônio integral ou integrado, que gerou a musealização de terreiros de religiões afro-diaspóricas e uma diversidade conceitual de museus. Além de consolidação teórica de processos como os estudos decoloniais, que significou um engajamento em transformações sociais, que se desenvolveu em concomitância com os movimentos negro e feminista. Uma construção de conhecimentos que tanto nos auxiliaram a amadurecer diversas questões sociais antes invisibilizadas em decorrência do racismo e do machismo fortemente enraizado em nossa sociedade.

Justamente neste segundo capítulo que iniciamos nossas proposições teóricas, dando as mãos a Exu e pedindo sua licença para iniciarmos essa jornada epistêmica, em que esta entidade é o grande ícone simbólico desta discussão, pois adentramos na proposição da “Pedagogia das Encruzilhada”, proposta por Luiz Rufino, e encaramos a tarefa de empreender a possibilidade de uma “Museologia das Encruzilhadas”, que assume essa teoria anterior como suas bases epistêmicas para sua ação e estruturação de um novo pensar museológico e museal. Também neste trecho da tese, buscamos repensar o termo “Patrimônio” e adentramos no aprofundamento do termo “Fratrimônio”, cunhado por Mário Chagas, como um conceito voltado aos contextos sociais, comunitários e principalmente os afro-diaspóricos.

No terceiro capítulo, “Um lugar de fratrimento: terreiros, museus e musealização”, que reconhecemos a estrutura terreiros em suas amplitudes estruturais e formativas, produto direto dos processos culturais afro-diaspóricos, como lugares onde se possa pensar questões museológicas e museais, cabíveis e ações de preservação e promoção da memória e dos fratrimentos pertinentes a estes espaços e suas vivências, valorizando e identificando outras estruturas de saberes.

O quarto capítulo desta tese, intitulado “Imaginários e comunidades imaginadas: fratrimentalização e musealização dos encantados afro-amazônicos”, configuramos teoricamente as questões do imaginário e trabalhamos propriamente com a categorias dos “encantados” presentes nas religiões afro-amazônicas. Um capítulo que se enquadra como uma espécie de estudo de caso, que nos mostra uma realidade paralela, imaginada e conseqüentemente real, para com as figuras míticas de muitas destas entidades, que se relacionam diretamente com os praticantes destas religiões e nos mostra a importância de se pensar essas questões em contextos patrimoniais, fratrimentais e principalmente nos aspectos museológicos e museais, por terem importante relevância neste contexto. Um aspecto, que tem sido colocado de lado pelas concepções museológicas e museais mais tradicionais, um paradigma que vem sendo desconstruído e vem se reconstituindo, principalmente a partir dos movimentos sociais da Museologia (normalmente nominado de Museologia Social ou Sociomuseologia), que vem trabalhando com segmentos historicamente marginalizados, principalmente os que tem suas origens na diáspora negra ou das culturas indígenas.

Por fim, nas “Considerações Finais”, desenvolvemos a retrospectiva da construção dos capítulos anteriores, realizamos uma síntese estrutural do que foi apresentado ao longo desta tese, cruzando as distintas proposições, com intuito de tornar mais claro e coeso todas as proposições realizadas anteriormente. Ressaltamos que esses distintos capítulos nos apontam para novas possibilidades de se pensar e de se fazer Museologia.

Finalizo assim essa introdução, me colocando como parte integradora do processo de constituição do trabalho de tese, apresentando brevemente algumas memórias autobiográficas, menciono que o meu fascínio pelas religiões afro-diaspóricas vem da minha infância, pois a madrinha da minha mãe e seu marido, os quais tenho como avós maternos, praticavam diversos rituais que hoje entendo como

afro-diaspóricos. Me lembro de ter sido rezado e benzido por minha avó, do meu fascínio pelas imagens que eles tinham em um lindo congara/altar de madeira escura, com toalhas e cortinas de rendas brancas, onde destacavam-se conchas e sereias na parte inferior, além de diversos santos na parte superior. Também destaco o meu fascínio pelas velas acesas no altar ou na virada do ano na praia de Copacabana, quando via vários centros de macumba realizando seus rituais.

Destaco também um momento bem posterior, do meu convívio no centro espírita de Umbanda no Rio de Janeiro, denominado Sagrado Coração de Jesus, no qual comecei a aprofundar meus conhecimentos e vivências sobre as religiões afro-diaspóricas. Interesse que se ampliaram em termos de curiosidade e fascínio por um universo que esteve sempre tão próximo e ao mesmo tempo tão distante da minha realidade. Tal fascínio se ampliou e abriu portas de interesse quando me deparei com as religiões afro-amazônicas e as comecei a encarar como objeto de pesquisa. Fato que ocorreu com o meu deslocamento da região Sudeste do país para a região Norte, mais especificamente para Belém no Pará, quando assumi o cargo de professor do curso de Museologia da Universidade Federal do Pará. Na região Norte me defrontei com uma realidade diferenciada da que tinha vivido no Rio de Janeiro e passei a conhecer uma gama ampla de entidades, histórias e lendas, que nunca tinha ouvido falar. Eram histórias de reis e rainhas, princesas, nobres, turcos, índios, africanos, boiadeiros negros (codoenses) além de seres encantados como a boiúna, os surrupiras e mães d'água, dentre muitos outros. Com esse encontro, aceitei o convite de conhecer o universo dos encantados das religiões afro-amazônicas e resolvi tomá-los e as suas religiões com objeto de pesquisa, para tecer essa tese, que se inicia com o simples convite - “minha gente venha ver, festa de encantarias”.

CAPÍTULO 1

AS RELIGIÕES AFRO-DIASPÓRICAS E A REGIÃO NORTE DO PAÍS

**Atravessei o mar a nado
Por cima de dois barris
Só para ver a juremeira
E os caboclos do Brasil**

1 – AS RELIGIÕES AFRO-DIASPÓRICAS E A REGIÃO NORTE DO PAÍS

Consideramos que as religiões afro-diaspóricas são um conjunto de religiões que surgiram a partir de distintas culturas da África ocidental, que se proferiram, constituíram e se estruturaram e reestruturaram em diversos territórios, como o Brasil, que sofreram interferências dos processos de fluxos e refluxos culturais gerados pela dita “diáspora negra no Atlântico”, como descritas nos trabalhos de Paul Gilroy (2012), “Atlântico Negro” e de Stuart Hall (2013). Religiões que principalmente em decorrência da escravização e outros processos imperialistas, sofreram hibridações culturais de âmbito local e hegemônico. Conseqüentemente, consideramos que a diáspora negra foi capaz de gestar as denominadas macumbas brasileiras, através da junção de uma diversidade de culturas e dos processos de hibridação ou sincretismos.

Autores como Paul Gilroy (2012) e Stuart Hall (2013) nos fazem compreender que a complexidade dos processos históricos que forçaram uma diáspora negra da África para outras localidades do Atlântico (Europa e Américas), podem ser entendidos como um processo de dispersão cultural forçoso, por meio da escravização dos indivíduos deste continente, que tiveram que construir ou reconstituir novas estruturas culturais junto aos processos de globalização. O que Gilroy (2012) entende como um processo que foi capaz de instaurar uma postura de contracultura, que implica em discussões sobre nacionalidade, identidade, autenticidade e integridade cultural e étnica.

Pensando mais especificamente a questão da diáspora, Hall (2013) nos lembra que o termo se modelou historicamente a partir do Holocausto dos judeus, mas destaca a relevância do Velho Testamento na compreensão do termo, pelo fato de relatar a escravização do “povo escolhido” e da liderança de Moisés para o êxodo para a terra prometida. No ponto de vista do autor, esta concepção tem provido a metáfora dominante para os discursos libertadores dos negros do Novo Mundo, pelo fato de ser muito forte sua representação no imaginário popular destes grupos. Este autor também nos lembra que nossas sociedades são compostas de muitos povos e suas origens não são únicas e que todos, presente em um determinado lugar, pertencem

originalmente a outros lugares, no entanto, nossa história geralmente é marcada por rupturas aterradoras, violentas e abruptas.

A via para a nossa modernidade está marcada pela conquista, expropriação, genocídio, escravidão, pelo sistema e engenho e pela longa tutelada dependência colonial. Não é de surpreender que na famosa gravura de van der Straet que mostra o encontro da Europa com a América (c. 1600), Américo Vespúcio é a figura masculina dominante, cercada pela insígnia do poder, da ciência, do conhecimento e da religião: e a “América” é, como sempre, alegorizada como uma mulher, nua, numa rede, rodeada por emblemas de uma – ainda não violada – paisagem exótica (HALL, 2013, p.33).

Hall (2013) também nos lembra que para pensar a diáspora negra/africana, devemos lembrar que o termo “África” é uma construção moderna que engloba a diversidade de povos, tribos, culturas e línguas, que se dispersaram pelo mundo por meio de tráfico de escravos. Este fator contribuiu fortemente na dita fornalha da sociedade colonial, alimentada por elementos culturais de distintas partes do planeta. Desta forma, o autor narra uma experiência sua, que o colocou fortemente com o conceito de diáspora negra usado nesse trabalho.

No início dos anos 90, fiz uma série de TV chamada *Redemption Song* [Canção de Redenção] para a BBC, sobre os diferentes tributários culturais dentro da cultura caribenha. Nas visitas que fiz em relação à série, o que me surpreendeu foi a presença dos mesmos elementos rastreadores básicos (semelhança), junto com as formas pelas quais estes haviam sido singularmente combinados em distintas configurações em cada lugar (diferença). Senti a “África” mais próxima da superfície no Haiti e na Jamaica. Ainda assim, a forma como os deuses africanos haviam sido combinados com os santos cristãos no universo complexo do vodu haitiano constitui uma mistura específica, que apenas se encontra no Caribe ou na América Latina – embora haja análogos onde quer que sincretismos semelhantes tenham emergido na esteira da colonização (...) ⁴ (HALL, 2013, p.35).

Com base na descrição de Hall, podemos entender que o deslocamento de diversas culturas africanas em diferentes partes do planeta gerou diferentes culturas, zonas de contato ou de fronteira, que tomam para si a construção imaginária da “África” como seu lugar de origem e por mais distintas que sejam essas culturas, elas acabam muitas vezes por se auto reconhecerem. E neste processo, que temos a

⁴ Cabe destacar que Stuart Hall é jamaicano e a construção de sua argumentação sobre a diáspora, se estabelece pela sua vivência entre o Caribe e a Europa, principalmente Inglaterra.

instauração dos diversos segmentos das religiões afro-diaspóricas, que se constituíram a partir deste processo da diáspora negra. Inclusive muitas delas têm origens totalmente distintas, mas que acabam se auto reconhecendo no território nacional e colocam mais combustível no caldeirão colonial, pois se fundiram e se misturaram entre si. Justamente a função deste capítulo é tentar descrever um pouco esse processo, para que o leitor deste trabalho consiga perceber a complexidade cultural que está sendo trabalhada.

(...) A África passa bem, obrigado, na diáspora. Mas não é nem a África daqueles territórios agora ignorados pelo cartógrafo pós-colonial, de onde os escravos eram sequestrados e transportados, nem a África de hoje, que é pelo menos quatro ou cinco “continentes” diferentes embrulhados num só, suas formas de subsistência destruídas, seus povos estruturalmente ajustados a uma pobreza moderna devastadora. A “África” que vai bem nesta parte do mundo é aquilo que a África se tornou no Novo Mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, reforjada na fornalha do panelão colonial (HALL, 2013, p.44-45).

Nesse contexto devemos também destacar a fala de Elisa Larkin Nascimento, sobre a percepção constitutivas das comunidades negras no contexto afro-diaspórico nas Américas e preconceitos sofridos e instaurados pela estrutura racista, principalmente em relação às suas referências histórico culturais.

As comunidades de origem africana nas Américas, sobretudo na América chamada “Latina”, sofrem até hoje a falta da referência histórica que lhes permitiria construir uma auto-imagem digna de respeito e auto-estima. A identidade “negra” é calcada nas desgastadas categorias de ritmo, esporte, vestuário e culinária. A cultura “negra” definida pelos padrões da sociedade dominante se limita à esfera do lúdico. Enquanto isso, a atividade intelectual, científica, política, econômica, técnica e tecnológica é considerada atributos próprios às pessoas brancas, exclusivos da civilização ocidental. A criança e o jovem negros tendem, assim, a deixar de vislumbrar possibilidades de profissionalização nessas áreas. Assim se reproduz a exclusão implícita na imagem do “negro” transmitida na escola e na sociedade. (NASCIMENTO, 2008, p.30)

Cabe comentar que as religiões que aqui denominamos como afro-diaspóricas, também são denominadas em diversos trabalhos acadêmicos como afro-brasileiras ou afro-ameríndias. Neste trabalho optamos por essa terminologia por compreender que este segmento, com o qual estamos atuando, extrapola a questão das fronteiras territoriais, já que existe processo constitutivos destas religiões em diversos países.

Também observamos, no caso do Brasil, uma importação destas religiões para os seus países vizinhos ou até para países da Europa ou da própria África. Inclusive já vimos relatos destas religiões no oriente, no caso o Japão.

Com relação ao termo ameríndio, entendemos que nem sempre a questão indígena está plenamente presente ou claramente apresentada nestes segmentos religiosos, como discutiremos mais adiante neste trabalho, e que em nosso ponto de vista, abarcaria uma amplitude bem maior de segmentos religiosos. Não podemos deixar também de frisar, que o termo afro-diaspórico é um termo acadêmico e que não necessariamente estas religiões se reconheçam como produto de tal processo ou reivindiquem tal denominação. Por exemplo, no caso dos candomblés, sua identidade religiosa está mais vinculada a uma África imaginada, referenciada como parte integrante da ancestralidade simbólica da religião, diferentemente da grande maioria dos cultos denominados como Umbanda, que se assumem no país como uma religião genuinamente brasileira, apontando uma unidade simbólica que é inexistente na realidade. No entanto, devemos frisar que todos os segmentos reconhecem de alguma forma, pelo menos parte da origem de alguns dos seus ritos e crenças oriundos de culturas negras-africanas.

Devemos destacar que essas religiões afro-diaspóricas, produtos da diáspora negra, como já mencionado brevemente, também são popularmente denominadas de macumbas, termo que em sua grande maioria das vezes é utilizado com conotação pejorativa e discriminatória, existindo várias teorias para a origem do termo. No entanto, esta expressão assume uma unidade nominativa que abarca todos os segmentos religiosos afro-diaspóricos, conforme apontado por Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2018):

Nessa dinâmica, toda a carga simbólica investida na noção de macumba como algo que abarca a predileção da política colonial são desdobradas pela polissemia do termo, que mais do que apontar para vastidão dos repertórios possíveis de serem identificados pela terminologia, também apontam para possibilidade de fechamento da mesma. Ou seja, aquilo que se designa como macumba pode ser tanto uma coisa como outra, ou até mesmo duas ou mais justaposições. (SIMAS & RUFINO, 2018, p.15)

Os autores prosseguem seu entendimento sobre o termo **macumba** mencionando:

A macumba em um primeiro momento, seria aquilo que apresentaria as marcas da diversidade de expressões subalternas codificadas no mundo colonial, investida de tentativas de controle por meios de produção do estereótipo. Encruzada a esta perspectiva, está a macumba como uma potência híbrida que escorre para um não lugar, transita como um “corpo estranho” no processo civilizatório, não se ajustando à política colonial e ao mesmo tempo o reinventado. Como signo ambivalente que é, desliza e encontra frestas nos limites do poder, como potência do corpo que carrega em si parte possível de coexistência e de interpenetração. (SIMAS & RUFINO, 2018, p.15)

O que estes autores estão propondo a partir do termo **macumba** é um exercício diacrítico por meio das possibilidades de perceber o mundo através das religiões afro-diaspóricas, principalmente tomando-as como um instrumental eficaz para o exercício da descolonização. Logo, com o intuito de adentrar neste universo das **macumbas**, que este capítulo se constitui, na construção de um panorama de uma compreensão da complexidade denominada de **macumba**, apontada por Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino nos trechos citados acima.

Neste trabalho tendemos a dividir as religiões afro-diaspóricas em dois grandes grupos principais, no sentido de favorecer uma melhor compreensão das mesmas, o primeiro grupo que denominaremos de **candomblés** e o segundo de **umbandas**. O que não significa que as religiões dos distintos grupos não tenham se influenciado e que fenômenos sincréticos e troca de conhecimentos entre elas sejam algo extremamente comuns. Ainda mais por entendermos que existe uma certa preponderância hegemônica dos grupos denominados de **candomblés**, principalmente os de origem nagô, em relação aos outros segmentos afro-religiosos, principalmente por se auto afirmarem como mais puros. Rita Laura Segato (2005), esclarecendo este contexto, nos lembra que o sincretismo se iniciou nos navios negreiros, quando diferentes culturas foram colocadas juntas, sem falar a mesma língua e sem ter os mesmos deuses e foram obrigadas a aprender a se comunicar entre si. Desta forma, não temos a pretensão de produzir uma concepção hermética que de conta de todas as religiões denominadas de macumbas, sendo nosso intuito apresentar um pouco de nossa concepção a cerca dessa diversidade cultural.

Esta proposta de divisão de **candomblés** e **umbandas** se baseia em uma estrutura de postura de organização política/social em que estas religiões se colocaram historicamente, sendo ela desenvolvida a partir da experiência e percepção do autor, com base em suas leituras e convívios em diferentes contextos destas

religiões pelo Brasil. Quebram-se assim estruturas apresentadas pela bibliografia sobre religiões afro-diaspóricas sem se pautar propriamente em aspectos de aproximações culturais e sim por contextos auto afirmativos, explícitos e muitas vezes implícitos em discursos proferidos por diversos segmentos destas religiões.

Por exemplo, na obra de Edison Carneiro (1978), o autor parece entender todas as religiões afro-diaspóricas como candomblés e Prandi (2000 e 2008) entende o Tambor de Mina do Maranhão e Pará e o Xangô de Pernambuco como candomblés, mas em nossa configuração, estamos colocando-os juntos do que denominamos de umbandas. Temos que destacar que a Casa das Minas em São Luís no Maranhão, é considerada o primeiro terreiro de Tambor de Mina, se aproxima mais a classificação de candomblés do que a das umbandas e que muitos terreiros de Tambor de Mina, Terecô e Umbanda, adotaram fundamentos e liturgias oriundas de distintas nações de candomblés.

Segundo Prandi (2000, 2008) as religiões afro-diaspóricas se originaram de dois grandes grupos culturais africanos, muito diversificados, que são os **sudaneses** e os **bantos** (Figura 1). Os sudaneses integram povos que hoje se encontram da Etiópia ao Chade e do Sul do Egito a Uganda, estando mais ao norte da Tanzânia. Sendo os de maior relevância, pois deles vieram vários escravizados para o Brasil. O subgrupo sudanês central, principalmente os da região do Golfo da Guiné, que conhecemos no Brasil com o nome de nagôs ou iorubás (abrange vários grupos de língua e cultura iorubá, como: oyó, ijexá, ketu, ijebu, egbá, ifé, oxogbô, dentre outros), os fons ou jejes (composto pelos daomenaos e os mahis, dentre outros), os haussás (islamizados) e outros de menor significância cultural no Brasil como grúncis, tapas, mandingos, fântis e ashântis.

Estes grupos, são designados de **minas** em decorrência do porto de origem, no caso forte de Mina, no qual foram embarcados para o Brasil, se caracteriza como o principal gerador do que denominamos de candomblés. Se estruturam no Brasil com uma forte identificação ao culto dos orixás e voduns, realizando feitura de santo e conservando cânticos e domínios das línguas africanas no qual se baseiam seus cultos. Deste grupo que vem o culto a diversas cidades africanas, ligadas a um orixá específico, como Oyó de Xangô, Queto de Oxóssi, Abeocutá de Iemanjá e Ilexá, capital da subetnia ijexá, relacionadas a Oxum e Logun Edé. Sem dúvidas as influências dos sudaneses se encontram representadas em quase todas as religiões

afro-diaspóricas no Brasil, em menor ou maior proporção, principalmente pelo culto dos orixás iorubanos.

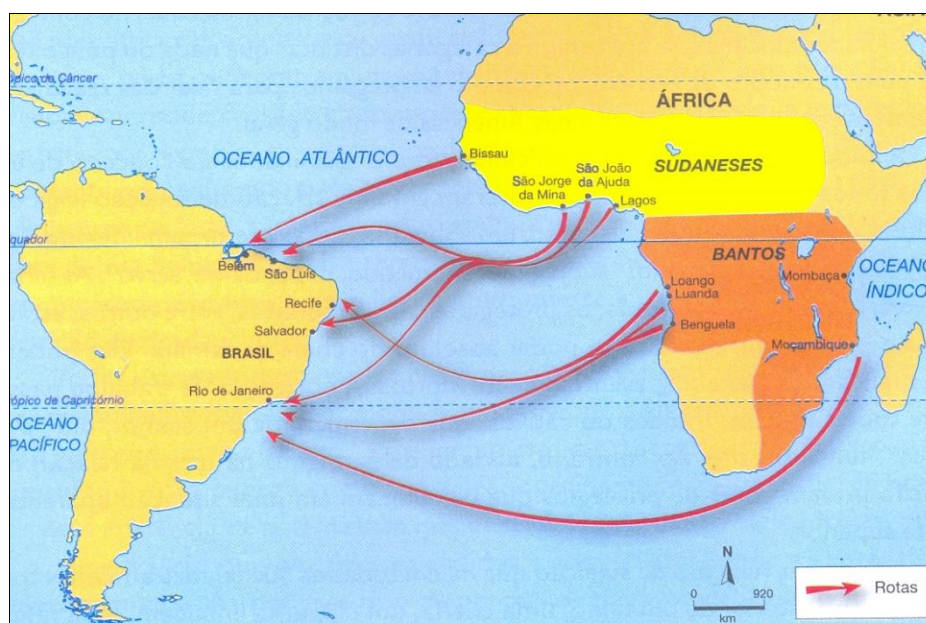


Figura 1 – Mapa esquemático com as rotas do fluxo escravista dos grupos africanos dos sudaneses e dos bantos para o Brasil (Retirado de MUNANGA, 2009).

Diferentemente, os **bantos** são povos da África Meridional, que falam uma diversidade de línguas (entre 700 e 2 mil línguas e dialetos aparentados), logo corresponde a uma diversidade cultural bem mais diversificada que a do grupo anterior. Seus domínios se estendem do Sul, logo abaixo dos domínios sudaneses, até o Cabo da Boa Esperança, percorrendo terras do Atlântico até o Índico. Dentre os escravizados trazidos para o Brasil destacavam-se os de língua quicongo, falada no Congo, cabinda em Angola, o quimbundo, falado em Angola na parte superior do rio Cuanza e ao redor de Luanda, e o umbundo, falado em Angola na parte inferior do rio Cuanza e na região de Benguela.

Castro (2001) menciona a importância linguística dos grupos **bantos** no português falado no Brasil, mencionando que este grupo teve grande relevância na formação do que denominamos de candomblé de caboclo e o catimbó, onde se tem primordialmente o culto do ancestral indígena e que teve grande relevância na formação da Umbanda de uma forma geral. Logo, estão mais ligados em nossa

classificação no que denominamos de **umbandas**, pois são eles que trazem a possibilidade de culto aos **caboclos**⁵. Também devemos mencionar que o culto as entidades denominadas de **pretos-velho** referem-se fortemente às culturas banto.

As **umbandas**, em nossa categorização abrangem todas as outras religiões afro-diaspóricas que não se intitulam de Candomblé, indo dos diversos cultos que se autodenominam de Umbanda e que se subdividem em diversos segmentos, abrangendo também o Catimbó, o Xangô, o Terecô, as Pajelanças e o próprio Tambor de Mina. Logo o uso do termo umbandas é utilizado por ser entendido com um processo político cultural que se estruturou a partir da **Umbanda**, formada estruturalmente como uma religião nacional, que normalmente reconhecem sua origem em **Zélio Fernandino de Moraes** (Figura 2), que aparentemente estruturou um culto híbrido entre religiões afro-diaspóricas (denominadas de macumbas cariocas) com o Kardecismo de origem francesa. Segmento que vemos hoje se intitulando como “Umbanda do Chefe”, sendo seu maior referencial do culto a **Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade** (Figura 3 e 4), em Cachoeira de Macacu, ainda vinculada e dirigida pela família de Zélio.

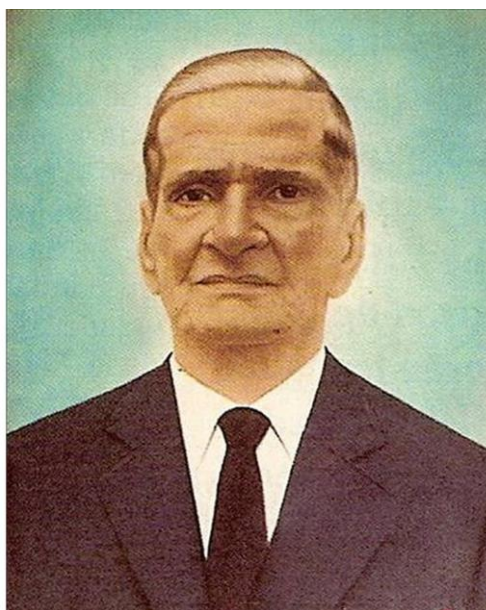


Figura 2 Zélio Fernandino de Moraes, reconhecido como o fundador da Umbanda. Retirado de <http://www.terreirosdeumbanda.com.br/historia.html>.

⁵ Referente a uma definição ampla de **caboclos**, não restrita apenas a índios e boiadeiros, como será discutida mais adiante no trabalho.



Figura 3 Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade em 2019. Fotografia de Diogo Melo.



Figura 4 Imagem interna da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, fundada por Zélio de Moraes. Fotografia de Diogo Melo, 2019.

A constituição de uma “história oficial” da Umbanda, narra que a religião surgiu em 1908, quando Zélio de Moraes com 17 anos de idade começou a ter problemas de saúde física e psíquica e foi levado a Federação Espírita de Niterói, na época presidida por José de Souza. Momento que ocorreu no dia 15 de novembro deste

mesmo ano e nesse dia os médiuns incorporaram espíritos de índios, negros e caboclos, sendo esses advertidos, pois não se aceitavam entidades “afro-brasileiras” no Kardecismo, sendo estas entidades entendidas como não evoluídas. Foi neste processo que Zélio teria recebido, em transe mediúnico a entidade que se autodenominou **Caboclo das Sete Encruzilhadas** (Figura 5), dizendo que no dia seguinte trabalharia na casa do médium e estabeleceria um novo culto, que incluiria todas as entidades, e justificou no momento que o seu nome era porque para ele não haveriam caminhos fechados (CARNEIRO, 2014; TRINDADE, 2014).

Esta narrativa histórica apesar de ser bem difundida nos terreiros, centros e searas autodenominados de Umbanda, principalmente na região sudeste, em nosso ponto de vista é uma concepção/sistematização de um processo mais complexo, que discutiremos a seguir. No entanto, não podemos deixar de mencionar que este processo acabou por gerar a oficialização da data comemorativa do **Dia da Umbanda**, em 15 de novembro, oficializado pela presidente Dilma Roussef em 2012⁶. A data foi lembrada também em um selo comemorativo dos correios em 2014, Edital 9, denominado “Umbanda - Sincretismo Religioso Brasileiro” (Figura 6), que ressalta a importância no sentido de um reconhecimento social e político para estas religiões que entendendo como **umbandas**. Neste aspecto gostaríamos de destacar o comentário de Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2019) sobre essa data, que ressoa fortemente com o desenvolvimento do presente trabalho de tese:

Uma leitura em encruzilhadas nos leva a encarar o dia 15 de novembro, dia da anunciação da umbanda pelo caboclo das Sete Encruzilhadas e dia da Proclamação da República do Brasil, como caboclo amansando bicho bravo. Ou seja, encarar a demanda para vencer demanda. Assim, como *seres macumbeiros* que somos – e pouco religiosos – fazemos uso da orientação desse complexo, que tem por base analítica o cruzo e o encanto como potência de observação e prática de mundo, para pensar o acontecimento da fundação da umbanda no mesmo dia da proclamação do Brasil. Temos aí um importante indício para revermos nossa história e inscrevemos outras políticas que tenham como orientação ética/estética as identidades subalternizadas.

Assim. De um lado temos mais um dos episódios exaltados e lidos de maneira linear que contribui e fortalece o Estado Colonial brasileiro e o não tratamento das injustiças produzidas ao longo do tempo. Na outra banda, o auspício cuspidor da boca do comunicador caboclo da encruza que proclama em uma mesa da sessão espírita a “Nação” de Aruanda. Porém, metendo a mão mais fundo na cumbuca e raspando o tacho, se a história do Brasil se mistura à da umbanda e vice-versa,

⁶ Decreto de Lei nº 12.644, de 16 de Maio de 2012.

é fundamental uma leitura traçada que explore a pluralidade de versos possíveis nesses acontecimentos comemorados no dia 15 de novembro. (...)

Nesse sentido, é fundamental considerar que antes dos marcos de 1889 e 1908 as encruzilhadas do Brasil já comiam e por isso se redefiniam em múltiplas possibilidades de histórias que precisam ser investigadas e contadas por aí. No Rio de Janeiro, os calundus, a macumba carioca, as pajelanças, omolocôs e o trânsito entre o catolicismo popular, o chamado paganismo ibérico e as demais tradições em diáspora se atravessam para codificar outra coisa. Uma expressão tão diversificada e inacabada que o que vale é a escrita da lei de pemba, aquele que baixa e inventa o terreiro e respectivamente o mundo, inventariando formas de fazer muitas vezes na mais intensa precariedade. (SIMAS & RUFINO, 2019, p.68-69)

Com base no dito acima, destacamos que devemos buscar uma concepção/percepção histórica além da que ganhou ampla assimilação/aceitação cultural por seu caráter positivista, reconhecida mais como uma “história branca” que acaba por negar ou esconder as bases negro-africana deste contexto religioso. Algo que em nosso ponto de vista, historiograficamente tem que ser revisto e questionado de forma crítica. Principalmente por se perceber que nem todos os terreiros, centros e searas autodenominados de Umbanda têm suas doutrinas nas bases no culto de Zélio de Moraes, fortemente influenciada pelo Kardecismo. Não devemos perder de vista que este processo foi extremamente mais complexo, pois já existiam diversos cultos, macumbas, que recebiam estas entidades. No entanto, eram entidades não só segregadas dos centros espíritas Kardecistas, mas da sociedade, estando na periferia junto com a grande massa da população negra.

Observamos inclusive a existência de uma diversidade de processos que nos indicam que de longe essa é historicamente a base constitutiva desta religião e nos faz questionar até a veracidade de alguns fatos que compreende essa narrativa que se oficializou. Por exemplo, devemos tentar entender como os orixás nagôs, típico dos candomblés do nordeste do país adentraram no culto da Umbanda de Zélio. Logo é mais sensato pensar na existência de cultos afro-diaspóricos periféricos e marginalizados, que inclusive serviram de base cultural para que Zélio constituísse seu segmento religioso e trazer à tona a nomenclatura Umbanda⁷.

Sobre os processos de origem da Umbanda, Carneiro (2014) levanta três possíveis interpretações para a fundação dessa religião: a primeira reconhecendo

⁷ Para a gente ainda não é claro se Zélio foi a primeira pessoa a usar o termo Umbanda.

Zélio como fundador; a segunda que a Umbanda não se formou de uma única pessoa, mas um movimento coletivo espalhado por diversos estados brasileiros, porém concentrado na região sudeste; e a terceira, que a Umbanda teria surgido entre as décadas de 1920 e 1930, como um ajuste religioso em decorrência da urbanização e industrialização, ligado a formação de uma identidade moderna.

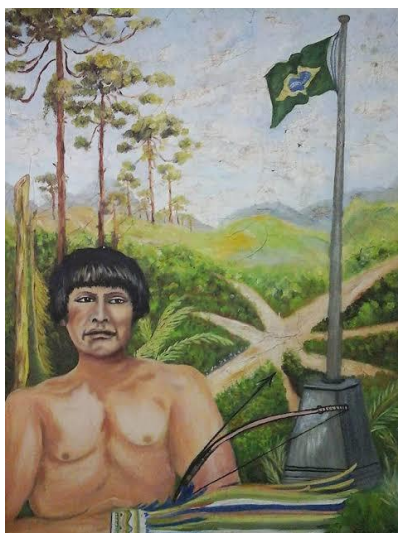


Figura 5 Quadro da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade com representação iconográfica do Caboclo das Sete Encruzilhadas. Retirado de <https://tuaioka.wixsite.com/temploumbandaaioaka/>.

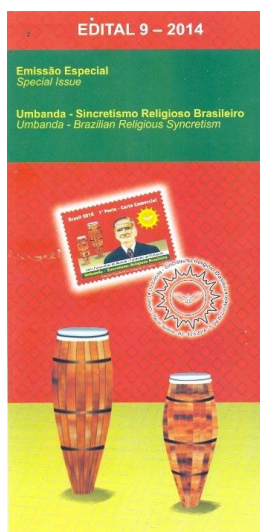


Figura 6 – Edital 9 de 2014 dos Correios do Brasil do selo postal que homenageia a fundação da Umbanda – “Umbanda – Sincretismo Religioso Brasileiro”.

O que não podemos negar é que a narrativa histórica sobre Zélio de Moraes representa mais o que hoje reconhecemos como o que genericamente é denominado de **Umbanda Branca**, que seria a junção das **macumbas** já existentes no Brasil, com o Kardecismo que vinha da França. Narrativa que serviu de alicerce para que diversos outros segmentos das religiões afro-diaspóricas se intitulassem mesmo que circunstancialmente como **Umbanda**. Podemos destacar, por exemplo, Joãozinho da Gomeia na Baixada Fluminense do Rio de Janeiro, que nos mostra um Candomblé que possuía características compartilhadas com a Umbanda, e poderia se aproximar da dita **Umbanda Omoloko**, muito próxima dos **Candomblês de Angola**.

No contexto interpretativo de uma concepção do “branqueamento” da Umbanda os melhores parâmetros encontrados de diferenciação e aproximação com suas bases negro africanas ou com o Kardecismo, em nosso ponto de vista, são processos ritualísticos que foram rechaçados por este segmento, principalmente por serem considerados “primitivos” ou de “cunho retrógrado”. Dentre esses processos temos a substituição de roupas étnicas pelo uso de um vestuário padronizado, como uniformes profissionais brancos, lembrando médicos e outros profissionais da saúde. Também observamos que as danças ritualísticas do culto, normalmente em roda/giras foram substituídos por um culto mais parado e com pouco barulho e muitas vezes até sendo realizado sentado em mesas. Observamos também a abolição do uso de tambores, considerados agentes perturbadores da ordem cívica, assim como até a não utilização de bebidas e fumo, considerado uma “prática primitiva” referente a espíritos considerados atrasados evolutivamente. Por fim, o que seria a prática mais condenável pelo Kardecismo, que é a realização de sacrifícios de animais.

Deste modo, acreditamos que a complexidade histórica constitutiva das Umbandas, assim como suas raízes, não está na sua hibridização com o Kardecismo e sim nas denominadas macumbas ou também chamadas de “macumbas cariocas” ou candomblês de influência dos bantos, como o de Angola, que são outras denominações dos cultos afro-diaspóricos pré-existentes, principalmente no Rio de Janeiro.

Conforme Prandi (2000; 2008) as religiões afro-diaspóricas se constituíram primordialmente da tentativa dos negros escravizados de tentar recriar seus cultos religiosos na segunda metade do século XIX. Primordialmente esse processo foi realizado pelos Sudaneses no nordeste do país, fundando diversos candomblês na

região da Bahia. Dos negros de origem banto se formaram nesse mesmo processo na Bahia o Candomblé de Angola e o do Congo, que contribuiu fortemente para o culto dos caboclos indígenas, que tem grande representatividade no contexto da Umbanda, fato atribuído em decorrência dos **inquices** cultuados na África, que eram antepassados presos a terra, nesse sentido, Prandi mencionou sobre os bantos:

(...) Ora, os bantos tinham chegado muito tempo antes dos iorubás e dos fons, estavam bastante adaptados aos costumes predominantes no país, falavam a língua portuguesa e tinham assimilado o catolicismo. Mas, num país de escravos, ainda eram considerados africanos, como todos os negros e mestiços, e seu lugar na sociedade, por isso, era à margem; sua identidade ainda era africana. Em outras palavras, eram contraditoriamente brasileiros e africanos ao mesmo tempo. Como africanos meridionais que eram, suas remanescentes tradições os orientavam no sentido de cultuar os antepassados; antepassados que na África banta estavam fixados na terra, de modo que cada aldeia tinha seus próprios ancestrais como parte integrante daquele território geográfico e que usualmente não se deslocavam para outros lugares. Como brasileiros que também já eram, tinham consciência de uma ancestralidade genuinamente brasileira, o índio. Da necessidade de cultuar o ancestral e do sentimento de que havia uma ancestralidade territorial própria do novo solo que habitavam, os bantos e seus descendentes criaram o Candomblé de Caboclo, que celebrava espíritos dos índios ancestrais. (PRANDI, 2008, p.38)

O autor ainda menciona que a religião dos bantos teve muitas dificuldades em sua reconstituição e este teria sido o motivo da assimilação do panteão, dos mitos e ritos dos sudaneses. No entanto, acredita que este tipo de processo cultural se constituiu em diversos locais e se difundiram e ganharam feições locais, surgindo além do culto do espírito dos índios (Caboclos de Mata), o culto de ancestrais negros (Preto-Velhos), brancos (diversas entidades) e mestiços (da qual se destacam os Caboclos Boiadeiros). Prandi (2008) ainda cita que na Bahia vêem como caboclo índio de um tempo mítico anterior à chegada do branco, notando, todavia, o contato com a religião católica.

Dos Candomblés de Caboclo e cultos regionais como o Catimbó e a Jurema, além de aspectos migratórios, formaram um cenário que abriu as **macumbas**, a passagem de entidades distintas dos orixás e voduns. Com relação a este fato, Edson Carneiro (1978) tem uma tese de que os encantados caboclos seriam representações dos mesmos deuses nagôs e jejes modificados pelas influências dos bantos de Angola e Congo e mais recentemente pela influência espírita. Exemplificado em entidades como Sultão das Matas ou Caboclo do Mato com Oxóssi; Caboclo Malembá com

Lembá, Oxalá; diversas denominações de Oguns, dentre outras entidades como Dono do Mato, Caipora ou Saci com Ossãe. Deste culto dos caboclos, a concepção mais abrangente é que as diversas entidades que se distinguem dos orixás e voduns, são entendidas como espíritos ancestrais, que normalmente refletem um arquétipo de brasilidade, que enquadramos as religiões que entendemos como umbandas, incluindo o Tambor de Mina⁸.

Segundo Prandi (2000) as religiões afro-diaspóricas ganharam força e se organizaram para formar as **macumbas** na região sudeste em decorrência do ciclo do café e a proibição do tráfico negreiro, que gerou uma grande venda de escravos das regiões Norte, Nordeste e Sul para a Sudeste. Calcula-se que deste processo, 300 mil escravizados foram deslocados. E desta mistura de cultos e candomblés, que temos um cenário em que se foi possível se estruturar a Umbanda como religião ou categoria sociopolítica, se autodenominando de religião nacional, com intuito de possuir uma representação de brasilidade em suas entidades. Deste processo que teriam surgiram diversas vertentes de Umbanda e outras religiões afins passaram a se identificar ou se aproximar. Por exemplo, além das ditas umbandas brancas, como a Umbanda do Chefe, pautada na tradição de Zélio de Moraes, temos a Umbanda Omoloko, muito próxima do Candomblé de Angola, realizando todos os ritos nominados anteriormente e suas diversas misturas em diversos níveis com o Kardecismo e mais recentemente temos uma linhagem que se denomina de Umbanda Esotérica, dentre muitas outras.

Com relação às influências e sincretismos católicos presentes na Umbanda, Prandi (2000; 2008) nos lembra que os Bantos foram trazidos anteriormente ao Brasil, nos primeiros fluxos migratórios de escravização. No entanto, a reconstituição de suas religiões só ocorreu posteriormente, processo em que se perdeu quase todas as suas características originais africanas, como sua linguagem, já que estavam plenamente adaptados ao Brasil. Inclusive já formavam uma geração nascida no país e se encontravam inseridos nas práticas católicas. Isso marca além do sincretismo com os santos, a assimilação do panteão nagô e a realização do culto em português.

Todos esses dados apontados nos mostram a complexidade de um processo que aparentemente se apresenta de forma simples, através de uma narrativa histórica que pode ser entendida como oficial, mas que abrange uma complexidade

⁸ Esta questão será retomada quando discutiremos os Encantados afro-amazônicos ou os caboclos do Tambor de Mina.

imensurável de fatores, que formaram o cenário atual das religiões afro-diaspóricas no Brasil, que podem ser entendidas como estando em zonas de fronteira, conforme definido por Mary Louise Pratt (1999) e James Clifford (1997)⁹, nas quais as lacunas se completam reciprocamente e muitas vezes paradoxos são mediados por meio de sincretismo ou até pela invenção de novas tradições.

Gostaríamos de ressaltar novamente que o termo umbandas neste trabalho está mais pautado em uma categoria sociopolítica de militância, pois a autodenominação de diversas vertentes como Umbanda e algumas outras religiões que não se autodenominam assumem essa titulação, como o caso do Tambor de Mina, nos faz pensar que o termo unifica e normatiza simbolicamente estas religiões, dando uma falsa percepção de equanimidade, fato que acreditamos ter sido gerado por meio da criação das associações e federações de Umbanda, que costumam abarcar diversos segmentos afro-diaspóricos.

Processo similar também ocorreu com os candomblés. No entanto, por defenderem uma base dita “mais pura africana”, sempre se impôs preponderantemente aos outros segmentos das religiões afro-diaspóricas. Vide ao fato que muitos pais de santo da Umbanda, Tambor de Mina, Terecô, dentre outros segmentos, buscaram fazer seus santos em algum Candomblé, sendo uma forma de ganhar prestígio e poder dentre os diversos segmentos religiosos afro-diaspóricos. Sem dúvidas gerando mais hibridações e misturas entre essas religiões. Por exemplo, no Pará, temos terreiros de Candomblé Angola, que ao invés de ter associado o culto típico dos Candomblés de Caboclo, fazem um culto bem marcado com entidades do Tambor de Mina.

Nessa classificação de **umbandas** e **candomblés**, não podemos deixar de falar que os Candomblés de Caboclos, não se constituem em uma religião propriamente dita, mas em um tipo específico de culto realizado em alguns **candomblés**, transitando a fronteira do culto dos orixás, voduns e inquices, por cultuarem a entidade **caboclo** e nos mostra o quanto houve movimentos de trânsito e troca de conhecimento entre membros de diferentes segmentos das religiões afro-diaspóricas.

⁹ O conceito de zonas de fronteiras será melhor apresentado mais adiante no texto.

Os caboclos na Umbanda normalmente são considerados como espíritos de antepassados indígenas, estando no máximo associado aos caboclos boiadeiros (mestiço), como já mencionado. Conseguimos visualizar que a origem do culto destas entidades está mais ligada ao Candomblé de Caboclo, como na concepção de Edson Carneiro (1978), presente também nos segmentos conhecidos como Jurema e Catimbó, típicos da região Nordeste, que trabalham com entidades denominadas de mestres juremeiros (ASSUNÇÃO, 2010). Já no Tambor de Mina a categoria caboclo abarca uma ampla diversidade de entidades, distinguindo-se apenas os Orixás e Voduns, também conhecidos como senhores da toalha ou gentis. Pensando em toda diversidade de religiões aqui apresentadas, as quais estamos denominando de Umbandas e Candomblés, que adentramos na compreensão das religiões afro-amazônicas.

1.1 As religiões afro-amazônicas ou encantarias

A base das religiões afro-amazônicas¹⁰, em nosso ponto de vista, tem sua base genética no que vem sendo denominado de **pajelanças**, que se caracterizam por ritualísticas realizadas pelas figuras sacerdotais do pajé. Indivíduos que trabalham normalmente sozinhos ou com algum auxiliar, mas não reivindicam e nem se identificam como uma unidade religiosa, entendendo que a pajelança é um termo que vem sendo utilizado pelos antropólogos de maneira correlata ao **xamanismo** empregado para os grupos indígenas da América do Norte.

Apesar de não buscarmos entender a pajelança como uma unidade, a dividimos em dois grupos para melhor compreensão do termo e da amplitude desse segmento religioso. O primeiro é a pajelança **indígena**, ligada a diversos grupos étnicos indígenas da região amazônica, em que suas práticas ritualísticas estão extremamente ligadas às suas respectivas tradições culturais, que em nossa percepção podem ser entendidas como religiões ameríndias.

¹⁰ Referente as religiões afro-diaspóricas proferidas em território conhecido como Amazônia, ultrapassando as fronteiras nacionais do Brasil, onde abarcam a região denominada como Amazônia legal. Sendo o principal foco de nossa análise os estados de Belém, Maranhão e Amazonas, principalmente as suas capitais e entorno.

Já o segundo grupo, denominado de **pajelança cabocla** ou também de **pajelança rural**¹¹, é o que tem maior relevância de interesse para nossas pesquisas, consiste na junção de tradições indígenas com as afro-diaspóricas. Constituindo um mosaico que se aproxima muito com as outras religiões afro-amazônicas aqui apresentadas, mas também se distinguem circunstancialmente, principalmente por se tratar de uma prática mais solitária do que coletiva, como nas outras religiões deste contexto. Inclusive alguns pesquisadores levantam a hipótese que este segmento religioso teria influenciado circunstancialmente outras religiões afro-diaspóricas, como o catimbó e a jurema no Nordeste, principalmente pela existência de índios e mestres de origem amazônica (SALLES, 2008).

Raymundo Heraldo Maués e Gisela Macambira Villacorta (2001) mencionam que a pajelança cabocla se dá pela ocorrência do fenômeno de incorporação, como em todas religiões afro-diaspóricas, sendo as entidades denominadas de encantados ou caruanas, também conhecidos como povo do fundo. Estes autores também nos lembram que o termo pajelança é considerado pejorativo e muitas vezes não é utilizado por seus praticantes, que preferem a denominação de curadores ou “surjões (cirurgiões) da terra”. Eles também destacam que dentre as práticas de pajelança em toda a Amazônia existe um conjunto básico de crenças e práticas que as caracterizam como tal, no entanto, também existem muitas variações que nos possibilita pensar em várias pajelanças caboclas na Amazônia.

Os encantados da pajelança cabocla, aqui mencionados se aproximam muito ou são os mesmos dos encantados do Tambor de Mina, muitos denominados também de caboclos e encantados, conforme discutiremos em capítulo posterior. Por exemplo, temos a figura do Rei Sebastião, considerado um senhor da toalha/gentil/vodum no Tambor de Mina presente na pajelança, assim como a presença de diversos encantados ligados as águas, que são cobras gigantes, constritoras, como a Cobra Norato, ou seres que tomam a forma de botos, uiaras dentre outros e alguns ligados as matas como o Curupira e Anhangá.

¹¹ Maués e Villacorta (2001) mencionam que são utilizados os dois termos caboclo ou rural para adjetivar o termo pajelança, no entanto o primeiro possui mais sintonia, pois sabe-se de muitos cultos de pajelança em áreas urbanas no presente e no passado em cidades como Belém e Manaus, apesar de se perceber que exista uma tendência de eles se tornarem cada vez mais rurais.

Os caruanas são entidades pertencente a esse conjunto de encantados as quais normalmente trabalham incorporados nos pajés, realizando seus feitos como as curas e muitos deles tem seus nomes associados a animais e plantas, como Garcinha, Raimundo Pavão, Boto, Jacaré, Bem-te-vi, Jacundá, Cobra Verde, Borboleta e outros com nomes de fenômenos naturais, como Brisa do Mar (LIMA, 1993; MAUÉS & VILLACORTA, 2001)

Sabemos que para se tornar um pajé pode se proceder de duas maneiras, tendo o dom de nascimento ou conquistá-lo por agrado. Quando o dom é de nascimento, costuma-se dizer que o pajé quando criança “chorou no ventre da mãe”. Normalmente suas trajetórias estão associadas a incorporações aleatórias e violentas, que os levam a ser cuidado por um outro pajé, que o inicia nas práticas deste culto, sendo ele “encruzado”, onde simbolicamente morre para renascer como pajé.

Os pajés atuam principalmente com práticas de cura, onde costumam ocupar papéis semelhantes com os práticos/especialistas, parteiras, benzedores e farmacêuticos no interior, profissões que muitas vezes se mesclam entre si. Por exemplo, Maués e Villacorta (2001) nos lembram que existem as “parteiras de dom” que fazem seus serviços com a ajuda dos encantados. Temos inclusive encantados do Tambor de Mina, que se manifestam também em pajés, que são considerados bons parteiros, como o caso da Cabocla Mariana. Inclusive é comum escutar expressões entre os praticantes das religiões afro-amazônicas, que contam que alguma entidade o colocou no mundo ou que determinada entidade foi a primeira que pegou a pessoa no colo, o que gera uma ligação meio que de apadrinhamento.

Dentre as doenças tratadas pelos pajés temos as doenças “naturais” e as “não-naturais”. Deste segundo tipo de doenças, são aquelas de origem mística, como ataque de boto e de mãe d’água, corrente de fundo, ataque de espíritos, de feitiços, além dos tradicionais quebrantos e espinhela caída, febres que não abaixam, dentre outras. Doenças que segundo as tradições não pode ser tratada por nenhum outro especialista. Em Belém e suas cercanias é comum escutarmos histórias de pessoas que foram curadas por pajé.

Outra atividade interessante vinculada aos pajés é o de encontrar pessoas na mata. Já escutei algumas histórias sobre este tipo de atividade, sendo a mais próxima em Santa Bárbara, município vizinho de Belém, onde um grupo de rapazes se perdeu na mata e que um pajé foi procurado depois do insucesso dos bombeiros para

localiza-los. Nestas narrativas, normalmente a explicação para o fato é de que alguma entidade das matas ou dos igarapés ou rios os encantaram ou “malinaram” (como se diz localmente), para os levar para seus territórios de encanto e se a ação do pajé demorar a ser realizada tais pessoas podem desaparecer, ser encantadas, ou aparecerem mortas.

Exemplificando e dando uma explicação sobre a corrente de fundo, mencionada anteriormente, Maués e Villacorta (2001) explanaram:

Ela se caracteriza pela incorporação descontrolada por caruanas (frequentemente também por espíritos). As pessoas acometidas por essa doença devem ser tratadas por um pajé, que irá determinar se a pessoa pode simplesmente afastar os caruanas e os maus espíritos, ou se tem um dom permanente para o xamanismo. (MAUÉS & VILLACORTA, 2001, p.29)

Cabe destacar que a corrente de fundo pode ser o fenômeno que leva muitos pajés a se iniciarem nesse culto. Assim como vemos em outras religiões afro-diaspóricas falarem de cobrança das entidades ou que vieram parar na religião por precisar de ajuda.

Por fim, gostaríamos de destacar o livro da pajé¹² Zeneida Lima, “O mundo místico dos caruanas e a revolta de sua ave” (LIMA, 1993), até onde sabemos o único produzido por um sacerdote da pajelança e que muitos nos instiga e contribui na percepção desta prática xamanística. Logo, gostaria de destacar um relato de sua cosmovisão sobre a origem do mundo a partir da sua concepção.

Os antigos índios marajoaras acreditavam que, no início, o mundo era só água. Um dia chegou o Girador, trazendo Auí, que era um ser luminoso, o primeiro homem marajoara. O Girador disse para Auí construir sete cidades em cima da água e pediu para Auí nunca olhar para dentro do redemoinho, mas ele não obedeceu, porque tinha curiosidade de saber como era feito o Girador. Quando ele olhou, foi tragado para o fundo junto com as sete cidades e seu povo. Anhangá foi liberada e trouxe para terra a ganância, o ódio, toda maledicência. A cabeça de Auí foi dividida em três, formando os reinos vegetal, mineral e animal. O mundo foi dividido em o mundo dos encantados e mundo dos viventes, e o Girador teve que criar uma força para reger o mundo dos encantados. Foi criado um deus menor que é o Patuanu. (O Liberal, 8 de março de 1998 apud MAUÉS & VILLACORTA, 2001, p.45)

¹² Alguns autores usam o termo pajoa como feminino de pajé, nos preferimos adotar o termo pajé como comum aos dois gêneros.

Não podemos afirmar e também não acreditamos que a visão cosmológica de Zeneida seja a única predominante entre a pajelança cabocla, nem na região do Marajó onde ela atua e se formou como pajé. O interessante desta visão é mostrar que existem concepções de origem na pajelança que se fundiram e se estruturaram entre gêneses afro-ameríndias, mesmo que a visão indígena, em nosso ponto de vista, esteja fortemente imersa em uma representação romântica, assim como nas umbandas de forma geral.

Lembramos que os índios marajoaras, na região de Belém, Marajó e seu entorno, são vistos como uma espécie de antepassado da localidade, remetendo inclusive a uma representação de ancestralidade. Exemplo claro deste processo podemos ver em Melo et al. (2012) em seu artigo “Descendentes dos marajoaras: empoderamento e identidade na cidade de Belém”, em que mostra que existe uma espécie de imaginário social sobre as culturas indígenas pretéritas como um agente fundador da cultura belenense e de seus arredores. Processo que generaliza como se todas as culturas ameríndias pretéritas fossem marajoaras. Fenômeno que acredita ter forte vínculo com a diversidade do acervo arqueológico do Museu Paraense Emílio Goeldi, por ter representação de diversas culturas indígenas pretéritas da região e que estão representadas nas reproduções das cerâmicas locais, principalmente as produzidas em Icoaraci, bairro do distrito de Belém.

Ainda com relação a visão cosmológica apresentada por Zeneida, na mesma entrevista para o Jornal o Liberal, menciona que os caruanas são as energias de Auí e que esta é a energia evocada pelo pajé. Em análise deste relato e com base em outros dados, que Maués e Villacorta mencionaram:

Como vimos anteriormente, a crença fundamental da pajelança cabocla reside na figura do encantado, e realmente o discurso das duas pajés não deixa de destacar essa categoria. Porém novos elementos, a nosso ver não tradicionais, surgem nas suas concepções. D. Zeneida, ao contar sua história, traz os seguintes personagens: o Girador, que podemos interpretar como um grande deus, Auí, um ser luminoso trazido pelo Girador, sendo Auí o primeiro homem marajoara, e um “deus menor”, o Patu-anu. Todos esses personagens são descritos para se chegar aos caruanas e compor a pajelança. Esses últimos “são as energias de Auí” e essas energias “o pajé evoca na pajelança”. Assim, num certo sentido, o livro de D. Zeneida Lima pode representar uma primeira tentativa de compor uma espécie de doutrina erudita da pajelança cabocla (...). (MAUÉS & VILLACORTA, 2001, p. 45-46)

Os autores descrevem a pajé Zeneida como alguém que reivindica uma descendência indígena e negra e que ganhou forte representação na mídia em decorrência do seu livro ter virado o enredo campeão em 1998 pela Escola de Samba Beija Flor de Nilópolis no Rio de Janeiro. Sabemos também que posteriormente ela influenciou um segundo enredo desta escola de samba, “A saga de Agotimé, Maria Mineira Naé”, em 2001, sobre a rainha africana escravizada que fundou do Tambor de Mina no Maranhão, mais precisamente a Casa das Minas.

Nesse processo histórico, Zeneida se afirmou como descendente, tataraneta de Nã Agotimé. Este fato gerou um texto de Sergio Ferretti (2001), maior pesquisador do Tambor de Mina no Maranhão, contra-argumentando e criticando que a escola de samba realizou uma péssima escolha ao seguir fatos relatados por Zeneida e não priorizar as pesquisas científicas. Principalmente as pesquisas vigentes sobre a fundação da Casa de Minas.

Enquanto Zeneida afirmava que Nã Agotimé se chamava Maria Mineira Naé e que foi desembarcada na Bahia como escrava e levada ao Maranhão, onde fundou a Casa de Minas com outros escravos jejes da localidade. Ferretti (2001) lembra que os relatos falam que a fundadora da casa foi Maria Jesuina de Zomadonu e que nunca foi conhecida por esse outro nome e não deixou descendentes de sangue no Brasil.

Ferretti (2001) lembra que os voduns da Casa de Minas são muito discretos e sempre costumam negar atividades que os exponham, como lembra de uma proposta realizada por um cineasta em 1980, que levou integrantes da casa para África, e foi negada pelas entidades. Destaca também que Naé nesta religião é uma mãe ancestral mítica, muito velha, dona da árvore sagrada, que possui devotos que lhe são consagrados, mas que não incorpora e nunca teve filha dançante na Casa das Minas. Por fim, Sérgio Ferretti destaca que o enredo da Beija Flor também se baseou no romance histórico, que considera bem documentado, o da norte-americana Judith Gleazon, mas que aparentemente suas referências bibliográficas não foram consultadas.

Pode se argumentar que um samba de Carnaval obedece à liberdade poética, mas samba da Beija-Flor: Agotimé Maria Mineira Naé, possui erros, como vemos, e não representa corretamente a história da casa. Além disso, a estória contada por Zeneida Lima, pajoa paraense que assessorou a Comissão Carnavalesca da Escola, também não é correta, pois, conforme à tradição da Casa de Minas, Maria Jesuina não teve descendentes de sangue no Brasil e, portanto, não pode ser

tataravó de Zeneide Lima, que é conhecida na casa como Zuleide Figueira de Amorim. Ela passou pela Casa das Minas em fins dos anos sessenta, foi integrada à comunidade como vodunsi de Poliboji, mas logo se afastou. Tentou abrir filial da casa em Jacarepaguá no Rio de Janeiro, mas esta experiência não foi adiante e possui uma casa em Soure (Marajó), sem nenhuma vinculação com a Casa de Minas (...). (FERRETTI, 2001, s/p)

Desta história controversa de Zeneide e sua relação com a Escola de Samba Beija Flor de Nilópolis e sua reivindicação como descendente da Casa das Minas, nos evidencia o quanto é complexa a realidade das religiões afro-amazônicas, pois os imaginários individuais as vezes moldam aspectos mais macrossociais e diversos segmentos se misturam entre si. Logo, de longe estamos considerando a pajelança como um culto que se separa das religiões aqui apresentadas, mas estamos mostrando que as suas influências e trocas culturais são demasiadamente complexas e que pesquisas e análises de tais religiões apontam apenas indícios e fragmentos que nos direcionam para uma percepção do complexo religioso afro-amazônico. No entanto, conseguimos ver melhor neste segmento religioso diversas contribuições culturais da Amazônia, que moldam distintamente as religiões afro-diaspóricas neste território.

Deste ponto passamos para a segunda religião afro-amazônica, a de maior relevância para nosso trabalho, que é o **Tambor de Mina**, na verdade devemos considerar diversas religiões nesta denominação, algumas que serão melhor mencionadas aqui neste trabalho, como a **Mina Jeje**, **Mina Nagô**, **Mina Jeje-Nagô**, **Mina Vodunci** e o próprio **Terecô**. Apesar de possuírem muitas características próprias, consideramos o Tambor de Mina um segmento religioso com grande diversidade e que abrange diversas subdivisões. Assim como a Pajelança sabemos que o Tambor de Mina tem matrizes genéticas importantíssimas para a compreensão das religiões afro-amazônicas.

Para falar de Tambor de Mina, temos que nos reportar a sua origem que é a **Casa das Minas** e a história de **Nã Agotimé**, que acabamos de mencionar. Esta história está diretamente relacionada ao segundo período de escravização do Brasil, momento em que os grupos jejes foram escravizados juntos com os nagôs.

Nã Agotimé foi uma rainha do Daomé, viúva do rei assassinado Agonglô e a mãe do futuro rei Ghezo. No entanto, em decorrência da assunção do trono por Adondozan, que reinou durante 1797 até 1818, Nã Agotimé foi vendida como escrava

junto com outros membros da família real. Posteriormente seu filho Guezo, com o apoio popular do povo, que se encontrava insatisfeito com o reinado de Adonozan, conseguiu assumir o trono, quando aparentemente passou a procurar sua mãe no novo mundo. Fato que levou Pierre Verger a dizer que encontrou Nã Agotimé no Maranhão, quando foi a Casa das Minas e registrou o culto dos voduns da família real do Daomé, como o de Zomadonu, principal entidade da Casa das Minas.

Cabe destacar que este período histórico de Nã Agotimé, foi marcado pela a independência do Daomé e que os principais produtos de exportação eram os escravos e o azeite de dendê, como contextualizado no seguinte trecho:

Todos os monarcas daomeanos desde Kpelgla (1774-1789) haviam buscado livrar-se da tutela de Oyo; porém, o reino não se libertaria do julgo imperial senão nos primeiros anos do reino de Ghezo (1818-1858). A respeito dos ocasionais distúrbios e de violentos episódios na corte de Abomé – como o assassinato do rei Agonglo (filho e sucessor de Kpengla), em 1797, e a deposição de Adandozan (reinante de 1797 a 1818) em favor de Ghezo (seu irmão caçula) -, o Daomé distinguiu-se do Império de Oyo, nos séculos XVIII e XIX, pela notável duração dos reinados dos seus soberanos.

Esta estabilidade política era reforçada pelo bom funcionamento da administração, muito centralizada, objeto de fama para o reino. O movimento abolicionista conferiu um golpe na economia do país, fundada quase exclusivamente no tráfico de escravos. Ghezo, no entanto, continuou tanto quanto antes a satisfazer a demanda dos negreiros portugueses, aproveitando inclusive a possibilidade de exportar óleo de palma, produto finalmente destinado a substituir os escravos como principal item de exportação. Estes sinais de relativa prosperidade política e econômica do Daomé tornaram-se perceptíveis exatamente na mesma ocasião em que os sintomas de um avançado declínio de Oyo ganhavam progressiva notoriedade. Justamente, foi a conjugação destes fatores que estimulou Ghezo a proclamar unilateralmente a independência do Daomé, no início de 1820. (ASIWAJU, 2010, p.824-825)

A Casa de Minas segundo Ferretti (2013), com base em diversos depoimentos históricos, foi o terceiro terreiro de Tambor de Mina que funcionou na capital do Maranhão, sendo o primeiro no Cemitério do Gavião inaugurado em 1855. O segundo teria surgido na Quinta do Cazuzza Lopes, em um sítio da família de Dr. Roxo. Diante deste fato, Ferretti (2013) se baseia em um relato de Pierre Verger e menciona:

Em correspondência de 30 de agosto de 1984, Pierre Verger nos informou que, passando em São Luís em 1957, D. Manoca da Casa de Minas lhe disse: “Em tempos antigos havia em São Luís uma senhora, D. Joana Rocha, dona da Quinta do Rocha, em frente da

Fabril. Era uma branca boa. Comprava muitos escravos africanos e africanas. Foi uma preta dela, Maria Antônia, que teria fundado a Casa das Minas". Verger indaga na mesma correspondência: "Será que Maria Antônia era o nome católico de Nã Agotimé, ou será que este se juntou posteriormente com um grupo de africanas que já estavam instaladas no lugar antes de sua chegada?". (FERRETTI, 2013, p.130)

A Quinta do Rocha segundo o autor é a mesma Quinta do Cazuza Lopes, logo acredita que alguns dos fundadores da Casa das Minas vieram desta localidade. Sabe-se que a Casa de Minas foi fundada na Rua de São Pantaleão no dia primeiro de março de 1987, em um terreno provavelmente comprado por negros forros. Ferretti (2013) menciona também, que segundo relatos de mãe Andresa e D. Denis, a casa funcionou provisoriamente em uma senzala na Rua de Sant'Ana.

Diferentemente do relato de Verger a memória oral da Casa das Minas profere que a primeira dirigente foi Maria Jesuína, que adorava Toi Zomadonu, logo acredita-se que este é o nome de Nã Agotimé, apesar de ser um mistério até os dias atuais. Sabe-se que a casa realizou dois barcos de iniciação, sendo o primeiro com doze gonjáis, realizado entre 1895 e 1905 e um segundo com dezoito gonjáis, realizado em dezembro de 1913. Com a morte das vodunças (categoria mais avançada das sacerdotisas) ocorreram a perda de conhecimentos que impossibilitaram que a casa realizasse alguns fundamentos como a feitoria das tobossis. Grau mais elevado de um sacerdote na Casa das Minas, quando as matriarcas passam a receber entidades de princesas meninas.

Tal fato de perda de conhecimento, levou ao questionamento se o grupo estava realizando suicídio cultural, fato que Ferretti (2013) tendeu a descartar, mas não ignorar, pois reconhece que houve a perda de muitos conhecimentos. **Inclusive as voduncis da Casa das Minas mencionam que quando não tiver mais quem cuidar da casa ela ficará para o estado e deve ser transformada em um museu ou em uma escola.** Lembramos que a Casa de Minas é tombada pelo **Instituto do Patrimônio Histórico Nacional** e que a própria UNESCO reconheceu sua importância, pois em 1985 foi realizado o colóquio internacional que discutiu a "sobrevivência das tradições religiosas na América Latina e Caribe" (FERRETTI, 2001).

Nesta ocasião **Maurice Glélé**, descendente da família do antigo reino de Daomé e Diretor da Divisão de Estudos e Divulgação de Culturas da UNESCO se

emocionou ao visitar a Casa de Minas e afirmou **ser este um templo muito sério e que deu continuidade as tradições de seu país**. Dados que encontramos presente no relatório final do colóquio:

São Luís e a experiência original da Casa das Minas, fundada no Brasil pela Rainha Agotimé, mãe do Rei Ghezo, condenada à deportação a seguir a um ajuste de contas no seio da família real, antes que o seu filho acendesse ao trono do Daomé em 1818 e lançasse uma vasta operação em busca de sua mãe. A comunidade da Casa das Minas, com base na família, continua a tradição religiosa real de Zomadonu, marcada, por um lado, pela importância da iniciação, o segredo ascético dos grandes responsáveis, a gerontocracia feminina, a complexidade dos ritos e, por outro lado, pela integração da comunidade no meio em que vive, de modo que as sujeições rituais decorrentes da sua origem fon não excluem de maneira alguma as exigências de integração profunda no contexto sócio-cultural e político-econômico brasileiro (UNESCO, 1986, p.34)

Tomado a compreensão da origem no Tambor de Mina nas culturas jeje e fon, Ferretti (2013) faz uma leitura dos dados mitológicos presente na Casa das Minas e da representação destas culturas no território nacional. Menciona que essa religião esteve sempre cercada por segredos e mistérios, e este foi um fator que contribuiu para perda de conhecimentos, como os mitos, mas por outra via, evitou que este terreiro recebesse grandes modificações culturais devido a influência de outras religiões afro-diaspóricas. Ele menciona concordar com o relato de Octávio da Costa Eduardo, que diz que a Casa das Minas possui rituais muito sofisticados, mas uma mitologia reduzida. Fato que nos faz, como veremos no restante deste trabalho, considerarmos mais a cultura nagô do que a jeje, por uma questão da existência e permanência de poucos conhecimentos sobre esta cultura. Lembrando que este fenômeno de isolamento e retidão é apenas referente a Casa das Minas e que diverge drasticamente dos outros terreiros denominados como de Tambor de Mina. Lembrando que Melo e Faulhaber (2019) discutem um pouco da representação cultural do Benin e suas representações em espaços museais e patrimonializados no Brasil e as relações e construções culturais simbólicas deste processo diaspórico.

Cabe destacar que Ferretti (2013) definiu três categorias de fontes mitológicas para a Casa das Minas. A primeira em relações aos **cânticos sagrados**, muito numerosos, que se encontram em língua jeje ou fon arcaico e seus significado são entendidos, mas não traduzidos. A segunda são as **orações**, secreta e não pronunciadas em público e são proferidas em jeje. A terceira, a categoria mais

importante para nosso trabalho, que são **os relatos sobre tempos antigos, pessoas e entidades**, ditos em português, misturam a histórias dos voduns com a do grupo e a da casa. E por último a dos **provérbios**, também em português, que são ditos nas conversas entre as pessoas da casa, principalmente em momentos ritualísticos.

Destacam-se três das cinco famílias rituais de voduns na Casa das Minas, **Família de Davice** ou família real – chefiada por **Dandarro** e **Zomadonu** (o dono da Casa de Minas, que faz esse terreiro ser chamado de palácio de Querebetan de Zomadonu), sendo ela composta por antepassados da família real de Abomé (depois Daomé e hoje Benim). Estes estão representados até a época do rei Agonglô, fato que marca o período em que Nã Agotimé foi escravizada (FERRETTI, 2013).

Família de Dandabira, definida por Ferretti (2013) como um panteão de terra que combate doenças e tem sua chefia no vodum Acossi Sakpaté. **Família de Quevioçô**, um vodum dos astros e que representa as forças da natureza e chefiada por Badé Quevioçô. Ferretti (2013) fala que são nagôs e mudos na casa, com exceção dos mais novos. As duas famílias secundárias são a de **Savalunu**, chefiada por Agongone, que vive junto a dos Davice e a de **Aladanu**, chefiada por Ajautó e vive junto com os Quevioço.

Outros terreiros que sobreviveram até os dias atuais no Maranhão possuem o entendimento da constituição de outras tradições dentro dessa religião. A **Casa Nagô**, que difere da Casa das Minas de estrutura cultural jeje e que cultua apenas voduns, com exceção de algumas entidades nagôs, cultua juntamente os voduns, os orixás e os encantados, também denominado de caboclos (categoria ampla de entidades que se diferencia dos caboclos da Umbanda e do Candomblé de Caboclo). Conseqüentemente o modelo deste terreiro, sem dúvida foi o que teve maior dispersão cultural e foi o que chegou no Pará e em outras regiões. Inclusive em nosso ponto de vista, esteve aberto para trocas culturais com os candomblés e as diversas religiões que chamamos de umbandas.

Devemos também lembrar que o **Terreiro do Egito** (criado por Massinokô-Alapong) e o **Terreiro de Manuel Teu Santo**, deram origem a cerca de vinte outros terreiros, assim como o **Terreiro da Turquia** fundado por mãe Anastácia. Por exemplo, Prandi e Souza (2004) menciona que o terreiro de Tambor de Mina que ele estudou em São Paulo teve sua origem no Terreiro de Iemanjá, que por sua vez teve origem no Terreiro do Egito.

Os encantados ou caboclo são agrupados em famílias assim como os voduns e normalmente as entidades que chefiam essas famílias são tratadas como voduns. Para melhor compreender os caboclos, temos o centenário Terreiro da Turquia, que muito tem a nos ajudar a elucidar sobre a família dos Turcos, muito representada nos terreiros de Mina. Contam que foi nesse terreiro que o Rei da Turquia (também conhecido como Pai da Turquia ou Dom João de Barabaia, Sultão Darsalan, Rei Marajó) incorporava em mãe Anastácia, a fundadora do Terreiro da Turquia e irmã de mãe Doca que levou para Belém o Tambor de Mina. Anastácia foi única pessoa que recebeu o Rei da Turquia até os dias atuais e seu terreiro é considerado o que trouxe todos membros da família da Turquia a trabalharem como entidades. Narrativa que vemos ser proferida por pai Tayandodo no documentário “A descoberta da Amazônia pelos turcos encantados” de Luiz Arnaldo Campos¹³.

A família da Turquia segundo Prandi e Souza (2004) está ligada as narrativas místicas sobre as Cruzadas e as Guerras de Carlos Magno, muito presente na cultura popular maranhense. Segundo o autor, todos dançam com o rosário nas mãos e não gostam do catolicismo, aspecto que não observamos na Mina do Pará, pois os turcos são demasiadamente católicos e possuem santos católico de louvação como a cabocla Herondina com São Benedito. Os turcos são considerados como **voduns islamizados** de origem tapa ou nupe, culturas africanas vizinhas dos nagôs e seu rito é chamado de **Bêta**. Muitas das suas representações simbólicas vêm do imaginário da cultura e da literatura, como o do romance “Os doze pares de França” que conta a história do Imperador Carlos Magno. A família da Turquia, assim como as outras famílias do Tambor de Minas serão melhor detalhadas mais à frente neste trabalho, no capítulo dedicado aos caboclos e encantados afro-amazônicos.

Adentrando mais especificamente no Tambor de Mina no Pará a pesquisadora Taíssa Tavernard Luca (2010) menciona que os estudos de Seth e Ruth Leacock (1972), pioneiros sobre as pesquisa afro-amazônicas, deixaram o legado de terem apontado o nome de uma fundadora, mãe Doca, pois visitaram seu terreiro e descreveram as suas origens, afirmando que ele teria introduzido o culto no Pará, no caso, a Mina Nagô ou o que Luca se refere como uma mina de diferentes vertentes.

¹³ A narrativa deste documentário vai ser usada como uma das fontes desta pesquisa, pois entendemos que este documento cinematográfico e suas narrativas se tornaram bem popular em Belém, mas percebemos que na prática estas narrativas podem divergir com alguns pais de santo desta região e com as próprias compreensões oriundas do Maranhão. O documentário foi visualizado no youtube - <https://www.youtube.com/watch?v=eXQMVgdR-ls>.

Luca (2010) também afirma que no Pará, diferentemente do Maranhão, não se tem conhecimento de terreiros fundados por africanos e que a origem desse culto está diretamente ligada a um fluxo migratório entre Maranhão e Pará. Tal processo foi realizado basicamente em duas etapas, uma em decorrência ao fluxo econômico gomífero e outra na década de 1970 e 1980, quando diversos paraenses foram buscar iniciação no Maranhão. Definindo São Luís como a Meca da Mina paraense.

No Pará temos um terreiro centenários que é o **Terreiro de Mina Dois Irmãos**, que será melhor examinado neste trabalho mais à frente. Trata-se do antigo **Terreiro de Santa Bárbara**, que foi aberto pela maranhense Josina. Depois de sua morte o barracão fechou as portas, realizando apenas ladainhas para São Benedito, no caso uma referência sincrética do vodum Averequete da cabeça de Mãe Josina.

Posteriormente sua filha de santo Amelinha (Carmelinda Amâncio Neto)¹⁴ retornou a casa e solicitou a sua prima Benedita (irmã da Mãe Josina) para realização de um toque na casa em homenagem ao vodum Dom José Rei Floriano. Esta festividade marcou a reabertura do terreiro com a própria permissão de Averequete, que em aparição a Benedita autorizou e reabertura. Depois o terreiro ficou sob responsabilidade da filha carnal de Amelinha, Luiza Ninfa de Oliveira, mais conhecida com Mãe Lulu (OLIVEIRA, 1992; LUCA, 2010). Atualmente Mãe Eloisa Ninfa Oliveira Siqueira, filha carnal de Mãe Lulu, coordena o culto da casa, auxiliado por sua mãe.

Com relação as entidades cultuadas no Tambor de Mina no Pará, dentre as divindades mais altas, encontramos alguns voduns jeje e principalmente os orixás nagôs. Com relação aos voduns, vejo que são poucos terreiros que possuem conhecimentos aprofundados sobre os mesmos e que esta tradição se mescla com alguns encantados, que são tratados como voduns, como os denominados gentis ou senhores da toalha, categoria composto por reis e nobres, também denominados de os brancos¹⁵. Com relação ao culto dos voduns no Pará Luca explica:

¹⁴ Não se sabe a origem exata de Mãe Josina, que certamente não era africana. Luca (2010) diz que um de seus informantes se refere que sua origem era no Codó, mas acredita que é uma informação imprecisa.

¹⁵ Segundo Luca (2010) o termo branco está mais relacionado a uma questão de pureza espiritual do que uma questão racial propriamente dita. *“No contexto desta tese a cor branca representa, sem dúvidas, um símbolo sênior (símbolo dominante) pois expressa “valores que são considerados fins em si mesmo” (Turner, 2005: 50) para uma determinada sociedade. Polissêmico em sua natureza o branco para o afro-brasileiro concentra a altivez do poder hierárquico e a pureza da cor (...) É muito comum os adeptos da mina utilizarem a*

Por vezes *orixás* e *voduns* são descritos como categorias sinônimas, outras vezes são diferentes, embora toda vez que se pergunte quem é um *vodum* – a exemplo de Dan – eles sempre explicam a partir da mitologia *yorubana* – no caso Oxumaré. No Pará a mitologia *jeje* é lembrada por poucos. Neste sentido ela se recria a partir do referencial dos *orixás*. (LUCA, 2010, p.68)

O outro grupo de entidades seriam os caboclos, uma categoria que estaria abaixo hierarquicamente das anteriormente citadas, abrangendo principalmente encantados, mas englobando uma diversidade de entidades que não necessariamente podem ser entendidas como plenamente nesta categoria, como diversos espíritos de índios presentes em diversos segmentos de religiões afro-diaspóricas como a Cabocla Jurema, fortemente presente no culto da Jurema/Catimbó e na própria Umbanda.

Luca (2010) ainda nos lembra que os encantados da Mina são personagens não africanos e podem possuir diversas identificações de nacionalidade, sendo europeus, turcos, índios, brasileiros, dentre outras. A sua grande caracterização como encantado é o fato de não ter morrido, passando por algum processo mágico-fantástico, como portais, passando a habitar as encantarias, que por sua vez, correspondem a lugares geográficos, com matas, rios, praias, lagoas, ilhas, dunas e formações rochosas. Devemos destacar, que muitas vezes se encantam ou melhor, desaparecem, em eventos catastróficos como guerras ou naufrágios.

Os senhores da toalha, estudados por Luca (2010) são entendidos por ela como encantados que se aproximam dos voduns e correspondem normalmente a linhagens de nobreza europeia católica (principalmente portuguesa e francesa). Tendo ampla representação de nobres portugueses, aspecto que está fortemente ligado ao nosso processo colonial lusitano, sendo sem dúvida Rei Sebastião uma destas entidades de maior destaque.

Estando em um processo hierárquico entre senhores da toalha e caboclos temos os chefes das famílias, como da Turquia e dos Bandeirantes, que inclusive conseguem transitar entre estas duas categorias.

Existe também um deslocamento vertical, pois as famílias de *cabocos* agregam também os *encantados* de origem *gentil nagô* que saíram, ou foram expulsos da *nobreza* por não se adequarem às regras ou padrões ou às convenções desse grupo. Neste caso o trânsito vertical se estabelece invariavelmente de cima para baixo. Um *nobre* pode

nomenclatura branco ou a frase “estão tocando para branco” como forma de anunciar que o ritual ou a doutrina é destinada às entidades mais elevadas do panteão” (LUCA, 2010, p.185).

deixar esse status e se agregar aos *cabocos* – a exemplo de seu Zé Raimundo – todavia parece ser impossível um *caboco* em ascender à categoria de *nobre*. (LUCA, 2010, p. 70-71)

Queremos indicar com este depoimento que existem lugares litúrgicos, momentos dentro do culto e maneiras de tratamento distintos, para estas categorias de entidades, como descritos por Anaíza Vergolino e Silva (2015a) em “Tambor de Flores”, mas existem essa possibilidade de deslocamentos, onde um nobre pode se fazer presente junto aos caboclos, momento do culto muito mais festivos e livre socialmente.

Na categoria de caboclos, os codoenses e juremeiros são considerados como as entidades de “mais baixo status”, porém sem dúvida as mais populares e reverenciadas. Os juremeiros, que como já dito são representações de índios romantizados, como nas umbandas de forma geral, mas que podem estar com uma vestimenta que não condiz com essa categoria, como roupas coloridas normalmente feitas de vestido de chita. Os próprios praticantes da religião costumam falar que existem trocas culturais nas encantarias, onde nobres se juremam, como a Cabocla Herondina, turca que se veste como índia, e índios se turcoaram¹⁶.

Os caboclos denominados de codoenses representam a imagem do negro, que Luca (2010) descreveu como sendo uma reprodutibilidade do pensamento social brasileiro do século XIX do “preto, preto, preto de cabelo ruim”, que realiza trabalhos domésticos dentro do terreiro. Estas entidades são ligadas normalmente ao ofício de tocar gado e as vezes da pesca, e são muito semelhantes aos caboclos boiadeiros dos Candomblés de Caboclo e Umbanda, sendo descritas como um cruzamento entre caboclo com exu, podendo trabalhar nas duas linhas, no caso, como denominado pelos praticantes, podem “trabalhar virados”.

Os codoenses em nosso ponto de vista são uma categoria muito interessante para análise, por entendermos que sua representação ultrapassa a descrição apresentada anteriormente, por serem um forte agente da representação negra em terreiros das religiões afro-diaspóricas, onde além dos codoenses existem poucas representações de entidades negras e justamente este aspecto de negritude, com representação de pele muito escura e cabelos crespos, rompe com a estética preponderante de nossa herança colonial, que tende a ver as característica de

¹⁶ No caso uma referência a troca cultural com a família da Turquia.

negritude como algo não digno de representação. Esta família para nós representa a força de uma negritude, que muitas vezes se calou e engasgou dentro do seu próprio espaço, que são as religiões afro-diaspóricas. Voltaremos a falar mais detalhadamente dos codoenses, quando discutiremos os encantados afro-amazônicos.

Outra categoria de caboclo do Tambor de Mina são a família dos Surrupiras, defenidos por Vergolino (2003) como encantados locais e que sua encantaria fica na localidade muitas vezes dita como sendo em Arapixi, município de Chaves no Marajó. Definição que consideramos ser bem mais complexa, pois atualmente existem diversas informações sobre essas entidades e inclusive existem divergências sobre o chefe da família, no Maranhão normalmente atribuem a Vovó Surrupira e no Pará a Caboclo Velho, também chamado de Japentequara, entidade que pode ser entendida também como turca. Esta família também será fonte de nossas análises, principalmente por meio de uma séria de hibridismos simbólicos, que vão da sua aproximação com duas figuras folclóricas o Curupira e o Saci-Pererê dentre outras, por ser imagetivamente representada como negra com adereços indígenas.

As narrativas sobre essas entidades são imprecisas. Uns os descrevem de índios não “civilizados”, outros como personagens zoomórficos muito peludos. O fato é que todos concordam como os hábitos selvagens que os *surrupiras* têm, de se embrenhar no meio do mato, se abraçar com as árvores de tucumã, ou até dormir em cama de espinhos. (LUCA, 2010, p.71-72)

Diogo Jorge de Melo e Priscila Faulhaber (2018) apresentaram um projeto de uma tentativa de pensar um Museu Virtual, que se estabelece a partir da concepção do Surrupiras como encantados, reconhecendo-os como uma excelente representatividade da diversidade das religiões afro-amazônicas. Sendo os Surrupiras um símbolo de complexo cultural das religiões afro-amazônicas, no sentido de congregar distintos elementos culturais.

Com relação ao Terecô, também conhecido como Tambor da Mata, Encantaria de Barba Soêra ou Bárbara Soeira (entidade sincretizada com Santa Bárbara), outra base das religiões afro-amazônicas, que se estabeleceu em cidades do interior do Maranhão, principalmente a cidade do Codó. Sem dúvida esse segmento se misturou fortemente com o Tambor de Mina e muitos estudiosos o consideram uma subdivisão dentro deste segmento. No entanto, não podemos deixar o Terecô de lado ao falarmos

de religiões afro-amazônicas, pois existem peculiaridades e características que contribuíram fortemente para as religiões afro-amazônicas.

Sabemos que o culto do Terecô está fortemente ligado a negros das plantações de algodão, que ao serem libertados se mantiveram na região e acreditamos que a Família do Codó, amplamente difundida nas religiões afro-amazônicas, tem sua origem neste segmento religioso. Inclusive no Pará estas entidades cantam pontos que se remetem ao Maranhão e algumas de suas cidades, da qual o Codó é a de maior destaque.

Hó Maranhão...
É terra de macumba
Hó Maranhão...
é terra de macumba
Ele deixou macumba lá
Pra vim baiar neste congar

Aê... Codó terra querida...
Aê... Codó de minha vida
Eu vim das matas do Codó
Mas eu não vim baiando só
Aê Codó, aê Codó
Eu vim das matas do Codó

Mundicarmo Ferretti (2004) nos lembra que o Terecô também possui forte ligação com a Pajelança, assim como a presença da religião Vodou, como na região caribenha. Em decorrência da sua aproximação com a Pajelança sua nomeação se confunde também com as denominações de Tambor-de-índio, Borá ou Cajerê. A autora menciona que o Terecô exhibe elementos jeje e alguns nagôs, mas acredita que sua origem é a cultura banto (angola e cambinda). No entanto, sua liturgia, como cânticos e rezas são proferidas em português.

Neste seguimento religioso podemos encontrar algumas representações de voduns, como Légua Boji Buá de Trindade, uma das principais entidades do Terecô, que possui várias interpretações para sua origem. Também temos que lembrar Barba Soêra ou Maria Barbara Soeira, considerada a entidade chefe do Terecô e sincretizada com Santa Bárbara, sua festividade sem dúvida é a mais importante na cidade do Codó. Segundo Mundicarmo Ferretti (2004), acreditam que ela foi a primeira “pajeleira” (curandeira) e por isso muitas práticas curativas, como as da Pajelança, estão presentes neste segmento.

Ainda com relação aos voduns, Sérgio Ferretti (2013) mencionou que no tempo de mãe Andreza era comum membros de um terreiro cambinda do Codó irem dançar na Casa das Minas e que deste processo os voduns considerados irmãos ou cunhados conseguiam simbolicamente se reencontrarem no Brasil. No caso dos voduns Arrônivissavá do Terecô e Dadarrô da Casa das Minas. Podemos inferir daí que no Terecô se preservaram aspectos culturais africanos distintos dos do Tambor de Mina. Mundicarmo Ferretti (2004) destaca que em São Luís existem pais de santos que consideram algumas entidades do Terecô como voduns jeje da mata e que teriam ancestralidade cultural na família real do Daomé. Neste caso Légua Boji Buá seria Legba e Poliboji e Pedro Angassu seriam Rei Agassou.

Assim como no Tambor de Mina, no Terecô as entidades se organizam em famílias, sendo a mais importante a de Seu Légua Boji Buá, a já citada família do Codó. Seu Legua Boji é conhecido como filho adotivo de Rainha Rosa e Dom Pedro Angassu. Este segundo, vodum sincretizado com Xangô das matas ou como um preto-velho angolano. Na capital maranhense ele é apresentado como um vodum cambinda, como na Casa das Minas, e alguns os reconhece com uma mistura ou representação de Legba (Exu) ou do vodum jeje Poliboji. Também são cultuados voduns jeje-nagôs como Averequete, Sobô e Euá. (FERRETTI, 2004)

Quanto a origem do termo Terecô, M. Ferreti (2004) mencionou que por muito tempo acreditou que era uma imitação dos sons do tambor mata (terecô, terecô, terecô), no entanto menciona que a linguista Yeda Pessoa de Castro acredita que o termo pode ser de origem banto, sendo uma derivação de intelêko, que possui significado correlato a candomblé.

Por fim, cabe mencionar que o Terecô não tem formações de terreiros como nas outras religiões afro-diaspóricas, se destacando os locais de festividades. Estas festividades não são tão comuns, tendo apenas poucas ao longo do ano, logo esse segmento religioso se caracteriza por maiores atividades nos gongás domésticos, como foi explicado por M. Ferretti (2004).

Para finalizar a concepção das religiões afro-amazônicas devemos entender o momento quando ocorreu as influências da Umbanda e dos Candomblés de diversas nações na região amazônica. Neste caso utilizaremos o Pará como referência, pois este processo marca uma maior hibridização do Tambor de Mina e dos outros segmentos, com o que os antropólogos denominam de umbandização e nagoização

das outras religiões afro-diaspóricas. Um aspecto interessante deste encontro cultural foi a inserção do culto a Exu como orixá e como entidade de trabalho, como os catiços¹⁷, como denominado nos candomblés, ou como compadres e pombagiras, como preferimos nos referir a este grupo de entidades. Devemos lembrar que apesar disso, acreditamos que Exu sempre se fez presente nestes cultos, mesmo que de maneira mascarada ou extremamente oculta, ou pela representação do vodum Légba, seu nome correlato nas culturas jeje. Destaca-se neste sentido o cântico “Embarabô”, o saudando durante o início das atividades religiosas, para realizar a abertura dos rituais e não se ter problemas. Cântico entoado em diversos rituais dos candomblês, Tambor de Mina e inclusive no Terecô, como apontado por Cicero Centriny (2015).

Egba rà bó ago mojúba rà
 Egba Kose
 Egba rà bó ago mojúba rà
 E mó dé ko e ko
 Egba rà bó ago mojúba rà
 Lè gbálè èsù Ioná¹⁸

Luca (2010) menciona que a Umbanda chegou no Pará na década de 1930 pela figura de Maria Aguiar, principalmente se apoiando nas pesquisas do casal Leacock, e mencionou:

Na década de trinta havia-se assistido à entrada da *umbanda*, trazida através de um *cruzamento de linha* por mãe Maria de Aguiar. Durante as décadas de 50 e 70, a sociedade paraense foi apresentada a uma nova forma de adorar os deuses africanos. Estabeleceu-se o primeiro contato do *candomblé* com o Pará. (LUCA, 2010, p.65)

Com relação aos Candomblés, Yoshiaki Furuya (1986) indicou que a Mina paraense se encontrava em um processo de reorganização pois seus membros nas décadas anteriores a do seu trabalho (1980) estavam se deslocando de Belém para se especializarem nos Candomblés. Deste processo o autor identificou dois grupos distintos de mineiros, os que estavam se nagoizando, tendo feitura nos candomblés baianos e os que se umbandizaram. Deste processo Luca (2010), mencionou:

¹⁷ Esse nome é utilizado devido aos exus serem considerados escravos dos Orixás e ajudarem na comunicação entre o mundo dos vivos com o espiritual.

¹⁸ Tradução do lorubá - Tenho fé e peço licença para louva-lo em minha casa / Tenho fé, amém / Tenho fé e peço licença para louva-lo em minha casa / Nossa casa está limpa. Proteja a nossa terra / Tenho fé e peço licença para louva-lo em minha casa / Seu poder exu, limpa o caminho. Retirado de <http://vidademacumbeiro.blogspot.com/2008/11/cantigas-traduzidas.html>.

Percebo a legitimação através da importação de vertentes religiosas exógenas ao contexto religioso afro-paraense: o *candomblé* baiano - cujo o processo histórico, organização ritual e objetivo político diziam respeito a um processo muito específico – e a *umbanda* – uma religião preocupada em se afirmar não pela busca de elementos africanos puros, mas pela construção de um modelo de culto nacional. Este foi apenas o primeiro processo de legitimação e busca consciente de uma tradição capaz de conferir aos praticantes, respaldo e legitimidade frente a um campo eclético. (LUCA, 2010, p.51)

Com relação a instauração do culto de Candomblés, Marilu Márcia Campelo (2008) mencionou que os Candomblés foram introduzidos em Belém por dois movimentos distintos. O primeiro por iniciativas pessoais de alguns paraenses, praticantes das religiões afro-amazônicas que se deslocaram para Salvador para fazerem seus santos. Já segundo seria um movimento contrário, onde pais e mães de santos que vieram para a região iniciar filhos e muitas vezes acabaram ficando.

No processo histórico da instauração do Candomblé em Belém, Campelo destaca a figura icônica de Pai Astinax de Oxumaré, também conhecido como Prego, nome alusivo a macaco prego. Personalidade que é considerada e marcada na memória como o primeiro pai de santo com feitura no Candomblé, mesmo não tendo conseguido manter um terreiro em terras amazônicas. A trajetória deste pai de santo foi marcada por seu deslocamento em 1952 para Salvador, onde ficou vários anos trabalhando no barracão onde foi feito para pagar seu santo, também passou pelo Rio de Janeiro, mas em 1968 retornou definitivamente para Belém. Nesse contexto Campelo (2008) ainda menciona que as principais vertentes de Candomblé que se firmaram em Belém após a década de 1970 foram os das nações de Ketu e Angola.

Com esta descrição temos um panorama das religiões afro-amazônicas que se estabeleceram entre cruzamentos entre seus diversos seguimentos, como o que reconhecemos como Pajelança e até o próprio Terecô, que nos faz perceber a base e a influência indígena dessa região. Também vemos a singularidade das Casa das Minas e a consolidação de um panteão misto nos Tambores de Mina, que sofreram influências da Umbanda e dos Candomblés. Desta forma temos um panteão de Caruanas e encantados indígenas, orixás, voduns, senhores de toalha (reis e nobres de origem africana ou europeia) e diversos caboclos encantados, que vão de índios juremeiros, turcos, negros, como os codoenses, e seres encantados ou caboclos bravos e selvagens, como os surrupiras.

CAPÍTULO 2

DESCOLONIZANDO OS MUSEUS NAS ENCRUZILHADAS EXUSÍACAS

**Estava dormindo na beira do mar
Quando as almas me chamou
Pra guerrear!
Acorda Tranca-Rua
Pra Guerrear!
Põe a mão nas suas armas
Para nuca mais botar
Acorda Tranca-rua
Pra guerrear!**

2 – DESCOLONIZANDO OS MUSEUS NAS ENCRUZILHADAS EXUSÍACAS

Este trabalho de tese metodologicamente apresenta alguns pontos de partida e de contestação, em lugares históricos da produção da Museologia. Espaços e tempos que acreditamos terem potencialidades de *cruzos*, isto é, que reconhecemos como encruzilhadas de saberes desta área com os das religiões afro-diaspóricas, como apresentaremos a seguir. Isto é, bases conceituais epistêmicas, que entendemos que de alguma forma estão presentes ou se comungam em distintos segmentos religiosos afro-diaspóricos e que de alguma forma podem fazer elos com os saberes e fazeres da Museologia.

Um destes lugares epistêmicos se estabelece nas bases conceituais desenvolvidas e apresentadas no *ICOFOM Study Series* (ISS) de número 31, publicado em 1999, que nos ajuda a traçar bases para as ligações ou constituições cruzadas de nosso trabalho. Lembramos que a Museologia, em sua teoria, já foi descrita como ciência, ciência auxiliar, - multi, inter e trans – disciplinar, dentre outras designações. No entanto, neste processo, desse momento histórico a ser apontado, a Museologia foi compreendida como uma possibilidade para o desenvolvimento de pesquisas não tão tradicionais, por nos possibilitar pensar e estruturar o *cruzo* com pensamentos tidos como marginais da estrutura ocidentalizada hegemônica, rompendo seus monologismos, que se constituíram nos cernes estruturais dos Museus e da própria Museologia, quando se consolidou como uma área disciplinar acadêmica extremamente ocidentalizada.

Este volume de número 31 do ISS se destaca e é entendido como um marco temporal, por ser onde se encontram discussões em Museologia que refletem o seguinte debate elaborado pelo ICOM - “Museologia - Ciência ou Filosofia?”. Esta foi uma discussão provocativa, que nos possibilitou pensar e situar a Museologia no campo dos saberes fronteiriços nos dias atuais. Mais além deste processo, nos permitiu entender e analisá-la a partir das especificidades inerentes à Filosofia, ou melhor, dos diversos saberes epistêmicos, reconhecendo que é possível abordar temáticas dos saberes culturais de uma forma ampla, uma ferramenta que nos permite transpor nossas análises para distintos universos de análise, inclusive os afro-diaspóricos em questão neste trabalho.

Consequentemente, a partir deste processo, somos capazes de reconhecer que o saber científico ocidental não é necessariamente o único modelo intelectual cultural de conhecimento viável e vigente de compreensão do mundo. Em nosso caso específico, trata-se de abrir possibilidades de descolonização que buscam um repensar e um reestruturar desta área acadêmica, que historicamente vem se consolidando como Museologia. Por acreditarmos que distintas epistemês, produzida em distintos contextos culturais, constituem formas e possibilidades diferenciadas de estruturação do pensamento. Mesmo que este momento tenha sido apenas uma abertura para os saberes filosóficos ocidentais, mas a partir dele podemos ampliar este escopo para os diversos saberes existentes no mundo. Claro que devidamente contextualizados e situados, para nos possibilitar pensar Museus e Museologia com distintos referenciais de realidade.

Para fomentar um exercício de compreensão de uma Museologia a partir de uma outra aceção de mundo, no caso pautada nas religiões afro-diaspóricas anteriormente apresentadas, com seus aspectos culturais negros e também indígenas que tradicionalmente foram desqualificados e segregados dos processos de qualificação de contribuição e de construção social vigente. Deste ponto, seguimos a trilha dos estudos caracterizados como *giro decolonial*, sem, no entanto, desconhecer caracteres coloniais introjetados neste contexto.

Temos, por exemplo, nesta publicação do ISS 31, em seu texto provocativo, a discussão - "*Muséologie et philosophie*" - produzido por Bernard Deloche (1999), que considera a Museologia como uma espécie de **ética da musealidade**, afirmando assim que ela não seria uma Ciência, mas sim uma forma de Filosofia. Sem adentrar especificamente nesta questão, e não tomar nenhum partido, por entendermos que a Museologia oscila em diversos lugares possíveis, entendemos que essa discussão já foi amplamente debatida em outras ocasiões, além de a considerarmos extremamente complexa. Acreditamos que este fato nos tiraria do foco desta pesquisa, mas o referenciamos para entender e reconhecer que esse aspecto filosófico/ético/discursivo marcou e consolidou a possibilidade de vertentes de pesquisa e análise, dentro dos estudos teóricos em Museologia. Pautado primordialmente na utilização dos fundamentos e das práticas da Filosofia, principalmente em seus aspectos epistêmicos e ontológicos a cerca do saber humano produzido. Abarcando a possibilidade da

abjuração de distintos saberes para se pensar essa área acadêmica, que possibilita leituras e análises a partir de aspectos étnicos, míticos e dos imaginários sociais.

Lembramos rapidamente neste processo histórico de discussão sobre a origem do termo museu como agente fundante da Museologia. Destacamos assim algumas considerações presentes nos trabalhos de Scheiner (1998 e 1999), que em nossa concepção foram uma semente metodológica desse tipo de pesquisa, por assumir aspectos filosóficos, comunicacionais e epistêmicos, para as suas análises em teoria museológica. Esta autora desenvolveu preponderantemente seu pensamento com base na origem mítica do termo Museu, apresentando duas possibilidades de origens para o mesmo e posteriormente reconheceu em seus estudos o Museu como um “fenômeno social”. Concepção que sugere indiretamente o quanto a Museologia e o termo Museu, são associados a dominação ocidental, mas também percebemos nessa produção uma tentativa de rompimento, mesmo que ainda de maneira tímida, ao buscar a origem deste termo na Grécia Arcáica. Desta forma, podemos dizer, que esse aspecto metodológico desta autora contribuiu para o desenvolvimento e as bases deste trabalho, mas utilizamos uma base epistêmica bem distinta, no caso, a das culturas afro-diaspóricas, principalmente na figura e na concepção de Exu, como veremos mais a seguir.

Deste ponto, que iremos reconhecer a potencialidade das cidades, das feiras, dos corpos, dos terreiros das religiões afro-diaspóricas e até das rodas de samba, capoeira, jongo, coco ou outras manifestações culturais, como as congadas e outras territorialidades específicas, que também possam ser entendidas como lugares museais e até serem reconhecidas/nominadas, mesmo que circunstancialmente, como museu ou como lugares que possuem a tão proferida potencialidade, nominada de musealidade. O que em nosso ponto de vista, vai além da compreensão sobre o que é socialmente e historicamente denominado e reconhecido como museu.

Nesse sentido, entendemos que os termos Museu e Museologia, em nossa percepção se expandem além de sua aceção semântica, podendo ser reconhecidos em diferentes lugares de saber, de conhecimentos epistêmicos, em diferentes culturas e sociedades em tempos distintos, mesmo não sendo nominados como tal. Pensamos assim, que o termo Museu ou o termo Museologia foram historicamente e metodologicamente um agente restritivo na construção do saber da própria Museologia, no sentido de uma estruturação de uma concepção semântica que se

constituiu sobre um julgo imperialista, colonizador. Se existia uma acepção museal na Grécia Arcáica, porque não podemos reconhecê-las em outros lugares de saber? Por entender, ao ver culturas nativas sul-americanas ou afro-diaspóricas sendo reproduzidas e apresentadas pela Museologia altamente europeizada, nos faz querer evitar práticas agressivas e dominadoras para com estas culturas. Assim como terreiros que foram patrimonializados/musealizados com esta lógica, desenvolvida com base nos ditos *museus tradicionais ortodoxos*¹⁹. No entanto, devemos deixar claro que não estamos aqui abrindo uma frente de batalha para com essas estruturas museais e museológicas e sim realizar um exercício de tentar pensar em outras possibilidades.

Ao se debruçar sobre as bases constitutivas da Museologia em sua teoria e prática, o presente trabalho de tese enfatiza a relação em que esta área acadêmica pode se fazer presente em distintos contextos culturais e de distintas formas que se apresentam no mundo. Por exemplo, se a **memória** é algo eminente ao fazer dos **Museus** e conseqüentemente da **Museologia**, assim como ações como musealização e patrimonialização, será que somos capazes de ver suas estruturas ou outras análogas presentes em culturas e concepções não ocidentalizadas, ou pouco ocidentalizadas, ou que foram massacradas pelo colonialismo, como no caso das culturas afro-diaspóricas.

Neste sentido, que também evidenciamos outro lugar da produção em Museologia, que deu origem a uma corrente de pensamentos, que não podemos deixar de citar, pois hoje se aportam em uma concepção que entende Museu e Museologia como uma prática ligada aos movimentos sociais. Sendo este o principal fator assertivo de diversas ações práticas da produção museológica ou museal, que é o seguimento denominado de Museologia Social ou Sociomuseologia.

Para o melhor entendimento deste processo devemos ressaltar a **Carta de Santiago do Chile** (1972), que se constituiu a partir da discussão - **A Museologia e o Museu Integral no cenário da América Latina e do Caribe**; que marcou um cenário onde a Museologia e os Museus passaram a apresentar e legitimar novas concepções para área. Como exemplo, temos a legitimação do conceito de “Museu Integral” ou “Patrimônio Integral”, a expansão e o reconhecimento de novas tipologias de museus dos quais se destacam os **Ecomuseus** e **Museus Comunitários**, que deram origem, por exemplo, os **Museus de Favela**. Instituições que demarcam a constituição de uma

¹⁹ Termo demasiadamente utilizado para nomear o principal modelo conceitual de Museu.

revolução em relação as estruturas museais anteriores e assim transformam consideravelmente todas as percepções já consolidadas sobre Museus e Museologia.

Tal percepção acabou por produzir as reivindicações de uma dita “**Nova Museologia**”, que deu origem ao **Movimento Internacional da Nova Museologia** (MINON), idealizado e debatido em 1984 com o encontro de Quebec no Canadá, que possibilitou que ele fosse oficialmente fundado em 1985, no segundo *Workshop* da Nova Museologia em Lisboa Portugal. Também não podemos deixar de citar a criação do **Grupo de Trabalho em Teoria Museológica para a América Latina e o Caribe** (ICOFOM-LAM) em 1989, produzindo conhecimentos de teoria museológica em português e espanhol (CARVALHO, 2008; SCHEINER, 2012). Processo que também entendemos que contribuiu para consolidação do que denominamos atualmente de Sociomuseologia ou Museologia Social, que vem ganhando força na atualidade, principalmente na América Latina e alguns países que se entendem como subalternizados ou que se sujeitaram fortemente ao crivo colonial e buscam transformações sociais em seus territórios.

Segundo definição de Mário Moutinho (1993), a Sociomuseologia ou Museologia Social é um esforço de adequação das estruturas museológicas às condições sociais contemporâneas. Sendo este conceito reconhecido e incentivado em diversas instâncias da Museologia. Conceito que ele se refere ter sido sintetizado pelo **Diretor Geral da Unesco Frederic Mayor**, durante a abertura da **XV Conferência Geral do ICOM** que proferiu:

(...) o fenómeno mais geral do desenvolvimento da consciência cultural - quer se trate da emancipação do interesse do grande público pela cultura como resultado do alargamento dos tempos de lazer, quer se trate da crescente tomada de consciência cultural como reação às ameaças inerentes à aceleração das transformações sociais tem no plano das instituições, encontrado um acolhimento largamente favorável nos museus.

Esta evolução é evidentemente, tanto, qualitativa como quantitativa. A instituição distante, aristocrática, olimpiana, obcecada em apropriar-se dos objetos para fins taxonômicos, tem cada vez mais - e alguns disso se inquietam - dando lugar a uma entidade aberta sobre o meio, consciente da sua relação orgânica com o seu próprio contexto social. A revolução museológica do nosso tempo - que se manifesta pela aparição de museus comunitários, museus 'sans murs', ecomuseus, museus itinerantes ou museus que exploram as possibilidades aparentemente infinitas da comunicação moderna - tem as suas raízes nesta nova tomada de consciência orgânica e filosófica. (Frederyc Mayor apud MOUTINHO, 1993, p.7, adaptado do Português de Portugal para o do Brasil)

Mario Chagas e Inês Gouveia (2014) afirmam que essa conceituação sobre Museologia Social apresentada por Mario Moutinho foi historicamente uma demarcação terminológica, pois apontam que essa expressão foi oficialmente registrada pela primeira vez nesse mesmo ano, em uma Ordem de Serviço do **Instituto Superior de Matemática e Gestão**, em Lisboa (Portugal), do dia 26 de maio de 1993. Documento que foi assinado por Fernando Santos Neves, para criação de um **Centro de Estudos de Sociomuseologia**. Mario Moutinho também foi responsável por um Curso de Especialização em Museologia Social, que forneceu diversas contribuições para a consolidação deste termo, como para oportunização de novas “vidências e vivências” em Museologia.

Devemos destacar, que estes autores consideram a relevância do texto de Hugues de Varine-Bohan - “Os Museus no Mundo”, publicado no Brasil em 1979 – falando que este foi uma das bases para a consolidação do termo Museologia Social, pois apresentava diversas provocações, que se adequavam à realidade histórica vivida no mundo, inclusive no âmbito da América Latina e do Brasil. Neste texto Hugues de Varine-Bohan escreveu:

A partir de princípios do século XIX, o desenvolvimento dos museus no resto do mundo é um fenômeno puramente colonialista. Foram os países europeus que impuseram aos não europeus seu método de análise do fenômeno e patrimônio culturais; obrigaram as elites e os povos destes países a ver sua própria cultura com olhos europeus. Assim, os museus na maioria das nações são criações da etapa histórica colonialista.

A descolonização que se registrou mais tarde foi política, mas não cultural; pode se dizer, por conseguinte, que o mundo dos museus, enquanto instituição e enquanto método de conservação e de comunicação do patrimônio cultural da humanidade é um fenômeno europeu que se difundiu porque a Europa produziu a cultura dominante e os museus são uma das instituições derivadas dessa cultura. (VARINE-BOHAN, 1979, p.12-13)

Por fim, Chagas e Gouveia (2014) lembraram, que existiram diversos termos que estavam diretamente associados e que possuíam o mesmo significado, como: museologia popular, museologia ativa, ecomuseologia, museologia comunitária, museologia crítica, museologia dialógica. Também lembraram que houve uma perda de potência da expressão Nova Museologia, mas houve o fortalecimento e a ascensão, nos anos de 1990, dos termos Museologia Social ou Sociomuseologia. Estas designações indicam para eles, uma potência criativa, capacidade de invenção

e reinvenção das experiências e iniciativas elaboradas dentro desta área do conhecimento. Como o das nominadas “museologias indisciplinadas” (Chagas e Gouveia, 2014), que desenvolvem saberes e fazeres à luz das transformações sociais vivenciadas com protagonismos.

A partir dos pensamentos apresentados, entendemos que Museu é uma construção social do mundo ocidental europeu, historicamente atrelado às lógicas colonizadoras, do ponto de vista do homem branco europeu, segregando quem é de outro “gênero ou raça”. Podemos dizer também que ele está vinculado à um processo civilizatório, pautado em um projeto de dominação para com a dita periferia mundial. Entende-se aqui os próprios paradigmas que estruturaram o saber no Ocidente (principalmente o filosófico), como uma herança da Antiguidade grega, historicamente legitimada e sobreposta por uma acepção germânica. Tal processo que se caracterizou como uma autoimagem cultural construída pelas potências europeias, que se apoderaram da autenticidade do ato de pensar, pois na modernidade os intelectuais alemães se auto reconheciam como os sucessores dos helenos. Concebendo a notoriedade do saber como um fenômeno heleno-germânico. Deste modo, entende-se que existe uma ilusão filológica, que consiste na busca de sentido do mundo no cerne etimológico da língua entendida como hegemônica (SODRÉ, 2017).

Logo, trazer uma aproximação simbólica com a figura de **Exu**, umas das entidades mais relevantes nas religiões afro-diaspóricas, independente das suas múltiplas distinções no culto, podendo ela ser um orixá ou simplesmente um compadre ou uma pomba-gira, como desenvolveremos neste capítulo. O que nos leva automaticamente à uma diferenciada dimensão de análise epistêmica. Podemos assim, por exemplo, pensar um Museu sem templo, desabrigado e destinado ao relento e ao acaso dos acontecimentos. Isso é, um Museu e uma Museologia dinâmicos, o que em nosso ponto de vista abre caminhos para uma Museologia das ruas e das encruzilhadas, agora podendo ser apadrinhadas por uma entidade afro-diaspórica, no caso Exu. Que nos auxilia a produzir um saber não dogmatizado, como o presente na “Pedagogia das Encruzilhadas” desenvolvida por Luiz Rufino (2017; 2019) ou experimentos museais como o “Museu do Acontecimento”, realizados por Mário Chagas nas ruas do Rio de Janeiro (Praça XV), onde pessoas deixavam

temporariamente objetos que carregavam em exibição, formando um acervo e uma exposição dinâmicos²⁰.

Seguindo essas concepções apresentadas e entendendo que os pensamentos filosóficos e os saberes culturais epistêmicos implicam em um jogo conceitual de um processo de desafio existencial de construção de respostas referentes a complexidade do mundo e não uma prerrogativa amarrada ou estruturada por aspectos geográficos e políticos do pensamento. Entendemos que seus principais problemas se justapõem a distintos contextos sociais. Neste caso, o que não devemos perder de foco é que tais conhecimentos podem ser manipulados e construídos a favor de um grupo, como mencionado na citação abaixo, como na junção ideológica entre Filosofia e cristianismo, que ocorreu com a hegemonia do conhecimento no ocidente:

Tudo isso é evidentemente uma construção interessada, ou seja, uma interpretação enviesada no sentido de um domínio intelectual que corresponde em outros planos ao poder de colonização europeu e ao poder teológico de conversão de almas ao cristianismo. Essa construção pretende ser um fato absolutamente racional, mas é de fato um magno sentir político eurocêntrico, que traça fronteiras para a produção filosófica, ao mesmo tempo em que define o ponto de partida de sua exportação (medida pelo cristianismo) para os receptáculos coloniais. (SODRÉ, 2017, p.8)

Segue-se aqui uma perspectiva não reprodutivista, na prática de um pensamento crítico. Consequentemente, defendemos por exemplo um pensamento negro oriundo de diversas etnias africanas, forçadamente dissipadas por todo o Atlântico, conforme exemplificado no livro “Atlântico Negro” de Paul Gilroy (2012) e explicado anteriormente como a compreensão da formação de culturas oriundas da chamada diáspora africana, que se erigiu principalmente por processos de conflitos e de ações de extrema violência, que tentaram dizimar essas culturas, que ao resistirem acabaram por se reinventarem e se ressignificarem. No caso do Brasil, claramente visualizamos este processo nas religiões afro-diaspóricas, como apresentado no capítulo anterior.

Entendemos que incluir a África e as culturas oriundas de sua diáspora no Atlântico é um ato político que busca um contra fluxo epistêmico. Lembramos que tradicionalmente até se aceita compreensão de filosofias orientais como - hinduísmo, budismo, jainismo, sikhismo, confucionismo, taoísmo, xintoísmo e amidismo - no

²⁰ Mario Chagas informação pessoal.

entanto, a África e todas as culturas oriundas da diáspora negra neste processo ainda são postas de lado. O continente não costuma ser vinculado a um processo legítimo de produção complexa de pensamento, principalmente os que recebem a atribuição de filosófico.

Uma distorção, que se consolida por meio de processos colonizadores mais radicais, que se impõem em um sentido de exclusão e de uma extrema subalternização negra, que se distingue drasticamente dos outros contextos de subalternidade, por estar fortemente vinculada a estruturas racistas. Estruturas que tende a inferiorizar todas as culturas negras, principalmente as de origem africana.

Desta forma, apontamos o reconhecimento das bases do nosso aporte teórico que se consolida primordialmente por meio de uma intenção/ação, por mais que saibamos ser extremamente utópicas em sua totalidade, mas que se pauta em aspectos ideológicos dos princípios de um processo de descolonização ou às vezes denominado como decolonização, por meios de diversos autores, como os reconhecidamente pertencentes aos Estudos Culturais, como Paul Gilroy (2012), Stuart Hall (2006; 2013), Frantz Fanon (2008) e principalmente do estudos decoloniais como Anibal Quijano (2002; 2005), Enrique Dussel (2008), Nelson Maldonado-Torres (2018) e Ramón Grosfoguel (2016; 2018). Isto é, reconhecer e evidenciar a importância dos saberes oriundos das culturas negras africanas (afro-diaspóricas) em uma tentativa de integrá-lo e até opô-los a um saber preponderantemente ocidental, que em nosso caso são os Museus, e assim realizar apontamentos que consideramos ser de ordem significativa para um repensar da Museologia.

Para isso reconhecemos que existem saberes que apoiam nossas prerrogativas, como os desenvolvidos por Muniz Sodré em seus livros “O Terreiro e a Cidade” (1988), “Samba, o dono do corpo” (1998), “Estratégias Sensíveis” (2006), “Claros e Escuros” (2015) e “Pensar Nagô” (2017) e de outros autores como Joel Rufino dos Santos (2015) com o “Saber do Negro”, Roger Bastide (1989) com “As Religiões Africanas no Brasil”, Juana Elbein dos Santos, com o livro “Os Nagôs e a morte” (2012) e diversos trabalhos como os dos antropólogos como Raul Lody (1992, 1998 e 2006) e de Luis Nicolau Parés (2016).

Também temos como ordem dos nossos discursos os princípios apontados por Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2018 e 2019) que reconhecem uma **epistemologia das macumbas**, que se desenvolve a partir dos modos de sentir/fazer/pensar de

múltiplas presenças, culturas, gramáticas e educações. Deste processo, que os autores mencionam o que eles entendem como as bases/origem conceitual deste processo:

O Atlântico é uma gigantesca encruzilhada. Por ela atravessaram sabedorias de outras terras que vieram imantadas nos corpos, suportes de memória e de experiências múltiplas que lançamos na via do não retorno, da desterritorialização e do despedaçamento cognitivo e identitário, reconstruíram-se no próprio curso, no transe, reinventando a si e ao mundo. O colonialismo se edificou em detrimento daquilo que foi produzido como sendo o seu outro. A agenda colonial produz a descredibilidade de inúmeras formas de existência e de saber, como também produz a morte, seja ela física, através do extermínio, ou simbólica, através do desvio existencial. (SIMAS & RUFINO, 2018, p.11)

Compreensão que se constituiu a partir da construção de possibilidades e reconhecimento de potências a partir das epistemes das religiões afro-diaspóricas.

Desta forma, o que é aqui proposto é um exercício diacrítico, a partir das potências próprias das macumbas. Assim, lançando mão dos conhecimentos circundantes a esse pluriverso, atando o ponto do que chamamos de uma epistemologia das macumbas, buscamos transgredir com as estruturas coloniais do saber enunciando, credibilizando a existência e as práticas de conhecimento desse outro historicamente subalternizado. (SIMAS & RUFINO, 2018, p.14)

Adentrando mais profundamente nas questões dos estudos na trilha do *giro decolonial* e do reconhecimento dos pensamento afro-diaspórico, seguimos uma conduta similar a apresentada por Bernardino-Costa et al. (2018), que o reconhece em um sentido amplo, que existe uma percepção de uma longa tradição de resistência das populações negras e indígenas, que se soma a capacidade de sistematizar, compreender e elucidar historicamente a colonialidade do poder, do ser e do saber, assim como nos força a pensar estratégias de transformação de realidades.

Desta forma, pensar a descolonização junto com a Museologia, nos possibilita exercer estas especificidades em uma área do conhecimento específica. No entanto, não podemos deixar de lado os riscos, que circundam o modismo de tal referencial teórico, que é a perda da dimensão política de resistência e reexistência em prol dos academicismos (BERNARDINO-COSTA et al., 2018).

Destacamos que o *giro decolonial* se opõe principalmente ao *cogito* de René Descartes, que fundou uma perspectiva do conhecimento, o pensamento científico,

pautado em uma falsa percepção de universalismo, que acabou por legitimar um discurso dominado por homens brancos e europeus, principalmente os que se encontravam acima dos Montes Pirineus.

(...) por trás do “(eu) penso” podemos ler que “outros não pensam” ou não pensam adequadamente para produzir juízos científicos. Consequentemente, inicia-se com Descartes de maneira límpida e transparente, uma divisão entre aqueles que se auto intitulam capazes de produzir conhecimento válido e universalizável e aqueles incapazes de produzi-lo. Todavia, o estabelecimento do maniqueísmo não para por aí. O “Penso, logo existo” não esconde somente que os “outros pensam”, mas que os “outros não existem” ou não têm suficiente resistência ontológica como menciona Fanon em *Peles negras, máscaras brancas*. (Maldonado-Torres, 2007 apud BERNARDINO-COSTA et al., 2018, p.12)

Em um sentido análogo aos estudos decoloniais que Muniz Sodré (2017) busca entender um *pensar nagô*, e como já mencionado, desconstrói a concepção dogmática de um saber filosófico eurocêntrico e dito como genuinamente germânico, quando nos lembra que para os gregos a Filosofia estava politicamente e etnicamente voltada para o bem da *polis*, isto é, a felicidade de seus cidadãos. Fato que a aproxima mais de um pensamento das sociedades africanas, pautado em aspectos éticos que envolvem um grupo específico. Uma metodologia que o autor denomina como uma *comunicação transcultural*.

Ele destaca, com base no pensamento de Roger Garaudy²¹, que a Filosofia no ocidente tem sido uma concepção extremamente restritiva, onde é entendida como uma pesquisa puramente intelectual e não como uma maneira de viver, pois tende a gerar uma recusa ao que denomina de um “diálogo das civilizações”. Logo, a perspectiva de uma abordagem da *comunicação transcultural* com grupos diaspóricos negros, como no caso dos nagôs, se estabelece com base no fato de que:

A liturgia dos africanos e de seus descendentes prestou-se a objeto de ciência (antropológica, sociológica, psiquiátrica, psicanalítica) no panorama dos estudos brasileiros. Nenhum deles deu a palavra ao negro. Neste, na Modernidade assim como na antiguidade europeia, sempre foi tido como *aneu logon*, isto é, sem voz. Como várias outras formas do conhecimento submetidas ao colonialismo ocidental, o saber ético e cosmológico dos africanos sempre experimentou o silêncio imposto pela linguagem hegemônica. (SODRÉ, 2017, p.12-13)

²¹ importante estudioso de Hegel e que se converteu ao islamismo sunita.

Logo, trazer a Filosofia ou reconhecer diversos conhecimentos epistêmicos de determinadas culturas vão de encontro com esses saberes africanos, reconhecendo a sua complexidade e a colocando como um agente inerente ao processo de sua constituição. Isto é, como um estrutural possível de se modelar um pensar sobre o mundo, que nos permite realizar o exercício descolonizador. No sentido de pensar o real e a realidade e nossas estruturas sociais a partir de uma matriz distinta do pensamento hegemônico. Sendo este o nosso maior desafio, na construção de um processo dialógico com os Museus e a Museologia, que nos possibilitará perceber novos lugares e acepções de concepções museais. Lembramos que assim como as ciências, os museus e a Museologia não deram voz ao negro e suas respectivas culturas, pelo contrário, historicamente exotizaram e fetichizaram suas culturas.

Devemos destacar, que nem todos os autores que desenvolvem esse tipo de pesquisa apontada acima reivindicam a existência de uma Filosofia africana, como o caso de Kwame Appiah, que mesmo sendo reconhecido como “filósofo africano”, nega que o pensamento filosófico ultrapasse as fronteiras do ocidente, mas admite a existência de uma gnose africana de ontologias regionais (SODRÉ, 2017). Afirma assim a existência de saberes/pensamentos importantes nas culturas africanas.

Também não devemos perder de vista, como nos alerta Sodré (2017), que tal perspectiva não é uma proposi o etnocêntrica e nem o reconhecimento de um lugar privilegiado do pensamento filosófico e nem a afirma o de uma “identidade negra essencial”, e sim a hipótese de um “pensamento sutil”, a ser decifrado em rela o as configura es humanas.

Devemos destacar que um *pensar nagô* resume em parte, porém não abarca a diversidade dos pensamentos afro-diaspóricos no Brasil, pois como visto no capítulo anterior, os nagôs ou iorubás, se constituem em uma diversidade de etnias e de longe representam todos os grupos africanos que foram escravizados e trazidos para as Américas. No entanto, como dito anteriormente, eles tiveram maior sucesso em deixar seu legado cultural, no sentido de terem sido o grupo trazido posteriormente pelo processo de escraviza o e diferentemente dos bantos, os nagôs encontraram uma distinta estrutura da colônia, que já possuíam seus centros urbanos melhor desenvolvidos, assim como a existência de redes de comunica o, como apresentado por Santos (2012).

Enquanto os africanos de origem Bantu, do Congo e de Angola, trazidos para o Brasil durante o duro período da conquista e do desbravamento da colônia, foram distribuídos pelas plantações, espalhados em pequenos grupos por um imenso território, principalmente no centro litorâneo, nos Estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo, Minas Gerais, numa época em que as comunicações eram difíceis, com os centros urbanos começando a nascer a duras penas, os de origem sudanesa, os *Jeje* do Daomé e os *Nagô*, chegados durante o último período da escravatura, foram concentrados nas zonas urbanas em pleno apogeu, nas regiões suburbanas ricas e desenvolvidas dos estados do Norte e do Nordeste, Bahia e Pernambuco, particularmente nas capitais desses estados, Salvador e Recife. (SANTOS, 2012, p.31-32)

Desta forma podemos trazer os saberes nagôs e outros saberes afro-diaspóricos ao encontro e ao embate dos saberes ocidentais, e claramente provocar encontros inusitados de orixás, voduns e caboclos com os saberes produzidos pela Museologia. Utilizando assim aportes de concepções de saberes filosóficos, epistêmicos e míticos de entidades nagôs, como - Exu, Orumilá, Oxalá e muitos outros, preponderantes nas religiões afro-diaspóricas, para posteriormente adentrarmos em conhecimentos de outras matrizes afro-diaspóricas ou indígenas, como a influência jeje na constituição do Tambor de Mina ou até das entidades e práticas indígenas, que se fundiram e integraram ao panteão afro-diaspórico, principalmente o contexto afro-amazônico, que neste trabalho nominamos como sendo de “encantarias amazônicas”.

Nos aprofundado no *pensar nagô*, Sodré (2017) nos mostra que a concepção grega de *Arkhé* pode ser a base desta junção de pensamentos filosóficos ocidentais com os africanos. Pois para os gregos o termo se caracteriza como uma busca pela *origem*, não sendo entendida como o começo e sim a atualidade manifestada como expansão, assim como no sentido aristotélico de princípio material das coisas. Sentida, como uma irradiação de corporeidade ativa, uma potência tal como a concepção de virtual de Pierre Lévy (2011), que é concebida pelos nagôs como o *axé*, que - “*É o sensível enquanto protodisposição originária do comum que engendra a unidade dos sentidos e a conversão analógica (não dialética) de uns nos outros, desvelando a conaturalidade ou o copertencimento entre corpo e mundo*” (SODRÉ, 2017, p.83).

Tal carácter se exemplifica individualmente em processos como os de doença e coletivamente em mitos, ritos, arte e aforismo. Lembramos que a diátese média da *Arkhé* não se constitui em um simples circuito de fala (escrita e oral) entre locutor e

ouvinte e sim em um discurso que abrange os vivos e os mortos, integrados em um processo que cruza os sujeitos enquanto “pessoas” e “não pessoas”. Fato que veremos mais à frente deste trabalho, na própria concepção de axé e nas religiões afro-amazônicas nas figuras dos encantados e dos voduns, além de alguns orixás apontados já nesta primeira parte do trabalho.

Para Sodré (2017) a *Arkhé* africana é ritualisticamente entendida pela palavra *axexê*, cerimônia que em decorrência da morte são reverenciados os ancestrais e as origens. Como no “(...) *poema laudatório (oriki) estatui: Mo juba (saúdo e venero) / Gbogbó àsèsé tinu ara (a todas as origens do corpo comum) / bibé bibé lo bi wa (nascimento do nascimento que traz a existência)*” (SODRÉ, 2017, p.89).

Logo o *axexê* se refere a origem de alguém e conseqüentemente se pode fazer uma analogia entre o grego e o nagô, pois “(...) *as próprias divindades (orixás) são Arkhai, isto é, princípios a serem cultuados como theos ou como epítetos divinos*” (SODRÉ, 2017, p.89). Princípio que é explicado como filosófico nas seguintes palavras do autor:

Esse princípio é propriamente filosófico (pois não se trata apenas de crença religiosa, mas *principalmente* de pensamento cosmológico e de ética, cuja terminologia é variável) como roupagem religiosa, ou seja, pertencente a uma *filosofia trágica*, que afirma o divino como uma faceta da vida, *mas sem teologia*. Nessa composição complexa - uma metade é claramente humana, a outra pertence à ordem do “suprarracional” ou do “divino” - reencontra-se a posição platônica (no *Banquete*) que faz a filosofia grega equivaler a *Amor*, ou seja, o humano diretamente relacionado a um *daimon* (Eros). A outra metade do pensamento nagô é constituída por *orixás* e ancestrais. (SODRÉ, 2017, 98p.)

Pensamentos que segundo o autor, constituem e se caracterizam em culturas que não separam o real cósmico do humano, onde a diátese filosófica é média e não ativa, isto é, “(...) *o processo verbal de pensamento perfaz-se no interior da pessoa, entendida em sua unidade com a comunidade, o que solicita o corpo, tanto individual quanto comunitário (a corporeidade) como âncora fundamental*” (SODRÉ, 2017, p.81), estabelecendo uma relação concreta entre seres humanos e natureza, por meio de uma recusa separativa do corpo e seu interior com o mundo.

Neste contexto, devemos destacar que a diáspora africana foi consequência de diversos conflitos étnicos e que muitos dos escravizados trazidos para o país eram indivíduos intelectualizados, como rainhas, príncipes, princesas e sacerdotes e que

trouxeram seus conhecimentos e concepções para um novo contexto geográfico, onde negociaram e resistiram, para manutenção de uma identidade ligada ao culto aos seus mortos, que não pode mais se identificar com o que foi deixado na África, por terem construído novas culturas híbridas, mas que toma a África como seu principal referencial cultural.

Desse ponto que adentramos na percepção mais específica dos nagôs, conhecida como **Exu**, um orixá crucial para uma percepção de mundo distinta da europeia. Processo que ao ser descrito por Sodré (2017) traz aportes no pensamento de Deleuze²², onde a ideia é um complexo de problemas (diferença e repetição) que se deparam com outras ideias, gerando zonas de obscuridade, uma movimentação, onde a ideia só existe pela comunicação:

(...) uma singular correspondência no modo como os nagôs conhecem um objeto, não apenas como um dado resultante de um desenvolvimento cerebral, mas como fruto da habilidade adquirida nas relações com o mundo, cercado-o de todos os lados possíveis, fazendo-o *circular* e buscando uma síntese capaz de fazer-se ou desfazer-se segundo as circunstâncias práticas em que se desenvolve o pensamento. O princípio dessa movimentação dá nome a uma entidade mítica (*Exu*), cujo o transporte de fala e noções não é entretanto, *dialético* (como no movimento das ideias descritos por Deleuze), por comportar a sustentação do conflito ou da contradição como uma espécie de *tertium datur* que não é superável. (SODRÉ, 2017, p.95)

Justamente esse princípio conhecido por Exu, que foi rapidamente introduzido pela fala de Muniz Sodré, que será nosso ponto de partida para reconhecimento dos saberes afro-diaspóricos, que estabeleceram bases para a concepção das religiões afro-diaspóricas como nas afro-amazônicas. Principalmente por este princípio ter forte influência em quase todos ou se não todos os segmentos afro-religiosos no Brasil. Sendo ele desenvolvido no subcapítulo seguinte, onde faremos uma aproximação da “Pedagogia das Encruzilhadas” ao universo museológico e museal.

Cabe por fim, mencionar a importância do corpo para os nagôs, que o vincula diretamente ao seu sagrado, que para Sodré (2015 e 2017) é uma vinculação de uma experiência de apreensão das raízes existenciais de uma contínua renovação, onde o vivido não é mais que um conjunto de virtualidades. Deste modo, o autor compreende que a concepção de sagrado diverge da religião, por implicar em um princípio de uma

²² Muniz Sodré se refere nesse trecho ao texto de Deleuze (2001) denominado “Empirismo e subjetividade – ensaio sobre a natureza humana segundo Hume”.

realidade, que proporciona um contato imediato com a divindade. Diferentemente, a religião é uma administração e um monopólio intelectualizado da fé monoteísta, que supera os transes emotivos e violentos do sagrado. Logo, a experiência sacra é definida pelo autor como mais corporal do que intelectual e mais somática do que psíquica. Fato melhor esclarecido no seguinte trecho:

No sistema nagô, a pessoa é constituída de uma parte material (*ara*, o corpo) e por uma parte imaterial (*emi*, respiração ou princípio vital). Um mito cosmológico atribui à lama enquanto protomateria a origem do corpo: A sua modelagem humana foi realizada por um princípio criador (*Orixanlá*, *Obatalá*), mas foi outro princípio de criação (*Olodumara*) lhe instilou o sopro da vida (*emi*), materializado na respiração. *Emi olojá ninu ara*, “a respiração é a rainha do corpo”, diz-se. O corpo compõe-se de duas partes inseparáveis, que são a cabeça (*orí*) e o suporte (*aperé*). O homem é indivíduo-corpo com elementos singulares e intransferíveis na cabeça, ligados ao seu destino pessoal. No suporte se guardam as forças mobilizadoras e asseguradoras da existência individual, que se diferencia e se desenvolve graças a um princípio cosmológico (*Exu*), alojado no próprio corpo do indivíduo (*Bara-aiê*), com o qual se confunde. *Exu* é ademais o intermediário entre os homens e os orixás, geralmente transportando as oferendas destinadas a apaziguá-los. (SODRÉ, 2017, p.117)

O corpo para os nagôs é um “objeto ativo” onde parte é concebida no espaço invisível (*orum*) e outra no visível (*aiê*), que são os dois planos de existência dos nagôs. O *orum* habitado pelas entidades sobrenaturais (Orixás), seres reais, mas destituídos de corpo, e o *aiê*, plano terreno habitado pelos seres humanos. Uma concepção de corpo que se difere da percepção grega, pois ele é mais complexo em sua essência, no sentido dele não ser apenas morada de entidades, como nas Musas, mas é um objeto de transição, de interlocução, de potencialização com o sagrado, de um mundo material com o imaterial/invisível, porém perceptual por meio do sagrado. Onde memória se configura com o próprio ser do corpo, em sua materialidades e em seus elementos constituintes.

Mencionamos que esse corpo se torna uma extensão dos lugares de manifestações das culturas instauradas pela diáspora africana, conforme apresentado por Sodré (1988). Lugares dos quais destacamos os **terreiros** como uma singularidade destas manifestações afro-diaspóricas, onde o corpo em plena cinestesia corporal é capaz de ligar passado cosmológico, desdobramentos do futuro e o mundo material com o espiritual. Não podemos deixar de mencionar que além dos ditos terreiros e dos próprios corpos, fazem parte deste processo as rodas de samba,

de jongo, de capoeira, ou espaços de diversas manifestações nominadas como populares de cunho profano e religioso, muitas vezes reconhecidas como manifestações folclóricas, como as cavalhadas, marujadas, os bumba meu boi e os boi-bumbás.

Desta percepção nos indagamos neste trabalho, que será possível que os Museus e a Museologia, enquanto instituição ocidentalizada possam se articular com estes corpos e estes lugares, se constituindo como terreiros, rodas ritualísticas onde perpassam todos esses saberes? Este é exatamente o desafio e o propósito que se encontra no cerne desta tese, que vem invocar primordialmente o saber nagô e o signo Exu e depois diversos outros saberes afro-diaspóricos que nos auxiliam nossas proposições.

Avançando nesta questão, com relação ao mundo do visível e invisível e se questionando sobre a existência do ser sem corpo, Muniz Sodré mencionou:

No pensamento nagô, os *orixás* são - filosoficamente - *princípios* cosmológicos que se atualizam liturgicamente como incorporais, corporalmente apropriados pelos iniciados, portanto, não são idealidades intelectuais, mas princípios que *acontecem* na dinâmica ritualística. A passagem do plano transcendental dos princípios à vivência empírica dos incorporais se dá pelos rituais e pelo transe. Mas os dois planos, embora diversos pelas facetas da visibilidade/invisibilidade, situam-se aqui mesmo e *não em outro lugar mirífico* (o após-a-morte dos cristãos e dos islamitas) onde o homem supostamente se encontraria com o seu criador. O mundo nagô, visível ou invisível, é o próprio Planeta Terra aqui e agora em sua diversidade geográfica e existencial. (SODRÉ, 2017, p. 121-122)

Isso é, um corpo humano permeável ao mundo histórico e ao cosmo mítico, onde a divisão entre consciente e inconsciente, o psiquismo do sujeito, possibilita uma modulação existencial humana, somática, para com o contato com as divindades ou com os ancestrais. Onde “(..) *origem e morte reencontram-se simbolicamente na experiência de deslocamento ritualístico dos corpos num espaço. (...) Por outro lado, a encarnação de um princípio cosmológico enseja a que se circunscrevam as relações com um “além” do natural humano*” (SODRÉ, 2017, p.122).

Este autor entende que os fenômenos de possessão filosoficamente se distanciam da concepção de “crises históricas” ou estados secundários da consciência em que se altera a experiência com o real e são entendidos como uma hiperexpressividade de natureza catártica, que é estimulada desde a infância e

que comportam a mediação de conflitos psíquicos individuais, como a comunicação com a dimensão suprarracional do grupo. Um aspecto que ainda é praticamente desconhecido e desvelado no universo dos museus ocidentais, que inclusive aprenderam a ignorar a voz advindas do mundo espiritual ou dos invisíveis, como a das pitonisas.

Fato que em nosso ponto de vista deixa um espaço faltante em uma percepção dos museus na contemporaneidade e que acreditamos ser o fato que os distancia de uma verdadeira percepção do sagrado de diversos grupos culturais subalternizados. Lembramos que existe uma forte conjugação destes com o mundo invisível ao invés de uma plena valoração material, que se afirmou ao longo da história do ocidente e da Museologia, que pouco tem a ver com a construção dos pensamentos científicos e seus domínios.

Um exemplo que consideramos análogo e bem distante da realidade aqui trabalhada, foi o processo descrito pelo antropólogo James Clifford (1997) quando foi chamado como consultor no Museu de Arte de Portland (Oregon) e precisou se relacionar com anciões de diversos clãs tlingit, para analisar uma coleção indígena da costa noroeste dos Estados Unidos, discutindo políticas de preservação e exibição deste acervo. Neste encontro destaca-se o inusitado, pois os anciões não corresponderam ao esperado pelos representantes profissionais do museu. Ao invés de fazerem descrições sobre os objetos, eles começaram a proferir cânticos e posteriormente realizaram narrativas, que se configuravam em um sentido mais contemporâneo do grupo, como reivindicações contra agências estatais.

Tal acontecimento segundo James Clifford teve uma dimensão cerimonial, pautada por intensas emoções, silêncios e risadas. Os tlinglit naquele processo estavam apresentando sua maneira de ver o mundo, através de suas relações hierárquicas e interétnicas, muito afetivas, que conjugavam suas narrativas cosmológicas com sua realidade atual. Onde os objetos não eram reconhecidos como obras de arte, porem reconhecidos como importantes, como documentos que legitimavam as narrativas proferidas, e que possuíam função secundária ao caráter constitutivo desta interação simbólica entre os anciões tlinglit com profissionais de museus. Questão semelhante foi apresentada por Priscila Faulhaber (1998) em seu livro "O lago dos espelhos", quando mostra mitos se interconectando com ativismos

culturais contemporâneos dos grupos índios na região do Tefé na Amazônia. A autora considera nesse processo:

A politização dos movimentos indígenas não significa, todavia, a abolição da fantasmagoria social que embebe os processos de dominação. Ao contrário, a mobilização indígena se alimenta desta maquinação de devaneios enraizada nas relações sociais da história da colonização. Isto engendra um reencantamento de suas práticas e a simbolização das relações sociais e dos próprios meios de conhecimento. (FAULHABER, 1998, p.188)

Nesta descrição de James Clifford (1997), percebemos o quanto o Museu de Arte de Portland estava em dissonância com as realidades e perspectivas dos tlinglit e que tais exposições e acervo, apesar de entendido como uma representação étnica deste grupo em seu contexto museal, não tinha nada a ver com eles, a não ser pelo reconhecimento e assimilação afetiva ou pelas meras descrições documentais/científicas vinculadas aos objetos museológicos em questão.

Retornando ao o pensamento nagô e as religiões afro-diaspóricas, nos aprofundaremos no conceito de *axé*, que se estrutura como uma potência que se estabelece como a base da compreensão de uma *Arkhé* africana. Sodré (2017) nos lembra que esta concepção é erroneamente traduzida como “poder”, mas que o conceito se aproxima da epistemologia dos bantos descrita por Placide Tempels (1959), através da conceituação de “força vital”. *Axé* seria o responsável por uma existência vigorosa, onde existe a compreensão que a divindade cultuada possui força em si mesma, assim como os ancestrais.

Para os bantos a noção transcendental do “ser” não se separa do atributo dinâmico, logo força e ser encontram-se diretamente relacionados a todos os seres - humanos, divindades, ancestrais, animais, plantas e vegetais – todos possuem essa caracterização de vigor. Também devemos entender que *axé*:

(...) é ao mesmo tempo individual e coletivo, mas também ao mesmo tempo pré-individual e impessoal. Há o *axé* dos deuses, dos elementos naturais, dos indivíduos vivos e dos ancestrais, portanto, há um múltiplo de intensidades que se organizam no campo da comunicação de um *comum*. Este é atravessado por um sincretismo de *afetos*, além de práticas de elaboração e absorção, imprescindíveis ao conhecimento iniciático. (SODRÉ, 2017, p.134)

Deste modo se pode receber o *axé* de diversas maneiras e formas, entre humanos em relação interpessoais, mas também pelos não-humanos, como das

entidades, sangue, frutos, ervas, oferendas e até palavras. Tomando o princípio de axé como uma forma de compreender e de vivenciar o mundo, que adentramos em algumas de suas circunscrições sociais, que se estabelece por meio das trocas interpessoais e até intersociais, que são a **festa**, a **música**, a **dança** e a **comida**. Assim como valores implícitos em aspectos como a **oralidade** (de onde vem a formação dos sentidos de nossa existência, principal meio de comunicação e compartilhamento de suas heranças), **circularidade** (presente nos ritos de socialização, sugere o movimento e a renovação, sem início nem fim, onde todas as pessoas podem se ver e trocar informação, faz alusão simbolicamente a cobra que morde seu próprio rabo), **corporeidade** (o corpo é um construtor de possibilidades de saberes, como está sendo discutido neste capítulo, um instrumento de percepção do mundo e logo da realidade, sendo ele um elemento de ligação entre o mundo invisível e o visível, o tangível e o intangível e o espiritual e o corpóreo), **musicalidade** (sem dúvida um dos valores que mais sustentam as culturas afro-diaspóricas, constituindo novas tradições como o samba, choro, o blues e o jazz, este é um meio de sociabilização que transmite energia do axé e do deleite, como está sendo discutido), **ludicidade** (se concretiza por meio da alegria e pela diversão e celebração da vida, os rituais das religiões afro-diaspóricas, por exemplo, se constituem em grandes celebrações) e **cooperatividade** (exalta o caráter de coletividade de cooperação, princípio tão presente em pequenos grupos sociais, mas deixado de lado no mundo capitalista), tão presente nas culturas africanas e afrodescendentes. Estes se baseiam nos princípios apresentados por Azoilda Loretto da Trindade (2005) em seu texto “Valores civilizatórios afro-brasileiros na Educação Infantil”.

Como relação a festa e a dança podemos destacar um mito descrito por Luiz Antonio Simas (2013), que fala sobre a origem da festa e a associa à criação dos tambores, como elemento gerador e significante deste processo cultural. Diz a lenda que Zambiapundo, equivalente a Obatalá dos nagôs, estava em uma tristeza profunda e pediu para que seus filhos, orixás, os ajudasse. Foi quando Zaze, equivalente a Xangô, dono do fogo, que imolou um carneiro e aqueceu sua pele no fogo e tornou um pedaço de tronco oco, onde esticou a pele do carneiro e inventou a ingoma - o tambor. Logo começou a percutir o instrumento e Aluvaiá, Exu, começou a gingar e dançar ao

som do tambor e depois os outros orixás fizeram o mesmo, criando assim a primeira festa²³.

A partir deste mito podemos entender a importância dos tambores e da festa a partir do pensamento afro-diaspórico, estando ele ligado a alegria, ou melhor a alacridade, como Sodré (2017) mencionou. Também não podemos deixar de lado a figura de Exu, que logo responde ao novo, criando a dança. Justamente nesse lugar de dança, música e confraternização que se institui o sagrado, onde se assenta a ideia de terreiro, de roda, de pertencimento.

Deste mito percebe-se que a festa e a dança são manifestações transformadoras do meio social humano, e que ela também porta e emana a energia vital do axé, assim como realiza trocas entre o mundo material como o imaterial. Cabe destacar que os tambores na concepção nagô (*rum*, *rumpi* e *lé*) são considerados entidades e carecem de cuidado assim como qualquer outra entidade, inclusive sendo alimentado como nos assentamentos dos orixás (LODY, 1992; 1998). Concepção similar à que vimos em terreiros de Umbanda, quando escutamos uma dirigente dizer que os tambores recebem “amanci” - banho de ervas - junto com os médiuns, porém nunca observamos tal ritual presencialmente.

Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2018) falam de uma gramática dos tambores, por estes contarem histórias que “(...) *conversam com as mulheres, homens e crianças, modelam condutas e ampliam os horizontes de mundo*”, pois os tambores “(...) *muitas vezes expressaram o que a palavra não podia dizer e contaram as histórias que os livros não poderiam contar e as línguas não poderiam exprimir*” (SIMAS & RUFINO, 2018, p.58). Os tambores desencadeiam processos complexos que implicam em uma alfabetização desta percussão e afirmam a existência de uma pedagogia do tambor, que se desenvolve pelos “(...) *silêncios das falas e da resposta dos corpos e fundamentada nas maneiras de ler o mundo sugeridas pelos ritmos primordiais*” (SIMAS & RUFINO, 2018, p.58).

O toque dos atabaques conversa com os seres humanos, pois cada toque guarda um discurso que passa uma mensagem determinada. Toque que se conjuga com a dança, criando um drama que revive o mítico e o atualiza em seu ato. Por

²³ Este mito é contado a partir da tradição dos candomblés de Angola, por isso se usa outros nomes ao invés dos orixás, vinculados aos nagôs. Como mencionado as duas tradições se mesclaram no Brasil e existem correspondências entre as entidades.

exemplo, o *igbin* (caramujo branco), toque de louvação do orixá Oxalufã, entidade anciã dotada de sabedoria e que baila vagarosamente e curvada, se caracteriza pela fala da lentidão, ao mesmo tempo que possui um desenvolvimento contínuo do ritmo; significando assim o peso da criação do mundo e da sabedoria, assim com o caramujo, que carrega sua casa sobre si e dá nome ao toque.

Deste processo temos uma infinidade de ritmos e toques que ligam a diferentes histórias, como: o *agueré* de Oxossi, que evoca a cadência e a astúcia do caçador; o *ilú* de Iansã, muito rápido, conhecido como quebra pratos e representa a agitação da senhora dos ventos e das tempestades; ou a vigorosidade do *alujá* de Xangô, que indica a força desse orixá; o *adarrum* de Ogum de ritmo contínuo, evocando o caráter marcial da entidade, dentre muitos outros (SIMAS & RUFINO, 2018). Logo, podemos dizer que o som, a percussão, é memória e em sentido amplo se estabelece como um conhecimento integrados de realidades entre mundos.

Com relação a música e sua significância na estrutura de um *pensar nagô* e de uma filosofia/episteme afro-diaspórica, Sodré mencionou:

Por isso, na constelação simbólica dos nagôs, a filosofia - em que a música é central como manifestação radical do *axé* - se expressa esteticamente, ancorada no sensível como fundamento da *Arkhé*. Poderia ser redundante afirmar que uma filosofia da música só pode ser uma filosofia do sensível. Não é, todavia, uma redundância frisar que, no domínio do sensível, a musicalidade nagô encontra-se com toda e qualquer outra música. A potência do *axé* afina-se com a sua energia polissêmica, cujos os elementos básicos (melodia, harmonia, ritmo, timbre, tessitura etc.) produzem matizes e matrizes de som, contempláveis pela imaginação e passíveis de absorção pelo corpo. As imagens sonoras são tanto auditivas quanto táteis. (SODRÉ, 2017, p.140)

Muniz Sodré (2017) ainda menciona que em algumas línguas africanas, como o *Kimeru* (falado em uma região do Quênia), a palavra música possui o mesmo sentido que dança e canto, estando simbolicamente e perceptualmente interligados. Desta forma ele acredita que a dança está ligada a um processo de vitalidade no contexto de reatualização dos saberes e do culto e simultaneamente a uma inscrição do corpo do indivíduo em um território, em um processo de realimentação da força cósmica, que reconhece como o poder de pertencimento à uma totalidade integrada.

Além disso, graças à intensificação dos movimentos do dançarino na festa - todo um complexo que abrange ação, voz, gestos, cânticos e afetos -, espaço e tempo tornam-se um único valor (o da

sacralização) e, assim, se tornam autônomos, passando a independender daquele que ocupa individualmente o espaço. (SODRÉ, 2017, p.142)

O autor prossegue também mencionando outros aspectos referentes à música:

Na experiência musical não são as coisas ou objetos que se revelam, mas o próprio *real* que se produz como originário. Como o *jazz*, o mundo reduz-se *eideticamente* ao sentido de algo *inobservável*, *apenas vivido como intuição*, embora na dimensão melancólica de uma sombra que torna inesgotável a experiência e aponta para o *absoluto* implícito na liberação das amarras à Terra (a alacridade), embora não certamente para um improvável *sujeito do saber absoluto*, como predicava a fenomenologia francesa, centrada na representação pela ficção do sujeito. (...) Na fenomenologia jazzística, desenha-se, a partir do incerto ou do inesgotável da experiência, apenas outra consciência, não pretensiosamente “absoluta”, mas *outra*. (SODRÉ, 2017, p.145-146)

Uma constituição em que a música se apresenta como real e virtual, no sentido de uma potência, que forma conjuntamente com a dança um jogo de linguagem que se instaura a partir do corpo, questão desenvolvida também por Sodré (1998) em “Samba o dono do corpo” e que também evoca a figura simbólica de Exu, que será melhor desenvolvida no próximo subcapítulo.

Deste *axé* oriundo da dança, da música e conseqüentemente da festa, Sodré (2017) nos mostra por fim que a alacridade (*ay * em iorubá)   uma potência que não se pode deixar de lado no pensamento nagô. Conseqüentemente, na concep o de mundo do saber afro-diaspórico, a alacridade   antitética ao que reconhecemos como uma crença no amor universal e humano cristão. Ela é parte de um modo fundamental da *Arkh * nagô, que representa um afeto que não é circunstancial e sim um regime concreto e estável de relacionamento com o real.

Por isso, não existe propriamente o *sujeito* da alegria. H , sim, o sujeito da emo o, o objeto da sensa o, até mesmo o sujeito de um sentimento, mas *alegria   regência*, algo que possibilita experiências e sujeitos. Até mesmo o sofrimento pode integrar essa regência, na medida em que se admita a aceita o da vida em sua totalidade, “sem nada dele reviver ou suprimir”, como sublinha Nietzsche. Para este, é fácil entender: “O problema é o sentido do sofrimento, isto é, se ele tem um sentido cristão ou um sentido trágico. No primeiro caso, ele deve ser o caminho que leva a uma existência santificada; no segundo caso, a existência é considerada como *suficientemente*

santificada para justificar a monstrosidade do sofrimento”²⁴. (SODRÉ, 2017, p.151)

Desta forma podemos entender que alacridade transcende a concepção do querer ser feliz, por corresponder uma pulsão desatrelada do ressentimento e da culpa, onde o indivíduo se sente pleno e uno com o real, vivenciando a alacridade de uma maneira livre. Logo, os valores africanos presentes nas religiões afro-diaspóricas podem se estruturar como uma base para se repensar a Museologia e os Museus. Fato que desenvolveremos nos capítulos seguintes, buscando novas formas de se pensar os aspectos museológicos e patrimoniais, assim como as instituições museais, traçando um panorama do que já existe e o que pode ser estruturado a partir destes entendimentos e compreensões de mundo.

2.1 Exu e a Museologia das Encruzilhadas

Alguma coisa já foi falada sobre Exu ao longo deste trabalho, mas para melhor desenvolvimento do que pretendemos apresentar aqui, que é uma recontextualização ou uma adaptação da “Pedagogia das encruzilhadas” desenvolvida por Luiz Rufino (2017; 2019) com o que estamos denominando neste subtítulo de uma “Museologia das Encruzilhadas”, em uma tentativa de apontar possibilidades de descolonizar os museus, buscando novas possibilidades de ações e interpretações, assim como o signo Exu.

Como vimos Exu é em aspectos gerais uma simbologia muito forte, um signo arquetípico presente nas religiões afro-diaspóricas e sem dúvida se faz presente amplamente em diversos contextos afro-diaspóricos pelo mundo. Mesmo nos cultos de origem banto e jeje no Brasil, como muitas das Umbandas, como vimos anteriormente - a sua representação se tornou algo crucial e praticamente indispensável nestes contextos culturais. Como no Tambor de Mina, que acabou por abrigar estas entidades em sua liturgia, em decorrência de sua hibridização com a Umbanda e os Candomblés, ou até encontramos sua representação na figura controversa e temida

²⁴ A citação entre aspas, dentro desta citação de Sodré se refere a Nietzsche em Fragmentos Póstumos 14, tomo XIV, p.69.

de Léguas Boji Buá, patriarca da família do Codó²⁵, dentre outros encantados que apontaremos mais a frente.

Desta entidade, ou entidades, denominadas de Exus, devem ser entendidas por dois tipos e hierarquias de representações. A primeira é a de Exu como orixá ou como vodum Léguas (ou também denominado de Eleguá ou Bará), dentre outras nomações, entidade que faz parte do panteão mais alto das entidades dos cultos afro-diaspóricos, do qual muito já foi falado e muito mais será explanado neste trabalho.

Destaco também que a Pedagogia das Encruzilhadas se apoia principalmente na manifestação simbólica deste orixá nagô, entendendo-o como um signo cultural que perpassa diferentes manifestações culturais estabelecidas na diáspora africana. No entanto, não podemos deixar de lado um grupo de entidades que também são denominadas de exus, que são sua manifestação como “caboclos”²⁶ ou entidades que trabalham na esquerda, com os ditos “trabalhos pesados” de “descarrego” e de “magia negra”²⁷. Nos referiremos assim aos também nominados **Compadres**²⁸ e **Pombagiras**²⁹, representações masculinas e femininas destas entidades. Cabe mencionar que os Compadres e Pombagiras são normalmente chamados de **catiços** pelos praticantes dos Candomblés, como já mencionado, e também são chamados de **guardiões** ou **protetores** por praticantes das Umbandas.

Os Compadres são os exus masculinos, mas o termo pode ser usado muitas vezes abrangendo tanto as suas representações femininas e masculinas. Dentre as entidades masculinas, destacamos algumas nomações como de Exu Tranca-Rua,

²⁵ Essa entidade será melhor apresentada em capítulos seguintes.

²⁶ O termo é utilizado aqui em um sentido comparativo com outras entidades afro-diaspóricas das ditas Umbandas. Sendo essas entidades normalmente identificadas como espíritos desencarnados e não como encantados. Nota-se que no Tambor de Mina, onde existe uma ampla generalização do termo caboclo, os exus (Compadres e Pombagiras) podem ser denominados de caboclos.

²⁷ Nota-se que essas entidades estão sendo referida pela palavra exu em letra minúscula como um critério de diferenciação textual, deixando mais claro, quando estivermos nos referindo diretamente a esta categoria de entidades.

²⁸ O termo aparece em muitos terreiros de Umbanda, que mencionam a palavra compadre como sinônimo de exu, o que em nossa percepção é uma espécie de mascaramento da palavra devido as sanções sociais, que vão do respeito, medo ao preconceito.

²⁹ Os termos são utilizados em terreiros para se reportar a essas entidades, mas são mais comumente denominados de exus. A utilização dos dois termos é exaltada no sentido de não haver confusão, quando nos referirmos a essas categorias distintas de entidades – Compadres, exus masculinos e Pombagiras, exus femininos.

Exu Marabô, Exu Caveira, Exu Capa Preta, Exu Morcego, Exu Veludo, dentre muitos outros. Estas entidades são consideradas, principalmente com base na Umbanda, como espíritos desencarnados, que tiveram experiências de vida sofrida ou atitudes ruins (fizeram o mal, conforme os padrões cristãos) e que hoje auxiliam a evolução espiritual das pessoas, assim como na proteção dos terreiros e dos indivíduos. Em muitos cultos de Candomblés, os ditos catiços, são uma espécie de servos dos orixás, inclusive existindo ligações específicas entre eles e muitas das vezes sua manifestação acaba se confundindo com a do próprio orixá. Por exemplo, Exu Marabô está diretamente ligado ao Orixá Xangô.

Essa são entidades normalmente muito temidas, principalmente por terem sido fortemente sincretizadas com aspectos do diabo cristão e sua representação muitas vezes aparecem simbolicamente atrelada a esse aspecto, como pele avermelhada, presença de rabo e chifre, assim como atributos como tridentes, caixões, cruzes (remetendo a cemitérios e cruzeiros das almas) e até foices. Percebemos, por exemplo, em alguns terreiros pontos cantados que associam essa entidade ao diabo:

É hora do satã
É boa noite exu (bis)

Exu que tem duas cabeças
Ele traz sua banda com fé
Uma é satanás do inferno
A outra é Jesus de Nazaré

Logo, o imaginário popular destas entidades é associado a algo temido e a trabalhos espirituais que fazem o mal. Aspecto que inclusive é valorizado por muitos praticantes das religiões afro-diaspóricas, no sentido de lhes atribuírem um prestígio simbólico e financeiro. No entanto, a grande maioria dos praticantes das religiões afro-diaspóricas tentam desconstruir essa representação negativa e mostrar que estas entidades possuem funções específicas e não são entidades vinculadas às atividades de maldade. Os praticantes das religiões afro-diaspóricas costumam mencionar que estes são espíritos que mudaram de atitude, mas que ainda estão pagando por seus pecados, trabalhando para o bem e a evolução da humanidade, responsáveis pela proteção dos terreiros impedindo que espíritos e entidades ruins entrem. Neste caso, são denominados também de **exus batizados** por muitos umbandistas.

Ainda com relação as entidades nominadas como exus podemos dizer que elas são as representações de Exu mais significativas no universo social brasileiro e dos

praticantes das religiões afro-diaspóricas, que normalmente tem mais contato e conhecimento sobre elas do que Exu como orixá ou como o vodum Légba.

Devemos destacar neste contexto, que o próprio termo **Compadre**, se estabelece como uma simbologia distinta da concepção de medo, remetendo a uma espécie de afiliação e familiaridade com os seus seguidores e um aspecto de proteção e auxílio, vinculado a uma concepção de apadrinhamento. Não é raro, por exemplo, em batizados realizados nas Umbandas a existência de padrinhos espirituais e muitos deles são os exus, como Tranca-rua e o malandro Zé Pilintra.

Teoricamente devemos destacar que o termo **Compadre** está vinculado a relação de **compadrio**, que Maria Sylvia de Carvalho Franco (1997) desenvolveu em seu trabalho, se referindo ao compadrio interclasse. A autora no entendimento do termo, fala das relações dos “homens livres e pobres” em um processo de ajustamento entre os grupos dominantes e dominados, no qual se entrelaçam duas faces constitutivas da sociedade – uma que tende se ordenar conforme ligações de interesses e outra por via de associações morais. Dois princípios opostos que cosntroem assimetrias de poder, circunscritas pelo mais forte e que reforça a submissão do mais fraco.

No caso de exu, o compadrio envolve a espiritualidade, a imaterialidade e o simbólico. Na qual, obviamente a submissão ao mais forte está posta no imaginário dos praticantes das religiões afro-diaspóricas, que é obviamente a entidade em todas as suas ascepções simbólicas, como aqui apresentado. Aparecendo nesta estrutura a dualidade que foi posta a Exu no mundo ocidental judaico cristão, como uma entidade que trabalha para o bem e para o mal (normalmente entedida pelos não praticantes como uma entidade maléfica, vide seu sincretismo com o diabo). Logo, agradar e reverenciar esta entidade pode ser entendido como uma forma de proteção, do reconhecimento do seu apadrinhado, gerando o livramento de suas artimanhas e do seu lado maléfico, que estaria se dispondo, se apresentando, à seus inimigos ou aqueles que não cumpriram com as suas obrigações para com estas entidades. Nesse contexto cultural, não é à toa que se canta no inicio dos ritos, pedindo proteção de Exu ou pedindo que ele não atrapalhe os rituais, onde lhe oferecem comida ou outros rituais simbólicos. Também é comum escutarmos os praticantes das religiões afro-

diaspóricas mencionam a frase, “quem anda comigo nunca dorme”, uma referência direta ao compadrinamento, proteção, de Exu e dos exus.

Neste contexto, podemos destacar Douglas Texeira Monteiro (1974), que enfoca circunstâncias da “crise do compadrio interclasse”, entendendo-a como a formação de alianças, como relações que interligam um determinado grupo a outros de natureza semelhante, que se conectam por fundações de bases “metafísicas”, de base “mística” ou de “substância comum”, que define como, “relações de incorporação”. Neste sentido, que Priscila Faulhaber (1987), afirmou, com base neste autor:

No caso do compadrio interclasse, dada a “incompatibilidade da coexistência de uma consciência niveladora e de uma subordinação de base econômica”, surgiria a crise e a “tentativa de superação desta contradição, através do lançamento das bases de uma aliança e da criação de um novo ‘nós’ onde a substância seria dada por uma consciência niveladora que busca seus fundamentos em vínculos de natureza místicas. (FAULHABER, 1987, p.225)

No caso em questão, por esse compadrio já ser posto diretamente com um fator de “natureza mística” o agente nivelador se coloca em um processo mais fraternal, que não busca uma nivelção do sujeito, mas que em nossa concepção lhe atribui uma autonomia decisiva, que se circunscreve a partir da coragem e dos atos do poder fazer, do poder se fazer presente, do poder se reestruturar em um sistema de compadrio já interposto colonialmente. Possibilitando a reaveriguação destas relações sociais hierárquicas, que se justapõe de cima para baixo. Nesse sentido, o “subalterno”, como definido por Spivak (2010), simbolicamente e misticamente pode se compadrinhar com Exu, para conseguir emergir como sujeito social, mesmo que esse exercício apenas perpassa a sua imaginação ou fé, ele portencializa o sujeito em seu ato de ser e de ser-no-mundo. Dando forças, por exemplo, para encarar processos interpostos pela colonialidade, dentre outros.

Devemos lembrar, que no terreiros de Umbanda e de Tambor de Mina no Pará, escutamos os afro-religiosos falarem que Tranca-Rua foi o algoz de São Bartolomeu (santo sincretizado com o orixá Oxumaré), logo a grande festividade para os exus em terras paraenses acontece no dia 24 de agosto, dia em que os católicos louvam este

santo, em decorrência ao dia da sua morte. No entanto, esta data remete também, historicamente, o Massacre de São Bartolomeu. Episódio histórico onde ocorre diversas mortes de huguenotes por católicos no ano de 1572, logo Tranca-Rua, também é entendido como o líder desse massacre. Além deste fato, existem muitos pontos que de uma forma geral contam a trajetória dessas entidades, como a de Tranca-Rua, que menciona que ele foi um padre.

Foi por amor ele morreu numa capela
Sua batina foi lavada com dendê (bis)
 As santas almas lhe levaram pra energia da calunga
 Ele é exu alaroiê
Alaroiê amojubá...
O da capela da calunga (bis)
 Ele morreu de amor...
 Para virar seu Tranca-Rua

As figuras das **Pombagiras** se assemelham a dos Compadres no sentido de uma representação da marginalidade, mas sua condição de mulheres faz com que elas estejam ocupando um outro lugar simbólico, distinto, sendo elas entendidas como mulheres de rua, bruxas, prostitutas, cafetinas e ciganas. Estando muito voltadas para fazer feitiços de amor, possuem uma representação altamente sensualizada, muitas vezes sendo representadas em imagens desnudas, com seios de fora, e em posições sensuais. Sua beleza é tida como algo excepcional e inquestionável. Dentre seus nomes temos Maria Padilha, Maria Mulambo, Rosa Caveira, Dona Sete Encruzilhadas, Pombagira Rainha, Pombagira Menina, Pombagira Cigana, dentre muitas outras.

Dentre estas **Pombagiras** citadas, podemos destacar as narrativas históricas da origem simbólica de **Maria Padilha** com **Doña Maria de Padilha** amante de um rei de Castela segundo Marlyse Meyer (1991). A história mítica desta entidade está associada a um romance medieval, muito similar a história da ópera **Carmen** de Bizet, que conta a história de uma cigana por quem o rei da Espanha se apaixona. As narrativas míticas normalmente mencionam que ela teria matado a rainha, por meio de feitiços para tomar o lugar dela.

Com relação a história mítica de outra pombagira, Maria Mulambo, por meio das narrativas dos pontos cantados, parece ter sido uma rainha que largou tudo para viver na rua e em outras narrativas cantadas, aparece como o grande amor de Tranca-Rua, no caso um padre, sendo ela uma bruxa condenada pela inquisição, por quem ele se apaixonou.

Mulambo, rainha divina
 A deusa encantada
 Ela tem no seu gongá a segurança
 A sua estrada é marcada
 Caminhou em tapete de flores
 E nem sequer se importou
 Ela deixou os seus súditos chorando
 E foi viver no mundo da perdição
Ela é rainha! Ela é mulher! (bis)
 Pedacinho de Mulambo
 Para quem tem fé

O povo queria matar uma mulher
O padre não concordou, ele rezou com muita fé (bis)
 Ele era pecador e na fogueira queimou junto
 Foi parar lá no inferno aquele casal de defunto
 Ela se juntou as cinzas e gargalhou a luz da lua
 A mulher virou Mulambo e o padre seu Tranca-Rua
Foi condenada pela lei da inquisição
Para ser queimada viva sexta feira da paixão (bis)
Padre rezava o povo acompanhava
E quanto mais o fogo ardia ela dava gargalhada (bis)
Ô quanto sangue derramado...
Ô luar...
Em cima do frio chão...
Ô luar... (bis)
Aonde mora Tranca-Rua
Luar...Luar...
É morador do meu portão (bis)

Também não podemos deixar de comentar, que existe uma linha de entidades agregadas aos Compadres, que são os **Malandros**, compostas de entidades que se remetem ao período da dita malandragem, sendo eles malandros e malandras, vagabundos, golpistas, capoeiristas, sambistas, prostitutas da área do cais, ou do centro de capitais, principalmente Rio de Janeiro, indivíduos que tentavam uma vida fácil por meio do jogo, de pequenos golpes e contrabandos.

As entidades mais significativas da malandragem é Zé Pilintra, aparentemente um espírito que teve sua origem no culto do Catimbó e da Jurema, onde é reconhecido como mestre, mas que se “cariocou”, virando o maior e mais temido malandro da Lapa. Já ouvimos falar no Pará, onde seu Zé Pelintra toma ambas as feições, de mestre juremeiro (vindo da cidade encantada de Alhandra) e de malandro, que ele era um nordestino (pernambucano, alagoano ou cearense), que apreendeu a ser curador no Nordeste, quando adquiriu conhecimento das ervas e remédios naturais, mas que ele teria ido para o Rio de Janeiro, morar no morro de Santa Tereza ou Falete, onde

continuou seu ofício, mas que foi nessa ocasião que se tornou malandro, muito mulhengo e que gostava de ganhar a vida com o jogo e passou a vestir paletó branco. Um ponto que remete esta história, o menciona como alagoano ou como tendo vivido nesse estado.

Ô... Zé...
 Quando vir de Alagoas
 Toma cuidado como balanço da canoa (bis)
 Ô... Zé...
Faça tudo que quiser
Só não maltrate o coração dessa mulher (bis)

Outra entidade da malandragem é Maria Navalha, que muitas vezes é mencionada como a mulher favorita de Zé Pelintra, em outras como mulher macho que brigava e ganhava lutas com homens, considerada muito perigosa e habilidosa com as navalhas, por isso seu nome. Algumas vezes a vimos com uma postura homossexual, principalmente no Pará, onde já vimos ela se manifestar com aspectos lésbicos, se aproximando e cantando mulheres como se fosse um malandro.

Cabe destacar que no Pará, Maria Navalha não é a mulher favorita de Zé Pelintra, sendo seu par Dona Rosa Malandra, que se apresenta como uma cafetina, dona de cabaré. Devemos mencionar que muitos Malandros que se apresentam nessa região, desconhecemos na região sudeste, como Maria Jovina, Jorge Malandro e Antônio Malandro e muitos encantados se associaram a este grupo de entidades, como Zé Raimundo, Sibamba, Corre Beirada, Chica Baiana, dentre outros, além de Lampião e Maria Bonita, hoje estando mais associado a gira de baianos em alguns terreiros de Umbanda. Cabe destacar que o estado da Bahia, além do Rio de Janeiro, também é mencionado como um lugar da malandragem.

Mas ela é malandra sim
 Ela é pistoleira na Bahia
 Rosa Malandra nunca perdeu a fé
 Foi morta e fuzilada na porta do cabaré³⁰

Para entendemos que essa ampla representatividade de Exu, devemos nos ater as palavras de Rufino (2017) ao mencionar a que Exu ou exus a Pedagogia das Encruzilhadas está se referindo:

³⁰ Esse ponto é cantado para diversos malandros, não sendo exclusivo de Rosa Malando.

Assim, se me perguntarem de qual Exu eu falo, eu digo que “falo ao mesmo tempo de todos e de somente um!” As categorias bastante utilizadas para expressar a manifestação do signo Exu nos diferentes ritos culturais afro-brasileiros nos servem para pensarmos as interpretações que cada grupo, em seus respectivos ritos, faz de um princípio que é único. A base da minha reflexão, portanto, são os princípios exusíacos: linguagem, comunicação, movimento, possibilidade, ambivalência, inacabamento, imprevisibilidade, transgressão, corpo e dinamismo. Dessa forma, partindo dos princípios explicativos de mundo assentados no signo Exu, todas as interpretações são bem-vindas, uma vez que a multiplicidade se vincula ao seu princípio de dono da encruzilhada, onde os caminhos são possibilidades. (RUFINO, 2017, p.133)

Retomando a percepção de Exu como orixá e apresentar um pouco da sua dissonância com o mundo ocidental, pautado no produtivismo capitalista, temos uma história que Luiz Antonio Simas (2013) nos narra em seu livro “Pedrinhas Miudinhas”. Conta que um mercador foi consultar o oráculo de Ifá (Orumilá) no mercado de Oyó, para saber o que seria a melhor coisa para fazer nas horas vagas, já que queria muito aproveitar seus raros momentos de lazer. O jogo oracular respondeu que Exu é quem teria a resposta para essa pergunta. Consequentemente, o mercador foi ao encontro de Exu, lhe oferecendo um galo, *marafó*³¹ e um pouco de tabaco, para lhe fazer a pergunta.

- Exu, o que devo fazer nas poucas horas vagas que tenho?
 - Passe a trabalhar nas horas vagas.
 - Mas Exu, eu trabalho tanto! Orummilá não pode estar falando sério quando diz que você tem a resposta para minha dúvida. Eu vim saber como aproveitar as horas vagas e você me diz para trabalhar... Não devo ter tempo para ouvir música, recitar poemas, conversar com os meus filhos, bater tambor, louvar os deuses, amar as mulheres e beber com os companheiros do mercado?
 - Claro que deve. A maior parte do tempo.
 - Como?
 - Passe a fazer isso nas horas que você costuma trabalhar e trabalhe apenas nas horas que hoje são vagas. Foi isso que eu disse. Não entendeu, meu bom?
- E então Exu gargalhou, pegou o bernal, guardou a flauta e voltou para a esquina. (SIMAS, 2013, p. 69-70)

Como comentado pelo próprio Simas (2013) o conselho de Exu soa como um despropósito com relação a lógica do sistema mundo em que estamos imersos, destoando de uma sociedade ávida pelo consumo, pois somos uma sociedade do

³¹ O mesmo que cachaça ou bebida alcoólica de uma forma geral.

desejo de consumo, como mencionado pelo autor, trabalhando de forma alucinada para constantemente saciar nossos desejos.

Devemos lembrar que por mais que os museus neguem essa lógica, inclusive, ironicamente, se afirmam com **instituições sem fins lucrativos**, estão fortemente imersos nesse padrão capitalista. Principalmente pelos museus se autoproferirem como detentor do conhecimento³² vigente. Exemplo disso nos fica claro com a intenção de obrigatoriedade do aprendizado durante uma visita museal. Onde se deve ficar em silêncio, ler todos os textos e sair com algum conhecimento técnico a qual foi direcionado pelos idealizadores das concepções expográficas, pois esse ponto de vista está atrelada ao pretense domínio de algum capital cultural. Realidade presente nos museus que ofuscam a possibilidade de experiências e vivências mais sensíveis, e que estejam em sintonia com a fluidez e a satisfação das experiências que podem ser vividas nestes locais.

Me recordo, quando trabalhei na mediação da exposição sobre Charles Darwin no Museu Histórico Nacional no Rio de Janeiro, recebi um grupo escolar e fiquei extremamente chocado ao perceber que alguns alunos estavam ali como forma de punição da professora por serem bagunceiros. Uma lógica que de longe passaria na minha cabeça, pois sempre seria o primeiro a querer vivenciar uma experiência distinta do meu cotidiano, principalmente em espaços museais. Desta forma, ficou claro para mim, que para aqueles alunos castigados com a visita ao museu, aquele espaço era um local de tortura, de tolhimento, e não de fruição e de realização de possibilidades.

Esta discussão sobre Exu que permeia e inicia a nossa percepção de transposição ou adequação da “Pedagogia das Encruzilhadas” para a “Museologia das Encruzilhadas”. Sendo que primeiramente devemos entender um pouco mais sobre o Exu e suas simbologias culturais e epistêmicas.

Exu é uma entidade controversa e das controvérsias, não é à toa que ele se manifeste na maioria das religiões afro-diaspóricas por meio dos Compadres, como vimos, seres simbolicamente marginalizados. Lembremos que Exu, além de ser sincretizado com o diabo também o é com Santo Antônio, o casamenteiro, e São Miguel Arcanjo, o anjo que expulsou satã do céu. Ele é uma força de rompimento, por

³² Conforme o conceito de capital cultural de Pierre Bourdieu.

ser o movimento, o responsável pela comunicação, dono de todos os caminhos, dono do corpo e da sexualidade e consequentemente do erotismo e da sensualidade.

Uma de suas principais simbologias é um falo de tamanho desproporcional. Apesar desta forte simbologia, na própria África existem representações femininas de Exu e que também existem narrativas que falam que ele tem uma esposa, nominada de **Agberu**, que o auxilia a pegar suas oferendas (CARVALHO, 2016). Nesse sentido representativo de gênero, que Juana Elbein dos Santos (2012) mencionou a natureza dual de Exu, sendo ele representante simbólico de uma ancestralidade feminina e masculina:

De fato, *Èsu* não só está relacionado com os ancestrais femininos e masculinos e com suas representações coletivas, mas ele também é um elemento constitutivo, a realidade o *elemento dinâmico*, não só de todos os seres sobrenaturais, como também de tudo o que existe. Nesse sentido, como *Olórum*, a entidade suprema protomateria do universo, *Èsu* não pode ser isolado ou classificado em nenhuma categoria. É um princípio e, como o *àse* que ele representa e transporta, participa forçosamente de tudo. Princípio dinâmico e de expansão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria. Segundo as próprias palavras de *Ifá*, “cada um tem seu próprio *Èsu* e seu próprio *Olórun*, em seu corpo” ou “cada ser humano tem seu *Èsu* individual, cada cidade, cada casa (linhagem), cada entidade, cada coisa e cada ser tem seu próprio *Èsu*”, e mais, “se alguém não tivesse seu *Èsu* em seu corpo, *não poderia existir*, não saberia que estava vivo, porque é compulsório que cada um tenha seu *Èsu* individual”. Assim como *Olórum* representa o princípio da existência genérica, *Èsu* é o princípio da existência diferenciada em consequência de sua função de elemento dinâmico que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar. (SANTOS, 2012, p.140-141)

Deste trecho vemos que a autora entende que Exu vai muito além de uma representação da sexualidade humana e que ele está ligado ao movimento do mundo, às transformações cósmicas. Fazendo uma analogia com ressalvas com conhecimentos da Astronomia - Exu não é o criador do universo, nem a sua criação, entendida a partir do Big Bang, ele é a dinâmica de transmutação, ele estaria ligado a realidade do tempo e do espaço, que surgiram pós singularidade, que criaram as concepções, as leis físicas que reinam sobre a matéria. Essa seria uma atribuição e uma menção a concepção de **Yangí**, que será apresentado mais à frente.

Trazemos aqui outro conto referente a Exu que nos mostra que ele está sempre posto em um lugar que provoque instabilidade ao sistema no sentido das

potencialidades. O conto relata como Exu se tornou dono das encruzilhadas e dos caminhos, princípio exusíacos denominado de **Obá Oritá Metá** – rei da encruzilhada de três caminhos.

Este conto diz que Exu não tinha riquezas e que vagabundeava pelo mundo sem paradeiro, até que passou a ir à casa de Oxalá todos os dias. Exu acabou ficando na casa de Oxalá por 16 anos, observando tudo e aprendendo. Aprendeu a modelar as mãos, os pés, a boca, os olhos, o pênis dos homens e a vagina das mulheres. Até que um dia Oxalá mandou Exu ficar na encruzilhada perto de sua casa e não deixar passar quem não trouxesse oferendas. Então Exu passou a coletar os *ebós*³³ para Oxalá, que decidiu recompensá-lo. Pois todos que fossem te visitar teriam que levar algo também para Exu. Então Exu ganhou uma profissão e fez sua casa na encruzilhada. (PRANDI, 2001)

Deste mito que passamos a entender como Exu se tornou o dono das encruzilhadas, dos caminhos e também guardião dos terreiros. Logo entendemos assim com Luiz Rufino que:

A encruzilhada é o principal conceito que fia e ata os pontos deste trabalho. A noção assente nas potências do orixá Exu transborda os limites de um mundo balizado em dicotomias. A tara por uma composição binária, que ordena toda e qualquer forma de existência, não dá conta da problemática dos seres paridos no *entre*. A dupla consciência, a existência pendular, a condição vacilante do ser é, a princípio, o efeito daquilo que se expressa a partir do fenômeno do *cruzo*. Assim, ato e provocação: aquilo que agenda colonial buscou reproduzir como um sistema de controle da vida, a partir de uma ordem pautada nos binarismos, acarretando a redução das complexidades imprevisibilidades e impossibilidades, é fragilmente salientado por uma leitura a partir da gramática poética das encruzilhadas. (RUFINO, 2017, p.40)

Devemos ressaltar que a Museologia possui uma afinidade estrutural como as encruzilhadas se nos remetermos a sua construção como área do conhecimento. Conforme apontamento de Bruno C. Brulon Soares (2012) a Museologia está perto de uma epistemologia do impreciso, que se caracteriza por meio de conceitos de fluídos ou imprecisos (*fuzzy concepts*) de Abraham Moles (1995). Sendo ela uma “ciência do impreciso” que tentam saber como o *ser* pensa imediatamente, sem recorrer à “força opressora do raciocínio”, uma liberdade, que se constitui com o risco permanente do

³³ Oferendas com intuito de potencializar energias. A palavra também se refere a alguns rituais, com oferendas e banhos ritualísticos de comidas e ervas.

erro. Logo, entende-se que a razão não dá conta da totalidade devido à complexidade humana. No entanto, o autor fala sobre fronteiras entre ciências e nós estamos ampliando esse entendimento para fronteiras entre diferentes culturas, epistemes e distintos lugares/territórios³⁴. Desta forma, diferentes formas de ver o mundo, como apresentado anteriormente com o “Pensar Nagô” de Muniz Sodré. Nesse sentido Bruno C. Brulon Soares mencionou:

(...) Para uma ciência que já entende o humano como ser em movimento, o Museu é, com efeito, aquilo que fazemos dele, e, portanto, é em si um ato inacabado. E aqui o pensar sobre as coisas, atos e museus, é muito mais do que possuí-los no desenho das pesadas linhas das definições (...) As coisas são o que fazemos delas. Por vezes caracterizadas como verbos em vez de substantivos, elas funcionam como nossos reflexos; elas são nossos usos, pensamentos, atos e conceitos. (SOARES, 2012, p.58-57)

Soares (2012) aponta para o entendimento que os fundamentos ontológicos da Museologia estejam intrinsecamente ligados a percepção das diferentes realidades sociais, pois diferentes modelos do real são expressos por diferentes sociedades e corresponderiam para diferentes modelos de museus. Além de se ter a certeza, que cada Museu será diferente para cada indivíduo, pois o real, ou a construção de nossas realidades, encontram-se dentro de nós mesmos. Sendo nossa relação com o real fluídica, infinita e múltipla e a Museologia uma área que se caracteriza por um processo de tentativa de caracterização do real, o que a torna uma Ciência Humana.

Caracterização acadêmica que em nosso ponto, nos leva a trabalhar o Museu como um processo fenomenológico do social/cultural humano, mesmo reconhecendo a amplitude conceitual das possibilidades desta proposição. Cabe aqui elucidar que essa concepção surgiu nos primórdios da Museologia, entendida como área de sistematização do conhecimento, quando foi colocado em voga seu caráter prático e decorrência de uma estruturação teórica acadêmica. Fato que a separou drasticamente da concepção dos **Museum Studies** e da **Ciência da Informação**, como área mãe ou guarda-chuva da Museologia, pois a proposição a coloca em uma concepção de autonomia acadêmica de pensamento. Indicando a existência de um objeto de estudo distinto para a Museologia, aspecto que foi amplamente discutido pelo Comitê de Museologia do ICOM, o ICOFOM.

³⁴ Discussão que realizaremos mais a frente, quando trabalharmos o conceito de Terreiros.

Na história da Museologia como disciplina, devemos entender que a base para a compreensão deste processo foi gerado pela percepção da Museologia como uma área do conhecimento autônoma, e foi Z. Stránský quem rompeu com a ideia de que museu era a instituição base para os estudos da Museologia, propondo a existência de um objeto de estudo específico. Fato que vemos fortemente presente nas discussões dos dois volumes do *Museological Working Papers* (MuWoP). Stránský se refere, neste contexto, que “museologia”, “museografia”, “teoria dos museus”, “museístico” são terminologias que se caracterizam pela compreensão do Museu como fenômeno. Logo, para Stránský o objeto de estudo da Museologia não seria o Museu e sim a musealidade, que era entendido como o estabelecimento de uma relação específica entre o ser humano e a realidade (SOFKA, 1980; 1981), mediados pelos espaços reconhecidos como museais.

Claro que diante desta questão, e achando que a compreensão da Museologia como fenômeno é algo extremamente amplo e vago, pois por fenômenos sociais podemos reconhecer e caracterizar uma diversidade de questões. Buscamos aqui reconhecer que a Museologia, em nossa percepção, é uma área do conhecimento, que se constituiu por diversos fatores e percepções analíticas e compreensões de mundo distintas. Mesmo tendo sua origem no contexto europeu/ocidental, ela adquiriu em seu processo de mundialização, contato com a diversidade cultural e epistêmica mundial, se caracterizando e se constituindo em diversos contextos culturais, mesmo sendo extremamente tradicionalista, se estruturando como zonas de fronteiras ou de contato, que possibilitaram diversas assertivas.

No entanto, ao nos aportarmos a suas perspectivas práticas, averiguamos primeiramente um conjunto de técnicas e conceitos, que se desenvolveram em sua estrutura, que se configuram como eixos estruturantes, como as vinculadas aos preceitos de preservação em sua máxima amplitude, que conseqüentemente encontram-se vinculadas a saberes referentes a constituição de memórias, de identidades, de qualificação e legitimação de poderes e de saberes, em um espectro infinito de sentidos. Fato que se caracteriza em suas ditas ações de preservação, normalmente nominadas de musealização, patrimonialização e como estamos aqui apresentando mais a frente, fratrmonialização. Premissa onde configuramos a nossa percepção e nossas questões sobre a configuração do que entendemos como Museologia, que apesar de se configurar como uma estrutura direcional que se

configurou historicamente pela concepção dos museus europeus, hoje perpassa fronteiras simbólicas, por se fazer presente em diversos espaços e tempos, do real, concreto, ao do intagível, imaginado, sendo assim capaz de ser uma infinidade de possibilidades.

Voltando as acepções do signo Exu, Luiz Rufino nos lembra também que o princípio de **Obá Oritá Metá**, nos leva a pensar no processo de inacabamento de infinitude, sendo as três vias possíveis das encruzilhadas, abertura para outros caminhos. Logo, traça considerações sobre as encruzilhadas:

Essas sempre inacabadas, pois ligarão outros muitos caminhos possíveis. Porém, ressalto alguns traçados, aqui riscados na força da pomba, ou seja, paridos na força do encanto e dinamizados como forças transformadoras que emergem como orientação **política/poética**. Assim, inspirado na potência de Obá Oritá Metá, ressalto o curso de três caminhos. **O primeiro traçado reivindica a noção de que a diversidade epistemológica é tão ampla quanto a diversidade de práticas sociais existentes no mundo e, ao confrontar a hegemonia de uma epistemologia que se reivindica como única, denuncia sua parcialidade em relação aos conhecimentos existentes.** (RUFINO, 2017, p.69-70, grifo nosso)

Perante a esta diversidade epistêmica apontada pelo autor, podemos pensar que as práticas museais ou museológicas (inclusa nas práticas sociais) devem também estar posta neste sentido, pois o fazer museal/museológico deve ser posto de distintas formas, conforme distintos contextos, não sendo um jogo adaptativo ou coercitivo imposto e sim um processo construído, que ganha significado no seu ato e contexto de criação. Cabe destacar, na fala do autor, a instância política/poética da “Pedagogia das Encruzilhadas”, que será posta junto com a ampliação da concepção de Museologia que apresentaremos mais a frente. Desenvolvida com base na vertente já mencionada, a Sociomuseologia, por meio de um dos seus principais pensadores e promulgadores, o brasileiro Mário Chagas, que nos forneceu aberturas teóricas para a defesa de uma “Museologia das Encruzilhadas”.

Também devemos entender que “*as encruzilhadas são o umbigo do mundo*” e compreender que o Museu, entendido como fenômeno, ou como uma manifestação cultural humana, estabelece uma tentativa de ser uma encruzilhada, de ser um desses “umbigos do mundo”. O museu como zona de contato de James Clifford (1997), mas que extrapola esse sentido de forma inimaginável, se entendermos que a fronteira

funciona a partir da visão do colonizador e as encruzilhadas a partir dos encontros e do esculhambamento aleatório e caótico, mas que formam sentidos e possibilidades.

Assim como observamos no princípio exusíaco apresentado de **Obá, Oritá, Metá**, Luiz Rufino (2017) para construir a sua Pedagogia das Encruzilhadas apresentou outros princípios como – **Síwajú, Yangí, Okotò, Enugbarijó, Onã, Bara, Odará e Elegbará**.

A encruzilhada emerge como elemento fundamental nesse processo, uma vez que a noção de restituição é ponto central na possibilidade de inscrição de uma nova história. Essa que deve vir a ser construída implicada com a invenção de novos seres e no acabamento do mundo pautado pela responsabilidade com a justiça e a reparação. A encruzilhada como um campo de possibilidades, horizonte disponível para as transformações radicais nos perspectiva aquilo que Fanon (2008) já anunciava como a necessidade de um “novo humanismo”, e também o que Mbembe (2014) apontou como uma “consciência comum do mundo”. (RUFINO, 2017, p.41)

O princípio de **Síwajú**, se refere que Exu é o primeiro a ser cultuado, logo o primeiro a comer. Um dos mitos vinculados a este princípio fala que Exu, filho de Iemanjá e Orumilá, comia tudo o que via pela sua frente, possuía uma fome insaciável. Primeiro comeu tudo que gostava, depois comeu o resto, como as árvores, os pastos e queria comer o mar. Orunmilá furioso percebeu que o apetite de seu filho não pararia e ele comeria tudo, logo mandou seu irmão Ogum lhe matar. No entanto, a morte não inibiu seu apetite e mesmo depois de morto podia se sentir sua presença devoradora e o pouco que restou continuava sendo consumido por ele. Inclusive contam que ele engoliu a própria mãe. Nesse momento que Orunmilá decretou que Exu deveria comer sempre que fizessem uma oferenda aos orixás, pois para haver paz e tranquilidade entre os homens, Exu precisava comer em primeiro lugar. (PRANDI, 2001)

Este e o outro mito se remetem a outro princípio de Exu, **enugbarijó**, a boca que tudo come. Um princípio que significa que ele é capaz de engolir tudo e conseqüentemente restituir de forma transformadora. Contam neste último mito, que Orunmilá obrigou Exu a devolver tudo que tinha engolido. Rufino (2017) explana um pouco mais dos sentidos das encruzilhadas e deste princípio exusíaco:

A perspectiva das encruzilhadas não vem para negar a presença da modernidade ocidental, mas para desencadeirá-la do seu trono e desnudá-la, evidenciando o fato de que ela é tão parcial e contaminada quanto às outras formas que julga. O conceito de encruzilhada combate qualquer forma de absolutismo, seja os ditos

ocidentais, como também os ditos não ocidentais. A potência da encruzilhada é o que chamo de *cruzo*, que é o movimento enquanto sendo o próprio Exu. O *cruzo* é o devir, o movimento inacabado, saliente, ação ordenada e inapreensível. O *cruzo* versa-se como atravessamento, rasura, cissura, contaminação, catalisação, bricolagem – efeitos exusíacos em suas faces de Elegbara e Enugbarijó. O *cruzo* é a rigor uma perspectiva que mira e pratica a transgressão e não a subversão, ele opera sem pretensão de exterminar o outro com que se joga, mas de engoli-lo, atravessá-lo, adicioná-lo como acúmulo de força vital. (RUFINO, 2017, p.43)

Algo parecido ao aspecto devorador de Exu, temos visto no modernismo brasileiro, descrito por Oswalde de Andrade em seu “manifesto antropofágico” e também no “manifesto pau-brasil”, inclusive essas concepções já foram bem trabalhadas por alguns autores da Museologia, como Preziosi (1998) e Chagas (2005), podemos ver um pouco da síntese desta discussão em Melo et al. (2012), que considera:

O que queremos falar é que o movimento antropofágico é um processo cultural com características orgânicas, na qual o Museu pode ser visto como uma função específica, desenvolvendo à sociedade algo que ela precisa e não apenas um simples reflexo ou um espelho deformante ou congelante, mas sim, uma essência. (MELO et al., 2012, p.169)

Destaco, no entanto, que o pensamento modernista ainda estava forçosamente atrelado a uma acepção europeia como uma vertente colonizadora, onde o fazer inovador se constituía em uma reapropriação e ressignificação do saber europeu, algo semelhante ao que Muniz Sodré (1988) mencionou como uma propriedade *trompe-l'oeil*³⁵ presente na cultura brasileira, fato que a distinguem fortemente da concepção antropofágica de Exu, que é muito mais aberta, por ser capaz de se alimentar de tudo em diferentes sentidos e aspectos, não selecionando e não discriminando ou hierarquizando.

Devemos destacar que Melo et al. (2012) avançaram um pouco nesta discussão, apontando que existe um sistema de museofagia, onde os museus são agentes retroalimentadores e também são avidamente consumidos, pois devolvem e possibilitam outras experiências possíveis, como o caso que exemplificam do Mestre Raimundo Cardoso: que ao ter contato com diversas cerâmicas arqueológicas presentes no Museu Paraense Emílio Goeldi, inseriu essas estéticas pretéritas na

³⁵ Nome dado a uma técnica de pintura criada no Renascimento, que por meio mimético busca confundir, gerando uma ilusão ao simular três dimensões.

produção ceramista de Icoaraci (distrito de Belém no Pará). O que os autores entendem como um outro processo, onde o predador, homem, no caso o mestre ceramista, também pode se alimentar no ciclo trófico cultural, o que nos faz reportar uma melhor acepção exusíaca, presente em diversos sujeitos e logo como sendo a “boca do mundo”. Uma propriedade que aparentemente se faz presente nos Museus, como descrito por esses autores:

Contudo, falamos até agora do Museu como devorador, sendo ele capaz de se alimentar do Homem e de tudo aquilo que ele pode oferecer, assimilando parte e devolvendo outra, mas não pensamos em um processo em que o Museu deixa de ser o grande predador e passa a ser presa, a museofagia. Aqui, o Museu pode ser devorado por esse mesmo Homem, que ele vem devorando há séculos! (MELO et al., 2012, p.169)

Também podemos entender que Exu, como come todas as coisas do mundo, também se alimenta dos Museus, assim com os Museus por muitas vezes se alimentam de Exu, e muitas vezes ambos os restituem como algo novo. Exemplo disso é apresentado na discussão realizada por Diogo Jorge de Melo e Aline Guimarães (2018), que discutem o incêndio do Museu Nacional da UFRJ a partir dos princípios exusíacos. Estes autores entendem que o incêndio colocou esse museu em um ponto de cruzo, e mesmo considerando o ocorrido uma fatalidade, comentam que o incêndio também é uma nova oportunidade para a autorreflexão institucional, que a partir deste momento pode se reconstituir como algo completamente novo.

Exu também é **Òkotó** (pião, espiral ou caracol), junto com **Yangi** (pedra laterita), representa, a materialidade primordial. Assim como ele é **Odará**, o senhor da alegria, como já contado no mito de criação dos tambores (engomas) e **Elegbará**, senhor do poder mágico.

Como **Yangi** é um princípio que atribui a Exu a primeira matéria que fundamenta toda e qualquer forma de existência, assim como a linguagem como um todo, logo este é o caráter primordial de Exu:

É o pulsar dos mundos, senhor de todas as possibilidades, uma esfera incontrolável, inapreensível e inacabada. Ele é o *acontecimento*, antes mesmo da leitura *deleuziana*, por isso ata-se o

verso que aqui nos abre caminho: “Exu nasceu antes que a própria mãe”. (RUFINO, 2017, p.47-48)³⁶

Este princípio de caráter cosmológico e ordenador cósmico nos permite problematizar e redimensionar a existência de todos os seres e nesse processo Exu se coloca como o “ancestral” de tudo que existe. Consequentemente, Rufino (2017) acredita que a partir deste princípio que podemos:

(...) redimensionar as presenças, a partir da divisão Raça x Humanidade, Existência x Não Existência, Negros x Brancos. Se a modernidade ocidental, em sua face de motor desenvolvimentista do capitalismo no mundo, destituiu a existência de milhares de seres ao longo de séculos de violência, o que restou desses seres deve ser agora encarnado pela potência ancestral, resiliente e transgressiva de Yangí, força reconstrutora dos cacos despedaçados que vêm a formar novos seres. (RUFINO, 2017, p.49)

Isto é, em nosso ponto de vista, a possibilidade de construção de novas epistememes e novos paradigmas, novos pensamentos, a partir destes novos seres, que se constituem a partir destes novos processos sociais, que se instauram com as perspectivas exusíacas. Característica que consideramos demasiadamente importante para os Museus, principalmente para que eles não se tornem os designados “lugares de coisas velhas”, “mausoléus”, lugares do esquecimento social e de negação da vida (no sentido de movimento) e efervescência de memórias, de negação ou de monologias de conhecimentos e sabedorias.

Esse aspecto da associação de Museus com coisas velhas foi trabalhado na pesquisa de Mário Chagas (1987), que mencionou:

(...) hoje em dia virou ‘modismo museológico’ a afirmação de que museu não é uma instituição estática ou morta, de que o museu depósito, o museu quinquilharia, está superado. No entanto, as respostas que encontramos indicam de forma clara que o público potencial do museu continua associando-o aos elementos do passado, a palavras como: múmia, dinossauro, velharia, coisa velha, coisa antiga, etc. No mínimo, está havendo um ruído de comunicação entre o museu e o seu público, ou então o discurso da moda, o discurso do ativismo e do dinamismo é impostor. (CHAGAS, 1987, p.82)

Lembramos que esses não são os “mausoléus” das culturas africanas, que no geral reivindicam suas ancestralidades, como vemos nos templos e tumbas egípcios,

³⁶ O autor não deixou claro quais leituras ele se refere a Gilles Deleuze. Provavelmente deve ter se expressando de uma forma mais generalizada e ampla da produção deste autor.

que são potencialidades para uma conexão para outro mundo, e reivindicam e reafirmam uma vida após a morte. Eles buscam extrapolar o espaço e o tempo do existir humano, mas os museus têm sido associados aos mausoléus fadados ao esquecimento social.

Dessa forma, Yangí (Exu ancestral) nos concede elementos para a reinvicção da noção de ancestralidade como espírito do tempo que baixa em performance espiralada. Yangí, como horizonte disponível para outros cursos, nos permite navegar em uma filosofia da ancestralidade que problematiza o ser e a realidade para além do chamado “tempo presente”. Nesse caso, o presente nada mais é do que uma fração, um recorte arbitrário da realidade expandida ou do alargamento do agora. Ancestralidade, nesse sentido, emerge como um contínuo, uma pujança vital e um efeito de encantamento contrário à escassez incutida pelo esquecimento.

Nessa perspectiva, Yangí é sempre o primeiro como também o último; são as pontas do caracol (okotó), pois é o princípio e o tom do inacabamento. Essa proeza performatizada por Exu nos possibilita pensar o presente em perspectiva alargada, perspectiva esta que nos permite também transgredir com a linearidade histórica que achata o presente (potência do ser e suas invenções em interações com o espírito do tempo) entre passado e futuro. Assim, passado, presente e futuro não passam de abstrações. (RUFINO, 2017, p.49)

Por isso que se costuma falar que “*Exu matou o pássaro ontem com a pedra que atirou hoje*”:

O tempo de outrora, o tempo do ancestral, se encarna no agora, a obsessão positiva do mundo, por mais que tenha tentado nos lançar no poço do esquecimento, não foi capaz de quebrar nossos vínculos com a ancestralidade, pois cada um dos nossos se faz devidamente presente e vivo nas mais diferentes formas de invocação. Os jongueiros, cultuadores da ancestralidade, já cantariam: “tambor, tambor, vai buscar quem mora longe, vai buscar quem mora longe”³⁷ (RUFINO, 2017, p.36-37)

Percebemos que na contemporaneidade existe um esforço de algumas tipologias de museus em se aproximarem destes princípios exusíacos, que lidam com o tempo em sua perspectiva de princípio e o fim em espiral. Principalmente os advindos dos processos de territorialização, como os Museus de Território e sua subdivisão, como os Ecomuseus, assim como todos os processos museais que reivindicam questões sociais, que tiveram como base a Nova Museologia, como os museus comunitários e de favela.

³⁷ Ponto muito cantado também pelas religiões afro-amazônicas.

Com base no *Yangi* que Luiz Rufino se considera um **ritualizador da ancestralidade**, uma auto-reinvidicação que pode ser atribuída também aos pais de santo, os pajés, mas também aos museólogos e profissionais que atuam em espaços museais, que trabalham como aspectos do imaginário e do intangível. Justamente é desta “ancestralidade”, vinculada ao “não medo da morte” que ele nos faz lembrar nossos traumas e humilhações, que nutrem nosso inconformismo e rebeldia. Devemos enfrentar esse trauma, não a partir de reprodutibilidade do colonizador e sim construindo novas realidades. Lembrando que não queremos e não devemos aceitar um museu que se manifeste como nosso, mas que não possui as nossas marcas, as nossas dores e principalmente a nossa essência cultural. Nesse sentido que Rufino (2017) nos lembra:

(...) também não esqueceremos as nossas sabedorias ancestrais encruzadas no Atlântico, reinventadas nas bandas de cá como possibilidade de vida. Exu é a gnose reivindicada para dobrar o desvio existencial inculcado. Dos cacos quebrados, da mutilação e do dismantelo, ele se coloca a caminhar e se expande. O que a física concebeu como entropia, os versos de Ifá já nos mostravam como sendo o efeito dinâmico de expansão e inacabamento de Exu. A definição filosófica alinhada nos versos da poética do encanto nos redimensiona para uma presença anterior ao que nos nega enquanto possibilidade (...) (RUFINO, 2017, p.53).

Deste processo entendemos o dizer que menciona que “*Exu é aquele que tem a cabeça pontuda para não carregar fardo sobre sua cabeça*”, possui o corpo uno dotado de sapiência daquele que a palavra é carne e a carne é palavra. Que se fragmenta e se reconstitui dos cacos despedaçados. Como vimos: “*Exu funde todas as noções, ele é o ser/saber/sentir/fazer/pensar/corpo/mente/espírito. O orixá é ao mesmo tempo um saber praticado e aquele que epistemiza a vida e a condição humana*”. (RUFINO, 2017, p.14)

Exu também é **Onã**, o senhor dos caminhos ou o próprio caminho. Isto é mobilidade, ritmo, movimento e a escolha de caminhos no sentido de possibilidades, mas sem início, meio e fim estruturado.

Os caminhos compreendidos e praticados pelos efeitos de Onã não se fixam à seguridade das certezas. A célebre expressão “Exu dá caminho”, comumente circulada nos terreiros, revela o caráter dinâmico, criativo e inacabado do signo. Assim, dar caminho não é necessariamente apontar o trajeto, mas potencializar/praticar as possibilidades. A noção de caminho é ambivalente como Exu. A expressão popular que atribui a Exu o fato de abrir ou fechar caminhos não corrobora a construção de ideias polarizadas e maniqueístas, mas diz respeito aos efeitos e operações do signo complexo e dinâmico que é Exu. (RUFINO, 2017, p.53)

Alguns mitos também mostram Exu como grande brincalhão, mas também como uma entidade aparentemente vingativa. Por exemplo, um destes mitos nos fala que dois camponeses se puseram bem cedo a trabalhar na roça, mas que esqueceram de louvar Exu, que ficou extremamente chateado por sempre ter lhes dado chuva e boa colheita. Então Exu colocou um boné pontudo, onde um lado era branco e o outro vermelho e caminhou na divisa entre as duas roças e cumprimentou enfaticamente ambos os camponeses. Que por sua vez ficaram se perguntando quem era o desconhecido de chapéu vermelho, segundo um, e branco segundo o outro. Motivo que gerou uma forte discussão e briga entre ambos, que se acentuou e acabaram se matando mutuamente em uma briga com a enxada, enquanto Exu cantava e dançava. (PRANDI, 2001)

Este mito mais do que buscar uma representatividade maléfica e vingativa de Exu, enfatiza a importância da dinâmica de condução da realidade, que deve ser fortemente respeitada e desenvolvida potencialmente junto com a vitalidade desta entidade. Ele além de nos mostrar a existência de diferentes perspectivas, distintos pontos de vista, nos mostra que a realidade se estabelece por percepções singulares de mundo, uma das coisas que os museus mais realizam em seu fazer existencial. Lembrando que Exu é o elemento que se interpõe no entre, como dito ele é os números ímpares - três, cinco, sete... - ou melhor, ele é o mais um (+1). Uma possibilidade distinta de realidade, de interposição de existência e de vitalidade. Propriedade apresentada na fala de Rufino ao mencionar que:

Exu é quem esculhamba as lógicas que são fieis às dicotomias. Por isso, nos riscados dos candomblés, é compreendido como '+1', aquele que se soma a toda e qualquer circunstância produzindo mobilidade, transformação e multiplicação. Essa mesma lógica também o define como sendo o '3' por excelência. Cabe-me dizer que o caráter de Exu como sendo o '+1' ou o '3' não o define como um princípio dialético. A potência de Exu emerge como um princípio dialógico, ambivalente, polissêmico e polifônico. O mesmo não pode, de forma alguma, ser perspectivado como um elemento que opera visando a formas de superação. As operações de exu não culminam na produção de uma síntese, pois seu princípio é a caoticidade. É ele quem esculhamba a ordem, instaurando a desordem, ao mesmo tempo em que é o fiscalizador da ordem punindo atos de desordem que venham a ameaça-la.

(...) A noção de Exu como sendo o '+1' ou o '3' por excelência nos demanda um arrebatamento por outras formas de pensar, o que desafia os limites binários formadores de nossos padrões. A potência imantada nas noções de '+1' ou '3' marcam o caráter pluriversal, ambivalente e inacabado do signo. É nesse sentido que Exu é sempre aquele que está praticando as fronteiras, os cruzos, os vazios

deixados, os entres. É nesse mesmo sentido que o signo se versa como princípio de possibilidade e imprevisibilidade, esfera impossível de ser apreendida, pois é múltipla e inacabada. É por isso que Exu serpenteia as barras do tempo, samba no fio da navalha e mora na casca da lima. Seu caráter enquanto '+1' ou '3' o define como o múltiplo no uno ou o um multiplicado ao infinito. Perspectiva-lo buscando uma síntese é um equívoco, dado que o mesmo precede essas concepções (...). (RUFINO, 2017, p.73)

Consequentemente, Luiz Rufino a partir desta compreensão menciona melhor sua proposta da Pedagogia das Encruzilhadas, dizendo que:

(...) não é um projeto que propõe a substituição do *Norte* pelo *Sul*, mas sim a transgressão, a partir do *cruzo*, das diferentes perspectivas. Exu é aquele que transgride as dicotomias, que junta as partes opostas para a formulação de um terceiro elemento, ato de resiliência. Optamos pelos caminhos do terceiro tempo/espaço e pelos inacabamentos '+1', Exu versa suas facetas em meio às ambivalências, às imprevisibilidades, transformando caminhos em possibilidades. (RUFINO, 2017, p.17)

Ressaltamos então que Exu comumente possui este tipo de comportamento justiceiro para com os que faltam com suas obrigações, ou melhor, que não potencializam suas ações por seu intermédio, inclusive nem os outros orixás escapam deste processo, nem Oxalá escapou de Exu. Por exemplo, uma das maiores festas realizadas nos Candomblés, denominada de “Águas de Oxalá”, é produto de uma artimanha de Exu por não ter recebido devidamente as suas oferendas.

O conto que deu origem a festividade das “Águas de Oxalá” narra que Oxalá foi visitar seu filho Xangô em Oyó, e consultou o oráculo para ver se iria ter uma boa viagem, e lhe foi avisado que a viagem seria desastrosa e que deveria fazer uma oferenda para Exu, para que sua jornada acontecesse bem. Se negando a fazer tal oferenda, Oxalá partiu para Oyó e sofreu várias ações de Exu, que lhe sujou com azeite de dendê e carvão várias vezes e por fim, Exu soltou o cavalo favorito de Xangô, que achou que o tinham roubado. Oxalá ao chegar perto de Oyó, encontrou o cavalo de Xangô e montou nele, mas logo em seguida os guardas de Oyó o prenderam por ter roubado o cavalo. Sendo Oxalá levado direto para a prisão, onde ficou por anos. Devido a injustiça cometida, Oxalá deixou as mulheres e os campos da cidade infértil. Foi quando Xangô consultou o oráculo e descobriu a grande injustiça que seu reino havia cometido (adaptado de PRANDI, 2001, com algumas considerações nossas). As “Águas de Oxalá” comemoram justamente o dia em que

Oxalá foi libertado, limpo e vestido novamente de branco, para receber o pedido de desculpa de Xangô, que lhe realizou uma grande festa nesta ocasião.

Exu como signo é esta potência aqui apresentada e serviu de base para que Luiz Rufino configurasse sua proposição de uma “Pedagogia da Encruzilhada”. Esta se caracteriza como uma concepção tal como as pedagogias freirianas³⁸ e outras como a “Pedagogia profana” de Jorge Larrosa (2010), a “Pedagogia da diferença” de Rosa Margarida de C. Rocha (2009) e “Pedagogingá” de Allan Da Rosa (2013), todas com uma proposta de estabelecer novos juízos em contraposição ao sistema dominante, não indo contra as escolas ou instituições, mas indicando potencialidades e olhares contra hegemônicos que massacram os agentes colonizados, que acabam por auto desprezarem suas culturas, seus saberes e percepções de mundo, empregada de maneira distinta a da massificação monolítica capitalista.

Deste ponto, lembramos que o próprio autor proponente desta Pedagogia da Encruzilhada lembra que ela é antes de qualquer coisa um projeto poético/político, quando mencionou que:

(...) não é meramente um trabalho sobre exu ou sobre as formas de ritualizá-lo, mas sim uma resposta responsável que invoca e se permite arrebatada por esse poder para se transformar em um projeto poético/político, um ebo cívico e epistemológico a ser arriados nas esquinas do tempo. (...) (RUFINO, 2017, p.14)

Rufino também mostra que a Pedagogia das Encruzilhadas se constitui e se posiciona a partir do que ele denomina de três campos de batalha:

- *Político*, pois assume como problemática ética/estética e ato de responsabilidade a luta contra o racismo anti-negro e a transgressão dos parâmetros coloniais. Essa dimensão está implicada diretamente com a preservação da vida em sua diversidade e imanência;
- *Poético*, pois emerge, a partir e em um diálogo cosmopolita (cruzado) com inúmeras sabedorias e gramáticas que foram historicamente subalternizadas. Ou seja, produzidas como não possibilidades uma vez que são sistematicamente descredibilizadas. A dimensão poética, que aqui deve ser lida como *cruzo* com a problemática epistemológica, revela a impossibilidade de separação entre ser, saber e suas formas de produção de linguagem. Assim, a emergência de outras gramáticas perpassa também pela dimensão política de defesas da vida em sua diversidade;

³⁸ Da quais se destacam principalmente a obra denominada de “Pedagogia do oprimido” (2014a), dentre outras, como a “Pedagogia da autonomia” e a “Pedagogia da esperança” (FREIRE, 1996; 2014b).

- *Ético*, implica com uma das principais demandas a ser vencida na colonialidade, a invenção de novos seres. A dimensão ética perspectiva pela educação revela não um método a ser aplicado para a resolução dos dilemas escolares, mas emerge como um ato responsável comprometido com a transformação dos seres. A educação é aqui lida como fenômeno existencial na articulação entre vida, arte e conhecimento. Assim, a perspectiva das encruzilhadas emerge como potência educativa, uma vez que abre caminho para outras invenções que transgridem o desvio existencial e o desmantelamento cognitivo inculcado pela ordem colonial. (RUFINO, 2017, p.46)

Estas três bases que nos permitem entender a amplitude desta proposição e ver que a Pedagogia da Encruzilhadas pode e deve se difundir em diferentes espaços, por buscar a libertação dos corpos e das mentes dos colonizados e oprimidos, sendo ela uma alternativa vigente para a subalternidade mundial, sendo perpassada por diversos lugares e áreas do conhecimento. Por isto, invocamos a partir dela a possibilidade de uma Museologia das Encruzilhadas, que nada mais é que uma Museologia gestada em ressonância com a proposta apresentada, que se pauta nas encruzilhadas de Exu, conforme a própria proposição de Luiz Rufino. Isto é:

(...) A mesma advoga e pratica a favor da diversidade em uma perspectiva de saberes em encruzilhadas. A pedagogia proposta opera diretamente nas obras do colonialismo como contragolpe. Nesse sentido, invoca e encarna Exu evidenciando seu caráter explicativo de mundo e suas presenças como esfera de saber na luta contra as injustiças cognitivas/sociais produzidas ao longo da história. (RUFINO, 2017, p.71)

O autor também considera que:

(...) A desigualdade, o trauma, o banzo, o desarranjo das memórias, o desmantelamento cognitivo são efeitos do contínuo de desencantamento operado pelo colonialismo. As sabedorias de terreiro de afro-diáspora, em um sentir/fazer/pensar para além da fixidez na concretude, já versariam que os elementos despotencializadores do ser são contra-axés³⁹. Assim, em uma perspectiva em encruzilhadas, que mira outros caminhos, salta em fuga e ganha terreno praticando rolês epistemológicos, eu digo: o substantivo racial e as suas derivações são os contra-axés do Novo Mundo. (RUFINO, 2017, p.103)

³⁹ Segundo o autor, são elementos despotencializadores das energias vitais. Lembra que aquilo que é ruim para um não necessariamente é ruim para o outro, logo o contra-axé está ligado à historicidade do grupo ou do indivíduo.

Rufino (2017) menciona assim, que a Pedagogia das Encruzilhadas está fortemente associada ao que denomina como educação como axé, que extrapola o modelo de contextos de práticas de experiências/aprendizagens vigentes apenas nos contextos culturais afro-diaspóricos. Menciona que os praticantes das comunidades de terreiro a operam como uma espécie de educação intercultural, que se baliza ante a experiência social do terreiro e o mundo, isto é, a sua vivência cotidiana - “(...) *Ou seja, não é necessariamente trazer as formas já codificadas nos terreiros como opções, mas reivindicar a disponibilidade conceitual do axé para a produção de outros caminhos* (...)” (RUFINO, 2017, p.104). Pensar desta forma o fenômeno educativo como:

(...) um fenômeno oriundo da existência e da dinâmica das energias vitais (axé). A educação enquanto um fenômeno radicalizado no humano emerge como uma problemática filosófica que nos interroga sobre diferentes questões em torno do ser, do saber, do poder, do interagir e do aprender. Esse fenômeno está diretamente vinculado à experiência com o outro, tem como natureza radical a sua condição dialógica, diversa e inacabada. Por não ter fuga, inscrevendo-se como um ato de responsividade, a educação, nesse sentido, é logo uma problemática ética, pois está implicada à dinâmica inevitável de tessitura de experiências com o *outro*. (RUFINO, 2017, p.105)

Neste aspecto, Rufino tenta deixar claro que o que está em questão não é a escolarização de Exu e fala: “*A mironga⁴⁰ desse feitiço é a reinvenção do humano a partir dos cacos despedaçados, da resiliência, transgressão e sabedorias de frestas praticados durante mais de cinco séculos em nossas bandas*” (RUFINO, 2017, p.106). Destacamos que a noção de pedagogia proposta por ele, se constitui na emergência de novos seres/saberes que podem ser produzidos na perspectiva de *cruzo*. Isto é, um complexo de experiências, práticas, invenções e movimentos que se entrelaçam em distintos e inimagináveis conhecimentos.

(...) A problemática que encruza educação e colonialismo está para além daquilo que conhecemos enquanto escola. O “x” do problema centra-se no ser. A escola é somente mais uma marca produtiva da agenda curricular desse empreendimento maior, e pode vir a ser reificada pelas lógicas assentes na agenda política/educativa colonial ou transgredida, tudo dependerá do corpo que será montado e performatizará a escrita do mundo.

O verso que lanço não olha a escola com desprezo, mas cisma com os discursos que a miram de maneira desencarnada. Um amplo debate poderia ser feito aqui, escarafunchando as questões

⁴⁰ Palavra que para as religiões afro-diaspóricas entoa um caráter de segredo, saber e encanto.

vinculadas às problemáticas do currículo e da história da educação a fim de revelar as raízes profundas a serviço do Estado Colonial das instituições escolares. Porém, a minha mirada são os seres, suas potências, suas formas de sentir/fazer/pensar, suas espiritualidades em termos mais amplos. Essa aposta se dá principalmente por crer que centrar as forças no ataque à colonialidade já implica uma resposta responsável à educação, uma vez que a escola faz parte do currículo do colonialismo, assim como outros elementos que em articulação fundamentam essa agência. (RUFINO, 2017, p.110).

Em sua percepção, os:

Modos de educação praticados em terreiros de candomblé, umbanda, macumbas cruzadas, ruas, esquinas e rodas. Sabedorias de jongueiros, capoeiras, sambistas, sujeitos comuns praticantes do devir cotidiano. Em cada contexto, formas de educação próprias. A educação é tão diversa e ampla quanto as experiências sociais produzidas ao longo do tempo. Esses outros modos, marcados pelo crivo da subalternidade, revelam outras gramáticas e outras formas de maestria dos saberes. A educação como ato de responsabilidade com a vida, implicada às lutas contra as injustiças cognitivas e sociais produzidas pelo racismo/colonialismo nas bandas de cá desde que os primeiros indivíduos afetados por essas lógicas de opressão aqui pisaram.

A Pedagogia das Encruzilhadas não é um projeto que marca oposição absoluta aos modos de ser/saber ocidentais. O que digo é que não firmo um projeto absolutista que busca subverter um modo totalitarista por outro, assente em premissas também essencialistas. A pedagogia proposta tem sua marca política em seu nome, encruzilhada. É em seu princípio um modo fiel ao movimento, ao *cruzo* e à transgressão. Assim essa pedagogia encarnada por Exu não nega a existência de possibilidades, mas a reivindicação de uma possibilidade como sendo a única credível. (...) A Pedagogia das Encruzilhadas segue a máxima de uma *educação como axé*, que não é necessariamente aquela que está fixada a um substantivo negro-africano, mas a que opera como movimento de troca e acúmulo de força vital. (RUFINO, 2017, p.111-112)

Desta forma conclui que a Pedagogia das Encruzilhadas é uma resposta responsável, enquanto instância de conhecimento, por buscar desenvolver uma crítica aos efeitos do colonialismo e dos seus monologismos, exercidos por uma postura de padronização da racionalidade moderna ocidental. Por tanto, não exclui as produções escolares, como já dito, ou as centradas na ciência moderna ocidental, ela apenas contesta a existência de modos únicos ou superiores de conhecimento.

Lembro com base neste aspecto a fala do educador Sebastião Rocha, que discorre que sempre mencionou para suas professoras e professores que era sobrinho de uma rainha, fala que nunca foi valorizado ou teve impacto para com os mesmos,

que nunca se interessaram ou acreditaram nele, sempre o calando e desmerecendo. Fato que é melhor explicado em sua fala:

(...) a minha tia foi Rainha Perpétua do Congado da Irmandade Nossa Senhora do Rosário. Nos meses de agosto a outubro, todos os domingos, os ternos e grupos de Congado iam à casa dela, armavam um pálio (sombriinha), cantavam em sua homenagem e ela saía em toda a sua majestade, com o manto vermelho e seu cetro, para ser homenageada. Nesse tempo, eu podia me dar ao luxo de furar a fila e entrar no meio de Congado, porque era sobrinho da rainha, ia no colo dela, e segurava sua mão, o que me dava muito orgulho. (ROCHA, 2005, p.96-97)

Processo que reverberou no sentido do seguinte desdobramento em sua carreira profissional e do seu pensamento teórico sobre educação:

Toda minha reflexão e contribuição para este debate acontece em cima disto. Fui professor durante muitos anos, do pré, do primário, do ginásio, do científico, do clássico, do universitário, da graduação, da pós, do mestrado, do doutorado e, em determinado momento, quando estava na Universidade Federal de Ouro Preto, percebi que não queria mais ser “professor”, mas precisava ser “educador”. Comecei a falar isto pelos corredores, na sala dos professores e nas reuniões departamentais, mas meus companheiros da universidade diziam que era a mesma coisa: professor e educador é tudo igual, ganham o mesmo salário, trabalham igual etc. E eu respondia não. Professor é aquele que ensina e educador é o que tem necessidade de aprender mais do que de ensinar. E essa era a minha vontade. A instituição em que trabalhava, no entanto, não conseguia (e parece que nem queria) aprender, respirar novos ares. Preferiam respirar gás carbônico. Essas discussões começaram a chegar em todos os níveis da universidade, a ponto de eu não ser mais uma pessoa bem quista lá dentro. Tornei-me um incômodo. (ROCHA, 2005, p.97)

Este breve relato da experiência de Sebastião Rocha nos exemplifica um pouco o que a educação como axé ou a Pedagogia das Encruzilhadas se propõem a promover uma experiência educacional descolonizadora e com esse exemplo que adentramos mais especificamente na concepção da Museologia das Encruzilhadas. Sabemos que os Museus e a Museologia se estabeleceram no âmbito mundial como instrumentos de dominação, principalmente agrupando conhecimentos em prol do agente colonizador para com os territórios dominados e secundariamente garantido a promulgação à acepção da cultura europeia como dominante, de uma elite, incrustrada em acepções de uma civilidade branca e conseqüentemente racista, gerando no Brasil, por exemplo, a cultura de *trompe-l'oeil*, como dito por Muniz Sodré (1988). Para este autor a colonização no Brasil não constituiu uma reprodutibilidade da

cultura europeia e sim uma simulação da mesma, sendo esta uma construção de uma ilusão, uma aparência, que se constitui em um processo irreal, simulado.

Como relação ao domínio cultural do colonizador, podemos dizer que claramente este processo é percebido, quando vemos que os principais Museus de uma cidade foram e ainda são erigidos com bases simbólicas nestes aspectos destas elites. Sendo eles representantes oficiais da cultura colonizadora, construindo narrativas históricas e patrimoniais voltados somente para este grupo dominante e reforçando o fardo do esquecimento ou da subalternização dos outros diversos segmentos sociais e culturais, principalmente os de origem negro africana e indígenas. Por exemplo, onde o lugar do negro é colocado apenas como o da mão de obra escrava sem identidade própria, desconsiderando todas as suas contribuições culturais civilizatórias. Também aparecem historicamente no âmbito dos Museus através das representações de objetos etnográficos, que em nosso ponto de vista, simbolicamente indicam a diversidade cultural sobrepujada aos domínios coloniais, como o próprio Hugues de Varine-Bohan apontou em 1979. Lembramos assim, que a maioria destes objetos eram encarados simbolicamente como um tendo um caráter de exotismo e não comum elemento de valorização cultural.

Podemos dizer que historicamente sabemos que os Museus, ou a acepção de uma instituição museal aos moldes europeus, chegou no Brasil por meio do deslocamento da família real, na ocasião, fugindo das expansões napoleônicas sendo obrigados a estabelecer uma corte no Rio de Janeiro e juntamente realizaram a implantação de instituições de base para suas devidas necessidades. Dentre elas, foi criado o **Museu Real**, em 1818, que tomou o lugar da antiga **Casa dos Pássaros** – instituição que possuía uma coleção científica de objetos de História Natural, principalmente animais taxidermizados, sendo a maioria pássaros, por isso o nome da instituição. O Museu Real, como os próprios museus de História Natural de Portugal, possuía claramente a intencionalidade de produção de conhecimento para exploração e domínio dos territórios da coroa (LOPES, 1997).

Outras instituições que também traziam claramente estas perspectivas e as quais também reconhecemos como pertencentes ao espectro museal, foram os jardins botânicos. Ângela Domingues (2001) nos lembra que estas instituições foram cruciais neste momento, pois serviam para trocas de vegetais de interesse econômico, onde viabilizavam a sua aclimatização nos diferentes territórios de domínio colonial

português, para a possibilidade de seu cultivo e exploração. Fato compreendido como uma forma de domínio da natureza, principalmente dos recursos naturais pelo Estado, permitindo assim a transmutação, ou a simulação do Novo Mundo como a reprodutibilidade do Velho, potencializando o colonizador em sua exploração em benefício próprio.

Entendemos que a base histórica dos Museus se pautou na produção de processos de dominação, devemos mencionar que a Museologia, que surge a partir destas instituições, vem há décadas constituindo caminhos que os levam a possibilidades de rompimento por meio de suas reflexões teóricas e práticas. Como já mencionado, alguns autores trabalharam com uma perspectiva denominada de Sociomuseologia, que nos ajudou a pensar em possíveis alforrias com relação a nossos agentes colonizadores. No entanto, nem sempre estes autores conseguem romper com as estruturas básicas estabelecidas pelos Museus e a Museologia mais tradicionais e ortodoxas, que sempre acabam impondo de alguma maneira seus princípios fundantes.

No entanto, não estamos aqui interessados em uma Museologia mais tradicional, presa por exemplo ao objeto físico e aos seus prédios, templos, ou uma conservação voltada para uma maior durabilidade dos objetos físicos. Não que não acreditamos que ela tenha sua função, mas por entendermos que os objetos apenas são portadores de significados identificados e valorados por seres humanos em dadas circunstâncias. Sabemos também, que muitas das vezes a presença, a autenticidade e a materialidade destes objetos se fazem desnecessária, por não serem o cerne da base existencial dos museus. O que é mais importante, em nosso ponto de vista, são as relações humanas, sociais, que podem até serem consagradas por meio de objetos. Entendemos que o princípio e a base do estabelecimento do conhecimento museológico e museal está no caráter humano cultural e suas percepções epistêmicas, que indicam o que é relevante, importante ou não. Sem a valorização desta concepção, os Museus se tornam lugares mortos, do vazio do silêncio, de negação da existência. Sabemos assim que a imaterialidade patrimonial ou a valorização do cultural é o que sempre se sobrepõe ao real e no final das contas é ela quem dita as ações. Sendo e estando sempre permeada pelo poder, pela política, o imaginário e o ideológico, e nem sempre, mas deviriam estar imersas nas concepções éticas, religiosas, estéticas e poéticas. Não é à toa que nos debruçaremos mais para a

frente na busca do desdobramento do conceito de patrimônio, para o que defenderemos como fratrimônio.

Um dos autores que diz produzir suas pesquisas em ressonância com a Sociomuseologia e que nos ajudou a pensar uma Museologia viável com o saber das encruzilhadas de Exu, foi Mario Chagas, pois nos mostra definições menos herméticas e até mais poéticas da área. Lembramos que a produção mundial em Museologia, principalmente no cerne do **Conselho Internacional de Museologia** e o seu **Comitê de Museologia** (ICOFOM) sempre buscaram definições e compreensões como a de Museu, Museologia e seu objeto de estudo. Um pouco deste processo já foi mencionado anteriormente, como a proposição da Museologia como uma Filosofia ou Ética, que nos apropriamos inicialmente para adentra em nossa discussão, mas lembramos que também estamos caminhando pela poética e as diversidades epistêmicas do mundo.

Uma proposição de compreensão dos Museus e da Museologia, que nos parece pertinente, está no texto “Museu, Memória, Criatividade e Mudança Social” de Mário Chagas (2017). Neste texto, o autor fala de sua proposição de tema que foi eleita para **23ª Conferência Geral do ICOM**, que foi realizada no Rio de Janeiro em 2013, que também foi usada como tema da **Semana Nacional de Museus** do mesmo ano. Proposta que se resumia em uma fórmula - **“Museu (Memória + Criatividade) = Mudança Social”**. Uma proposição poética de uma equação-tema ou um poema visual, como mencionado por Chagas. Segundo ele, esta proposição foi uma tentativa tímida de articulação de modo criativo entre “ciência, arte, técnica e política”. O autor menciona que quando foi chamado para falar sobre essa proposição, no evento da **Rede de Educadores de Museus** no Rio de Janeiro, observou a existência de muitas críticas, que percebiam essa fórmula como demasiadamente simplista e inútil. Fato que o instigou ao debate sobre a questão e o fez trazer uma nova percepção sobre a Museologia e os Museus⁴¹, que aqui estamos conciliando com a “Pedagogia das Encruzilhadas”, para constituir o que aqui estamos denominando de uma “Museologia das Encruzilhadas”.

⁴¹ Mario Chagas (2017) mencionou que diversas apresentações sobre esse tema possibilitaram elaborar um amadurecimento sobre a questão.

Esta expressão propositiva de cunho “poematemático”⁴², segundo Mário Chagas é:

(...) de um gesto lúdico que tem a intenção de dizer e diz que a arte e a ciência e a técnica dependem da memória e da criatividade e que a força e a potência dos museus podem ser multiplicadas pela articulação e associação entre memória e criatividade, e que tudo isso pode desaguar na mudança social. Sem criatividade a memória fica estagnada, sem memória a criatividade é impossível. A articulação ampla e multiplicadora entre Museu, Memória e Criatividade pode contribuir para transformação social. (CHAGAS, 2016, p.118)

Nesta fórmula, Museologia como área do conhecimento se debruça sobre os Museus ou a “musealidade”, que se institui como uma possibilidade de potência transformadora, multiplicadora, capaz de mudanças sociais, tal como Exu, onde o Museu se coloca numericamente ou poeticamente, como o “+1” exusíaco, o agente transformador e desestabilizador, como o mito do gorro de duas cores. Uma expressão que se consolida com base em duas palavras, que é a Memória e a Criatividade, que também nos remete a Exu. Evidenciamos que foi Exu quem recolheu os *odús* que guardam os segredos do mundo, o que o caracteriza como um colecionador e um comunicador, que conduz informações entre o nosso mundo com o imaterial, como o passado e o presente, além do futuro, como veremos mais à frente. Como já mencionado, “*Exu matou o pássaro ontem com a pedra que atirou hoje*”, nos lembra Luiz Rufino, que falou que:

O tempo de outrora, o tempo do ancestral, se encarna no agora, a obsessão positivista do mundo moderno, por mais que tenha tentado nos lançar no poço do esquecimento, não foi capaz de quebrar nossos vínculos com a ancestralidade, pois cada um dos nossos se faz devidamente presente e vivo nas mais diferentes formas de invocação. (RUFINO, 2017, p. 36-37)

Deste texto em questão, destacamos uma fala de Mario Chagas que parece ter se embasado nos princípios do signo Exu, como apresentado anteriormente:

(...) A vida é indisciplina e indisciplinável. E para aquele que tem algum desejo de conexão com a vida, com a potência de vida, talvez seja recomendável uma boa dose de indisciplina⁴³, uma “coragem de ser”⁴⁴ no mundo ou uma “coragem de ser” in-mundo⁴⁵. Aqui talvez

⁴² Mario Chagas (2017) denomina a fórmula em questão como sendo “poemática”.

⁴³ O autor acredita ser um caminho de rompimento da ideia da Museologia como uma disciplina, levantando assim a possibilidade dela ser uma indisciplinada.

⁴⁴ Este termo é uma referência ao conceito proposto por Paul Tillich no livro “Coragem de Ser”.

estejam algumas pistas para pensar o campo dos museus, da museologia, da memória e do patrimônio por uma deriva indisciplinada, por uma escovação a “contrapelo”⁴⁶, compreende que se a ciência busca o sentido das coisas, é a arte quem põe e atribui o sentido à vida. (...) (CHAGAS, 2017, p.118-119).

Esta fala deste autor mostra claramente como seria a base de uma Museologia exusíaca ou das encruzilhadas, que contesta a ordem e a disciplina e nos mostra que na indisciplinada existe produção de um conhecimento latente, que se constitui no próprio ato de fazer, sendo este um distinto modo de saber e de fazer no mundo. Uma concepção que liberta os Museus de uma pretensa amarra de cientificidade e o joga no âmbito da percepção dos acontecimentos, mais processual porém imprevisível e além de tudo sensível e mais humano.

No entanto, coloca os Museus sobre uma instabilidade inimaginável e extremamente desconfortante para os museólogos e profissionais de museus que estão acostumados a se abrigarem sobre o “Museu Templo” ou “Fortaleza”. Onde existe um “ambiente museal” altamente controlado: onde as vozes se calam nas visitas das exposições; onde o clima é fortemente controlado nos acervos, assim como a entrada de pessoas; onde o tempo também é controlado, sendo designados seus horários de funcionamento; e o espaço se encontra delimitado ao próprio prédio e dividido entre área visitável ou não. Controle impossível para uma Museologia erigida nas ou das ruas⁴⁷, nos caminhos e nas encruzilhadas de Exu, onde o Museu se manifesta como espaço poético, onde esse controle perde sentido em seu fazer, pois a experiência de vivência é vida, logo é o mais importante.

(...) os museus são potência, pontes, portais e janelas, são energias criadoras capazes de ir além de si. Eles podem ser aparelhos ideológicos do estado? Podem. Podem ser espaços de consagração e celebração da historiografia oficial? Podem. Podem ser templos da arte capturada? Podem.

⁴⁵ O termo faz alusão ao conceito utilizado no âmbito de Programa de Pós-Graduação da Clínica Médica da Faculdade de Medicina da UFRJ, estando ele no livro “Pesquisadores IN-MUNDO: um estudo da produção do acesso e barreira em saúde mental”, organizado por Maria Paula Cerqueira Gomes e Émerson Elias Marhy.

⁴⁶ O termo se refere à obra de Walter Benjamin, denominada de “Sobre o conceito da História”. Cabe destacar que esta concepção teórica do autor também foi base referencial para a proposição da “Pedagogia das Encruzilhadas de Luiz Rufino e também foi fortemente usada nas obras de Luiz Antonio Simas.

⁴⁷ Uma referência aos caminhos de Exu, mas também a Sociomuseologia, que historicamente começou a se estabelecer a partir dos denominados “Museus a Céu Aberto”, “Museus Ateliês”, que deram lugar aos famosos Museus de Territórios como os Ecomuseus (CLAIR, 1976).

A rigor os museus podem ser tudo isso e ainda mais e podem mesmo ser “metamorfoses ambulantes” e o “oposto” de tudo aquilo que foi “dito antes”. (...)

Por tudo isso, apesar disso ou contra isso os museus também podem ser espaços de luta, de resistência, de produção do novo; podem ser práticas sociais contaminadas de vida e contrárias á dominação e destruição da vida física, psíquica e espiritual. Por essa vereda, vale pensar os museus como territórios do “e” e não como espaços do “é”. (CHAGAS, 2017, p.121)

O autor traz um universo de diversidade, onde os museus são capazes de se reinventar, se reestruturar e surgirem como coisas novas. Como o Bennu, pássaro mitológico egípcio que renasce das cinzas, descrito por Melo & Guimarães (2018), ao falarem sobre o incêndio do Museu Nacional por um viés de uma perspectiva exusíaca. Em outro momento de seu texto, Mario Chagas mencionou mais claramente sua proposição para o entendimento do conceito dos Museus:

(...) Sugiro que o museu contemporâneo seja compreendido como espaço de relação entre pessoas, entre bens culturais, e entre pessoas e bens culturais e também como uma prática que tende a romper fronteiras entre arte, magia, ciência, técnica e política. Ainda assim, reconheço que ele pode ser diferente de tudo o que já foi dito. O museu, assim como o tempo, foge e escapole por entre os dedos dos controles sociais. (CHAGAS, 2017, p. 122).

Desta concepção de museu apresentada, podemos dizer que ela se parecia diretamente como a proposição de Luiz Rufino, sendo os Museus lugares de relação, de acontecimentos onde é possível a coexistência e a existência de “diversos universos tempo”, que se configuram em distintos territórios museais, podendo ser eles físicos ou imateriais, imaginados, vivenciados. Pensar em uma Museologia das Encruzilhadas nos possibilita, além da implementação de um projeto político anticolonialista, identificar potências museais em distintos lugares, nos permitindo nomeá-los ou pelo menos entendê-los como Museus. Logo, as relações entre pessoas e bens culturais mencionada, não precisam ser deslocadas do seu lugar, como as práticas museológicas mais tradicionais, mas podem ser vividas perceptualmente em seus lugares, onde suas epistemês, seus sentidos, se fazem presentes e fidedignos a sua realidade.

A Museologia das Encruzilhadas não se destina apenas a abrir espaço para o subalterno falar⁴⁸, mas para ele se fazer presente e atuante em seus próprios espaços, para ser parte das outras vozes do mundo, onde os subalternos erijam, selecionem, seus patrimônios, fratrimônios, para produzirem seu próprio lugar de musealidade. Podendo valorar diversas outras questões que caminham nesse sentido, como a experiência de se cozinhar para um Orixá ou poder vivenciar o encantamento das ervas por um pai de santo através da música/reza/axé - *Kosso ewe Kossi orixá*⁴⁹. Um lugar onde sentir o mundo espiritual não soe como uma heresia ou um lugar da loucura, pois os Museus não devem ser como os manicômios ou instituições de controle descritos por Michael Foucault.

Podemos dizer que existem algumas proposições teóricas e práticas de Museus que apontam para esse sentido, como a proposição de existência de um **Museu Interior** feita por Teresa Scheiner (1998), ou a experiência do **Museu do Inconsciente** implementada por Nise da Silveira (CRUZ JUNIOR, 2009) e diversos museus indígenas, ou a própria percepção de **Imaginação Museal** de Mario Chagas (2003) e as próprias experiências de musealização e patrimonialização dos terreiros de religiões afro-diaspóricas, questão que abordaremos mais à frente.

A Museologia das Encruzilhadas tem o intuito de qualificar lugares como, os quilombos, as favelas, periferias e as aldeias, como legítimos espaços museais, assim como as rodas de capoeira, de samba, de jongo e muitas outras manifestações culturais, assim como as ladainhas, as congadas, os reisados, o carnaval de rua e as feiras. Exaltando lugares de poder simbólico, podendo ser o campinho de futebol, as praças onde se contam os causos, as quadras de escola de samba ou os terreiros das religiões afro-diaspóricas.

Gostaria de citar um museu da região amazônica que tem uma experiência propositiva que vai muito de encontro como o que estamos apresentando - o **Museu da Marujada** de Bragança (PA), pois o museu é o próprio barracão que serve de base para os ensaios e produção dessa manifestação cultural, tendo algumas poucas vitrines e sua essência museal se estabelece na própria vivência do espaço (Figuras 7 e 8). Outro lugar que tem uma característica similar, apesar de ainda não se

⁴⁸ O termo que faz referência direta ao texto “Pode o subalterno falar?” de Gayatri C. Spivak (2010).

⁴⁹ Tradução

apresentarem como Museus são os Currais dos Bois de Parintins, lugares de sociabilidade que dialogam diretamente como as memórias, os patrimônios e fratrinhos deste grupo (Figuras 9 e 10).



Figura 7 Museu da Marujada em Bragança (PA). Retirado de <https://www.fundacaoeducadora.com.br/>.



Figura 8 Atividades festivas realizadas no Museu da Marujada em Bragança (PA). Retirado de Batista (2017).



Figura 9 Curral do Boi Caprichoso em Parintins (AM). Primeira imagem, palco onde acontecem os ensaios e festividades, ao lado faixa externa e embaixo áreas com elementos expográficos, troféus e personalidades típicas do boi, como Catirina, seu marido e o Amo do Boi. Fotografia do autor, 2019.



Figura 10 Curral do Boi Garantido em Parintins (AM). Fotografia do autor, 2019.

A Museologia das Encruzilhadas qualifica lugares que devido ao preconceito, principalmente o racial, foram historicamente fadados a serem desqualificados como

potenciais de valorização cultural e de manifestações do conhecimento, dotados de conhecimentos epistêmicos. Desta forma, essa proposta teórica de Museologia possibilita um olhar qualificado sobre a existência de Museus dinâmicos, do acontecimento, que não estão necessariamente presos a uma durabilidade e a uma manutenção temporal e nem preocupados com muitas normas, mas que estão fortemente atreladas as vivências, as exaltações e as manifestações culturais humana.

Essa proposta reconhece a importância das socializações, como a dança, a festa, a alegria, a espiritualidade, o sagrado visto por diferentes modos, assim como respeita as expressões do corpo em suas diversidades de possibilidades. Ela inclusive nos permite perceber os encantados e as entidades que habitam o universo do religioso, do imaginário e do sagrado, entendendo-os como pertencentes a nossa comunidade imaginada. Sendo estes entes do imaginário potências museais, que não devem ser apenas musealizados por suas representações e simulacros, mas por suas manifestações plenas. A Museologia das Encruzilhadas entende e exalta a existência da Pedagogia das Encruzilhadas, como um instrumental de sua ação, assim como defende os “outros saberes”, como as gramáticas dos tambores descrita por Luiz Antonio Simas.

Por fim, mas não encerrando as possibilidades de *ser* desta proposta, a Museologia das Encruzilhadas busca romper com preconceitos sociais, como o racismo e questões de gênero, que nos foram introjetados por meio do fardo colonizador europeu e nos ajuda a fazer releituras de mundo e nos estimula a fazer uma *arqueologia do saber*⁵⁰ das epistemes que foram oprimidas em diversos contextos, buscando seus vestígios presentes nas bricolagens culturais vivas, como o das religiões afro-diaspórica. Ela não é uma Museologia contra os Museus e sim uma proposta reflexiva para com o saber e as práticas museológicas e museais. Ela busca tirar ou pelo menos aliviar o fardo colonial imposto, por meio do signo Exu, que como já sabemos, tem a cabeça pontuda para não carregar fardos.

Se a Museologia das Encruzilhadas assume a Pedagogia das Encruzilhadas como seu instrumental, ela coloca dentro do espectro museal diversos territórios, e desta forma, devemos destacar a função do profissional de museus e dos museólogos neste processo. Logo, nossa resposta é bastante simples e complexa a essa questão,

⁵⁰ O termo faz referência a obra de Michael Foucault (2008), em seu livro “Arqueologia do Saber”.

pois entendemos que estes processos devem se colocar como o elemento exusíaco do “+1”. Isto é, ser o elemento diferenciador e potencializador dos processos de memória, de identidade, do agente que desvela o reconhecimento dos patrimônios e assim promover as relações fratrioniais, como veremos a seguir. Esse profissional deve ser assim, uma pedra de xadrez estratégica, que possibilita que os diversos grupos subalternos se organizem para almejar vitórias em partidas que antes só haviam possibilidades de perdas.

2.2 Fratrionios e Museologia e suas ressonâncias nas religiões afro-diaspóricas e afro-amazônicas

Na perspectiva da Museologia das Encruzilhadas, como acabamos de apresentar, acreditamos que nos falta o questionamento ou uma nova abordagem para o termo **patrimônio**. No sentido de uma tentativa de compreendê-lo por um viés menos burocrático, no qual ele vem costumeiramente sendo abordado historicamente, principalmente em um sentido técnico e prático utilizado pelos órgãos responsáveis pelas ações de proteção do patrimônio, do qual se destaca no Brasil, o **Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional** (IPHAN). Logo, a proposta deste subcapítulo, nesta tese, é o de reificar o conceito de fratrionio, que acreditamos ser relevante nos contextos afro-diaspóricos e para nossa proposta de pesquisa. Entendemos assim, que a busca de um sentido para compreensão da palavra “patrimônio” vem se construindo historicamente por um considerável período de tempo, primordialmente vinculada às questões de salvaguarda de um bem físico, que poderiam variar de objetos artísticos e históricos até monumentos, prédios e conjuntos arquitetônicos, como vemos historicamente na constituição da categoria de **Patrimônio Mundial**.

Segundo Arruda e Rangel (2016) esse processo de constituição de um **Patrimônio Mundial** se remete ao final do século XIX, com a **Declaração de Bruxelas** em 1874 e as **convenções de Haia** em 1899 e 1907, de onde surgiu a ideia de cooperação entre países para garantir a preservação de seus bens culturais (das “artes e das ciências”) em tempos de guerra. Tal processo foi retomado com mais força após a I e II Guerra Mundial, mais especificamente em 1945, com a criação da

Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, mais conhecida por sua sigla **UNESCO**, que se tornará o principal agente de desenvolvimento das ações de preservação patrimonial. Nesse processo histórico de constituição dos ditos patrimônios mundiais, observamos por meio das considerações de Lima (2015), que realizou um levantamento do entendimento da terminologia “patrimonialização” e do seu valor simbólico, que existe uma vinculação discursiva do termo com o caráter de um simbolismo universalista e de excepcionalidade, autenticidade e integridade.

No entanto, a amplitude de utilização do termo “patrimônio”, apesar de historicamente estar ancorada na concepção de “patrimônio mundial”, se desdobrou em diversos sentidos e hoje entendemos o termo como sendo polissêmico. Normalmente empregado com o auxílio de uma adjetivação, pois ele passou a compreender uma diversidade de questões, e ser percebido como um processo de relações de afetividade e sentimentos. Principalmente se reportando a questões de identidade, decorrente do fato de se pensar questões referentes aos patrimônios imateriais ou intangíveis.

O que não queremos perder de vista nessa discussão é que a utilização do termo “patrimônio”, que em suas bases acreditamos estar vinculado a questões de poder dominador e hegemônico, se estruturou com a função de delegar o que poderia ser ou não reconhecido como tal. Como visto no caráter de universalismo e de excepcionalidade presentes discursivamente nas bases das concepções do denominado Patrimônio Mundial. Um processo histórico que a contemporaneidade já se permite questionar, possibilitando percepções ainda mais amplas do termo e que nos permite realizar nesse contexto críticas ao próprio termo, como apresentaremos a seguir.

Apesar do significado do termo “patrimônio” ter se expandido significativamente nos dias atuais, destacamos que a sua semântica, em nosso ponto de vista, encontra-se ultrapassada no sentido de estar vinculada a uma estrutura que podemos denominar de colonizadora e que realça diretamente uma questão de gênero, por uma atribuição ao aspecto masculino, como sendo este o agente dominador deste processo. Queremos assim evidenciar e questionar esta terminologia, propondo não a substituição, mas o uso em determinados casos do termo “**fratrimônio**”, sendo este entendido de forma um pouco distinta ao termo similar.

O termo “patrimônio” em nosso ponto de vista é algo extremamente segregador para com o que não corresponde aos padrões eurocêntricos. Logo, não deve ser utilizado sem crítica nos tipos de processos em questão neste trabalho, que se constitui a partir de referenciais teóricos dos estudos culturais, do pós-colonialismo, visando aspectos de descolonização, assim como a nossa aproximação com autores que abordam questões anti-racistas e feministas. Neste aspecto, destaco que nosso trabalho busca pensar processos de preservação e difusão de conhecimentos das religiões afro-diaspóricas e afro-amazônicas, que representam grupos que sofreram e sofrem fortemente aspectos repressivos do colonialismo com sua estrutura fortemente racista e machista.

Analisando a estrutura gramatical do termo “patrimônio”, temos o prefixo “patri”, que se refere a “pai”, que se remete a figura masculina e que na cultura ocidental eurocêntrica se constituiu simbolicamente como o portador/provedor da instituição familiar, sendo o detentor do poder sobre os seus e dos seus bens familiares e com sua morte, passava esses bens prioritariamente para seu filho homem, primogênito, que herdaria e assumiria o mesmo status de seu pai.

Como exemplo comparativo da mesma estruturação, observamos o mesmo prefixo na palavra “pátria”, palavra que se refere a nação que nos filia, mas interessantemente, o termo também se construiu positivista em uma estrutura machista. Apesar da lógica do termo ser muito mais feminina, no sentido de quem gesta do que masculina. Desta forma, o homem, mais especificamente branco e heteronormativo, se colocou historicamente pelos processos colonizadores como o grande mecenas do mundo, como já apontado.

Prosseguindo nossa análise, o sufixo “monio”, que na verdade é a junção de dois sufixos latinos “mon” e “io”, se constituem em um sufixo de “agente, o que faz alguma coisa” e o segundo possui uma associação a “valores em diversos sentidos”. Logo, podemos entender que a base estrutural da palavra “patrimônio” se refere a um homem, que produziu algo de valor e passa esta riqueza para seu filho, de preferência o seu primogênito.

Cabe destacar que em termos de aspectos culturais linguísticos, análogos ao termo “patrimônio”, temos uma estrutura com outro peso semântico, como no caso das línguas saxônicas, pois o termo correlato deriva da palavra “herança”, como *heritage* em inglês. Esclarecendo um pouco mais essa questão, e realizando uma discussão

similar, Mario Chagas (2016) nos lembra que do ponto de vista filológico, patrimônio deriva do vocábulo latino *patrimonium*, que se remete a herança paterna ou de bens familiares transmitido de pais e mães. Já o termo herança, em sua essência latina, se reporta "aquele que tem condições de receber os bens de um falecido, herdeiro".

Podemos entender historicamente um pouco essa estrutura patriarcal que elegeu o termo "patrimônio" ao nos debruçarmos nos estudos pós-coloniais e o chamado *giro decolonial*, que nos permite realizar revisitações nas bases epistêmicas que constituíram o pensamento do mundo ocidental. Por exemplo, Ramón Grosfoguel (2016) ao discutir genocídios epistêmicos nos processos coloniais nos faz entender como a preponderância do pensamento de René Descartes foi crucial para que determinadas estruturas se perpetuassem pelo mundo.

O autor mostra que o *cogito* cartesiano, já mencionado, funda a base do conhecimento das universidades ocidentalizadas e desta forma normatiza/universaliza o pensamento culto produzido e abrigado por essas instituições, como uma forma preponderante de pensamento. Justamente nesse contexto de legitimação de conhecimento que o termo "patrimônio" ganhou sua preponderância. Estruturação filosófica que Ramón Grosfoguel entende que o "eu" substituiu Deus como agente fundamentador do conhecimento:

Para Descartes, o "Eu" pode produzir um conhecimento que é verdadeiro além do tempo e do espaço, universal no sentido que não está condicionado a nenhuma particularidade e "objetivo", sendo entendido da mesma forma que a "neutralidade" e equivalente à visão do "olho de Deus". (GROSFOGUEL, 2016, p.28)

Ainda segundo o autor, esse pensamento se constitui a partir de um dualismo ontológico substancialista, pois Descartes afirma que a mente é uma substância distinta do corpo. Fator que permite que a mente seja indeterminada e incondicionada pelo corpo e conseqüentemente entende que a mente é similar a Deus tendo um caráter universalizante, não estando determinada por nenhuma particularidade.

O autor também ressalta o aspecto do argumento epistemológico baseado no método do solipsismo, onde o "Eu" é capaz de alcançar certezas na produção de conhecimentos, enfrentando ceticismos. No nosso ponto de vista, uma consagração do pensamento aristotélico e que colocou a antiguidade grega como o berço do pensamento do mundo ocidental, como já mencionado anteriormente. Método que

segundo Descartes é realizado por meio de um monólogo interior do sujeito com ele mesmo, perguntando e respondendo questões a si mesmo até alcançar certezas do conhecimento.

Nesse aspecto que se funda a tradição do pensamento ocidental masculino e que acaba por se constituir em um evento histórico e mundial, pois antes de Descartes não se buscava a produção de conhecimento não situado além do divino, o de Deus. Nesse contexto que reconhecemos e enquadrados a estruturação de uma tradição de estudos e conhecimentos que se caracteriza a partir do termo “patrimônio”, muitas vezes defendido como um campo do conhecimento, denominado de Patrimonial ou até como uma área acadêmica, denominada de **Patrimoniologia**, equivalente a **Heritology**, como proposto por Klaus Schreiner e Tomislav Sola em 1982, no sentido de ampliação do termo Museologia (LIMA, 2010).

Deste processo de entendimento dessa estruturação do “Eu”, que Dussel (2008) lança perguntas. Principalmente sobre as condições de quem fala e de que corpo político ou geopolítica o conhecimento é produzido? Traçando uma resposta com a analogia do “penso, logo existo” com “conquisto, logo existo” - sendo o *Ego conquiro* a condição de existência do *Ego cogito* de Descartes. Infere assim a arrogância pressuposta na filosofia cartesiana, que se estabelece a partir de alguém que pensa e se estabelece como o centro do mundo, um “Ser” que Dussel (2008) identifica como “Ser imperial”:

O “eu conquisto”, que começou com a expansão colonial em 1492, é a fundação e a condição da possibilidade do “eu penso” idolátrico que seculariza todos os atributos do Deus cristão e substitui Deus como fundamento do conhecimento. Uma vez que os europeus conquistaram o mundo, assim o Deus do cristianismo se fez desejável como fundamento do conhecimento. Depois de conquistar o mundo, os homens europeus alcançaram qualidades “divinas” que lhes davam um privilégio epistemológico sobre os demais. (GROSFUGUEL, 2016, p.31)

Indo ainda mais no cerne desta questão, Grosfoguel (2016) menciona que o que conecta o “conquisto, logo existo” (*Ego conquiro*) com a idolatria do “penso, logo existo” (*Ego cogito*) seria o racismo e o sexismo epistêmico gerado pelo “extermínio, logo existo” (*Ego extermino*). E justamente neste processo que o “patrimônio” se coloca como uma ferramenta construída com uma lógica de favorecimento deste aspecto de dominação, chamado por Grosfoguel de genocídio/epistemicídio. Pois a

lógica patrimonial se estruturou por muitos anos na lógica de atribuição de valor, dizendo o que era importante para gerações futuras e descartando e desmerecendo o resto. Delegando aos “não patrimônios”, os excluídos, o status de subalternidade, exterminando-os epistemicamente, forçando e encaminhando-os ao esquecimento. Cabe um adendo, que entendemos que este processo não se encerra no esquecimento e sim na possibilidade de resistência e é justamente neste lugar que esta tese tenta se constituir, e por isso, a tentativa de substituição do termo “patrimônio” por “fratrimônio”.

O termo “**fratrimônio**” é uma proposição que foi feita por Mário de Souza Chagas (2016) que compreende a estrutura do patrimônio por sua perspectiva de transmissão, que pressupõe uma recepção e nesse aspecto contesta a existência de uma estrutura diacrônica, no sentido de herança, como algo que se transmite do passado para o presente ou do presente para o futuro. Nesse aspecto, o autor também destacou a estrutura patriarcal do termo e mencionou ainda a permanência da aceção da lógica diacrônica:

Mesmo quando se critica a dominância patriarcal na noção de patrimônio e se argumenta a favor da hipótese de uma herança materna, que atribui um novo sentido à palavra matrimônio, mesmo aí prevalece a perspectiva diacrônica. (CHAGAS, 2016, p.143)

Nesse aspecto a utilização do termo “matrimônio” no lugar de “patrimônio” se encontra em um lugar delicado, não só pela plena substituição do masculino para o feminino, o que já seria em nosso ponto de vista um avanço significativo, mas pelo próprio significado do termo em sentido de junção de dois indivíduos, historicamente convencionado como indivíduos de sexo distinto, conforme os padrões da heteronormatividade. Não pretendemos nos aprofundar neste aspecto, pois consideramos uma discussão que deve ser feita a parte e com bastante perspicácia. No entanto, devemos destacar que o termo “fratrimônio” já foi apresentado por Mario Chagas (2003) em sua tese de doutorado junto com o termo matrimônio. O autor, no caso, se referindo a compreensão de processos que denomina de “imaginação museal”, identifica possibilidades de ampliação da concepção de patrimônio e mencionou:

A imagem do "segundo" ou do "agora" como "porta estreita pela qual podia penetrar [a semente, o novo, a promessa] o Messias", quando aplicada aos museus e ao patrimônio cultural é capaz de iluminar o

terreno: 1º - Ela contribui para a desconstrução da **ideia de que o patrimônio cultural é tão-somente uma herança paterna ou algo que se transmite de "pai para filho"**, de maneira linear e diacrônica; 2º - Ela favorece o entendimento de que se há uma herança paterna, **também há uma herança materna** (um **matrimônio**), sem o qual o patrimônio não se constitui, mesmo se considerada apenas a perspectiva diacrônica; 3º - **Ela abre espaço para que se admita a possibilidade de uma partilha social de bens culturais que se faz de modo sincrônico dentro de uma mesma época, de uma mesma geração** (um **fratrimônio**) e 4º - Ela sugere ainda que de filho ou filha para pai ou mãe também se transmitem sementes, experiências, saberes, valores, promessas, afetos e muito mais. (CHAGAS, 2003, p.279, grifo nosso)

Retomando a proposta de Mário Chagas (2016), quando se aprofundou na sua percepção do termo “fratrimônio”, posteriormente aos ditos de sua tese, descreveu:

Há uma herança que se transmite e se recebe na contemporaneidade, talvez pudéssemos de modo poético denominá-la de fratrimônio. Já não se trata de uma herança materna ou paterna, mas de alguma coisa partilhada entre os contemporâneos, entre os amigos e irmãos, entre os membros de uma mesma comunidade. (CHAGAS, 2016, p.143-144)

Nesta proposta o autor apresenta uma alternativa ao termo “patrimônio”, colocando-o em uma perspectiva sincrônica e mais do que isso, ele mostra que as relações de “patrimônio” podem ser pensadas por meio de relações sociais inter e intrapessoais, mais lógica e pertinente à um pensar afro-diaspórico, e não apenas de um bem/objeto de valor pertinentes a determinados indivíduos. Além de quebrar a estrutura de gênero oculta no termo, a condicionante fraternal exalta o aspecto de afetividade, que em nosso ponto de vista é extremamente importante para se entender as relações humanas, como o compadrinamento dos exus. Também devemos entender que nem sempre esse tipo de relação é amistosa em sua plenitude, lembramos que existem disputas, as famosas brigas entre irmão e até o fratricídio. Termo que se refere ao homicídio causado por um irmão ou irmã, mas que pode se reportar a dois membros de um mesmo grupo social, normalmente minoritário, ou compatriotas, ou até mesmo soldados em campo de batalha.

Neste contexto, também podemos citar o “parricídio” que Sigmund Freud analisa em três de seus livros – “Totem e Tabu”, “Dostoiévski e o parricídio” e “Moisés e o Monoteísmo” - onde este conceito surge no contexto de eliminação, estirpação, da figura paterna pelos filhos, onde ao conseguirem tal façanha, assimilam as concepções da dominação paterna (COELHO, 2011). O que podemos destacar na fala

de Paulo Freire (2014a), como o oprimido tentando se transmutar em agente opressor. Logo, devemos teorizar com a intenção de nossas proposições estarem sempre em alerta, no sentido de algo que foi criado como libertador se torne um instrumento de opressão e martírio em outros contextos sociais. Maria Thereza Ávila Dantas Coelho (2011), nos lembra, com base na obra de Sigmund Freud, que o parricídio é o crime fundador da humanidade, sendo este um ataque histérico gerador de uma dinâmica sadomasoquista entre o ego e o superego. O que podemos entender como um conflito entre estruturas de poder. Devemos lembrar que podemos considerar Exu como um potencial parricida, pois devorou sua mãe e teria devorado seu pai se ele não tomasse as devidas providências, que o fez restituir tudo o que tinha devorado. Logo podemos considerar que Exu é capaz de reconfigurar, restituir, dinamizar e transformar a figura paterna e tudo que se presta a devorar.

Apesar destes fatos apresentados acima, Mario Chagas (2016) coloca a proposição do termo *fratrimônio* ainda como uma proposta poética, mas como acreditamos que esta discussão e a utilização do termo se apresenta como um posicionamento político e que se encaixa perfeitamente em nossa discussão, resolvemos adotá-lo. Principalmente pelo fato de quisermos distinguir e opor circunstancialmente o termo “*fratrimônio*” do “*patrimônio*”, muito vinculado a uma tutela pública/legal, que no Brasil se institucionalizou a partir da década de 1930, com a criação do **Serviço do Patrimônio Histórico Artístico Nacional** (SPHAN), atual **Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional** (IPHAN) (ANDRADE, 1987).

Essa concepção fratrimonial trabalhada por Chagas (2016) evidencia um componente discursivo, que se desenvolveu com base na percepção de Jovens Agentes que atuam no **Museu Vivo de São Bento**, no município de Caxias no Rio de Janeiro, que mencionam que: “*Todas as coisas ao nosso redor são patrimônio*”. Em consequência estruturam duas categorias: “o que é importante” e “o que parece não ser importante”. Isto é, um domínio do incerto, onde se sabe ou não o que é um patrimônio, mas no caso da concepção fratrimonial se sente e se percebe o que é relevante para os sujeitos e grupos sociais.

O autor ainda nos lembra que existem outras dimensões poéticas, que podem ser abarcadas a esse contexto, além da relacional, que é a de criação e de comunicação, e destaca a relevância da palavra “importante” na definição dos Jovens Agentes:

A palavra “importante” põe em evidência a disputa, o litígio, o conflito que reina no campo do patrimônio. O “importante” está associado a um saber dizer e ao afirmar que “o que parece ser importante” também é patrimônio anuncia-se a arbitrariedade desse mesmo saber dizer. (CHAGAS, 2016, p.156)

Desta proposição o autor afirma que o patrimônio é constituído a partir de um discurso que é validado por alguém e que em contexto histórico essa função estava nas mãos das estruturas dominantes de um poder hegemônico, imerso em questões políticas e econômicas, atrelada a padrões colonizadores dos homens brancos que excluem pessoas de outros gêneros e raças. Desta compreensão, o termo patrimônio nos permite, coletivamente, deslocar a função de identificar e decidir o que é ou não relevante para os grupos sociais e os indivíduos, nos forçando a trabalhar e pensar a partir de diferentes pontos de vista, dialogando com distintos lugares de fala e distintas realidades e formas de pensar.

A “**conversa com a amiga**” é um patrimônio. Aqui se explicita de modo contundente a dimensão relacional do patrimônio: **só há patrimônio onde há relação e a conversa é a afirmação da potência da relação**. É na relação, no encontro, na vivência e na convivência que o patrimônio se constitui, se enraíza e adquire sentido. De outro modo: é no cotidiano, no dia a dia, que o patrimônio se revela, se afirma e se confirma. O desafio colocado pelos jovens criadores do conceito em análise não é reconhecer a festa como um patrimônio imaterial, não é trabalhar com o evento extraordinário (a Festa do Divino, o carnaval, o Círio de Nazaré, a Festa da Independência da Bahia celebrada no dia 2 de julho), mas, **reconhecer que há uma dimensão patrimonial no cotidiano da qual não se pode fugir**. (CHAGAS, 2016, p.157, grifo nosso)

Deste ponto, começamos a deixar claro o porquê devemos pensar em patrimônios ao invés de patrimônio quando trabalhamos com religiões afro-diaspóricas ou qualquer outro segmento de grupos subalternos, que sofrem e sofreram drasticamente as ações do colonialismo. Nota-se que este termo se funde bem com as religiões afro-diaspóricas, que se constituem em grupos comunitários, que se organizam em famílias ou até que se associam por afinidades, por militância de reconhecimento de direitos ou contra o preconceito ou mesmo os que se aproximam pelo próprio sofrimento vivenciado por racismo religioso.

Destaco também, que Mário Chagas (2016) nos mostrou indiretamente o forte caráter exusíaco atrelado a concepção de patrimônio, por ser primordialmente uma construção que se estabelece no âmbito comunicacional e relacional e que a partir

disto se potencializa infinitamente. Por sabermos que todas as denominações das ditas macumbas ou comunidades autodenominados de “povo de terreiro” se constituem por meio das vivências e da experiência/conhecimento adquirido em seus lugares, como os terreiros, mas também nas matas, cachoeiras, praias, cidades, ruas dentre muitos outros. Vivências e experiências mediadas pelas figuras das mães e pais de santo, que vão transmitindo seus conhecimentos gradativamente, conforme o desenvolvimento do indivíduo nesses lugares, para que adquiram assim prestígio entre seus companheiros(as) e autonomia para condução das novas gerações.

O aspecto apresentado anteriormente e a própria lógica da transmissão dos conhecimentos por oralidade, acaba por trazer uma base estrutural para as religiões afro-diaspóricas, que abarca uma noção de ancestralidade, mesmo sendo ela imaginada e construída e reconstruída constantemente. Lógica que liga ideologicamente a identificação das religiões afro-diaspóricas com a África ocidental. Fato que constitui nessas religiões o sentimento da diáspora do “Atlântico Negro”, pois assumem e representam na contemporaneidade, dentre outras, as dores dos negros africanos escravizados, que foram separados de sua terra natal e destituído de sua origem cultural, que tiveram que buscar a reinvenção, restituição, de suas culturas para a consolidação de novas estruturas culturais. Podemos assim entender que com todo seu hibridismo as religiões afro-diaspóricas representam uma herança e um legado desses povos.

Deste conceito, que partimos com uma estrutura de base da Museologia, principalmente a da Museologia das Encruzilhadas, como uma das áreas do conhecimento que além da musealização e da construção de musealidades, deve ter a compreensão da importância do patrimônio em distintos contextos culturais/sociais. Para que o reconheça e o identifique, com o objetivo de trabalhá-lo junto ao grupo social, ajudando a potencializá-lo e valorizá-lo. Processo que vem se desenvolvendo com plenitude dentro da Museologia, em alguns contextos da dita Sociomuseologia, principalmente a que lida com comunidade mais restritas.

Acreditamos que o fratrimonial se aproxima muito da concepção africana do **ubuntu**. Que segundo Natalia da Luz (2014) é um conceito que se estabelece da ideia de uma “humanidade para com os outros”, sendo uma percepção ampla de que o mundo não é uma ilha e isso implica na sua máxima, que é “eu sou porque nós somos”. Aparentemente essa percepção de mundo, dita como uma ética, logo uma

filosofia, que alguns autores inclusive consideram como o esteio da Filosofia Africana. Acredita-se que tem sua origem no Egito, mas se encontra espalhada por grande parte do continente, principalmente a África Subsaariana, sendo mais plena entre os povos bantos.

Segundo Mogobe B. Ramose (1999; 2002), o que melhor define a concepção do termo *ubuntu* por meio da Filosofia e da Ética é uma compreensão do ser humano (humanidade) em um sentido de atitudes de respeitabilidade cortês. Sendo esta uma condição de ser, em um estado de acontecimento, de processo, como um estado de gerúndio. Segundo o autor, *ubuntu* se divide em três dimensões inter-relacionais. A primeira é a dimensão da vivência, que torna o discurso do ser possível. Temos também a dimensão dos seres que passaram para o mundo dos mortos, pois a morte interrompeu a sua existência em relação ao concreto, isto é, do corpo e da vida cotidiana que conhecemos, mas ela não é capaz de interromper a vida dos seres que partiram. Nesta concepção **devemos entender os falecidos como mortos-viventes, muitas vezes considerado em tradução para a concepção do ocidente, como “ancestral”, e justamente está aí a distinção entre as bases da concepção de “ancestralidade” ocidentalizada com as das culturas africanas.**

Os **mortos-viventes** continuam vivos apesar de não mais pertencerem ao mundo dos vivos, concepção muito similar ao descrito anteriormente nas culturas nagô e jeje. Segundo Ramose (1999; 2002) os falecidos ganham sentido de imortalidade, algo que nos reporta ao estado de encantamento, ou as relações corpo e espiritualidade estabelecidos nas religiões afro-diaspóricas. Também evoca o sentido de uma relação do fratrímônio, que não se estabelece apenas por meio do processo da memória, mais como um estado do ser do presente restituindo simbolicamente o passado, mas um sentido de atualidade/virtualidade, que se relaciona diretamente com esses mortos-viventes.

Fato que implica em uma construção distinta do imaginário social ocidentalizada, que hegemonicamente coloca a percepção humana em duas possibilidades, a da lógica científica construída a partir de um status cartesiano ou a dogmática, imposta por uma fé cristã, estabelecida na redenção e julgamento do divino. Para as religiões afro-diaspóricas e seus fratrímônios ou o mundo dos invisíveis, ou o dos mortos-viventes, é algo que está diretamente incluso em seu aspecto fratrimonial e não devem ser postos em um modo fantástico/fantasiado, pois eles estão

diretamente ligados e relacionados a suas vivências. Já que os mortos-viventes ou encantados fazem parte desta comunidade imaginada e interagem e interferem diretamente nas suas relações sociais, humanas e afetivas.

Também não podemos deixar de lado a terceira dimensão do *ubuntu*, que é a que se coloca em função aos seres que ainda vão nascer, em um estabelecimento com o futuro, pois estes seres têm que se tornar de fato, precisam nascer. O *ubuntu* nos reporta as concepções exusíacas e nagôs de forma geral, e fratrimonialmente se soma à dimensão dos mortos-viventes ao contexto mais complexo, que é o atribuído pelo conceito de “patrimônio integral” ou “museu integral”, tão discutido na Museologia na década de 1970 (SCHEINER, 2012).

Finalizando este subcapítulo, vemos que diversos odús, mitos da cosmologia afro-diaspórica, nos explicam um pouco dessa percepção/concepção da relação entre os mortos e os vivos. Contam os mitos que Obatalá (mesmo que Oxalá) moldou os seres humanos e Olodumaré os deu vida com seu sopro. No entanto, para criar o ser humano foi preciso descobrir o material certo e Obatalá procurou diversos tipos de materiais, mas só conseguiu o material perfeito com Naña, que lhe emprestou o seu barro. Foram criados diversos seres humanos e o barro acabou e não se poderia mais se fazer as novas gerações de seres humanos. Foi quando o orixá Icu, foi designado como o senhor da morte, assim o barro de Nanã era restituído à ela, que continuava a emprestar seu barro para que as novas gerações pudessem nascer. (PRANDI, 2001; 2017)

Desta forma, a Museologia das Encruzilhadas e as possibilidades de se pensar nas relações fratrimoniais em um contexto das religiões afro-diaspóricas, buscam repensar teoricamente a Museologia e principalmente as suas possibilidades de atuação, no espaço no qual reconhecemos a existência dos espectros museais e museológicos. O que nos possibilita pensar e ordenar ações para com eles, assim como novos olhares e novos fazeres, com base em distintas epistemes culturais, com as suas fronteiras, suas hibridações e adaptações e transformações sociais.

CAPÍTULO 3

UM LUGAR DE FRATRIMÔNIO: TERREIROS, MUSEUS E MUSEALIZAÇÃO

Exu quando caminha
Alguma coisa ele vai fazer
Se a sua morada é muito longe
O mundo é grande!
Exu vai morar lá no dendê

3 - UM LUGAR DE FRATRIMÔNIO: TERREIROS, MUSEUS E MUSEALIZAÇÃO

Este capítulo busca articular à teoria museológica, a partir da compreensão do Museu enquanto um produto social das imaginações museais, lembrando que à nossa proposta é a de pensar a Museologia a partir das religiões afro-diaspóricas, principalmente as afro-amazônicas, que apresentaremos no próximo capítulo. Uma contextualização, que serve como um cenário para o estudo de caso do que é discutido no próximo capítulo.

Partindo da discussão que emerge a partir de diferentes possibilidades e compreensões de distintas possibilidades culturais e de diferentes possibilidades de compreensão de museus ou Museu, que trazemos para junto dessa discussão a compreensão conceitual dos Terreiros (Centros, Searas e Roças) das religiões afro-diaspóricas no processo de descolonização que se opõe a estruturação de um pensamento hegemônico do ocidente, no qual outras acepções e compreensões de mundo se colocam como importantes para o sistema. Por exemplo, as bases míticas encontradas nos orixás, inquices e voduns, assim como o próprio *pensar nagô* e as concepções exusíacas anteriormente descritas. Acrescentaremos também a esse contexto de discussão a concepção do orixá Ifá, que é entidade que fornece uma das principais bases dos métodos adivinhatórios das religiões afro-diaspóricas. Apesar de sabermos que estas religiões se utilizam de muitos outros métodos adivinhatórios, que podem ser muito diversificados, de baralhos, dados, quiromancia, búzios e até as pedras de xem-xem, utilizadas pelos terecozeiros. No entanto, o oráculo de Ifá possui diversas concepções míticas que nos auxiliam em nossas proposições.

Para iniciar essa discussão realizamos um retrocesso epistêmico, pois retornaremos a uma questão que hoje anda sendo colocada um pouco de lado, que é a discussão do Museu como fenômeno, conforme já mencionado, esse museu que nesta tese estamos marcando com a letra “M” em maiúsculo, por

estar ligada a uma concepção de compreensão mais ampla do termo, que se configura em uma diversidade de possibilidades de manifestações dos Museus. No entanto, não queremos apenas nos encerrar neste conceito, pois entender Museu como um fenômeno social por vezes parece um ato simplório e redundante, que em nosso ponto de vista, deixa a questão muito aberta em decorrência da amplitude de realidades viáveis nessa assertiva. Lembramos que o termo “fenômenos sociais” praticamente se enquadra em quase todas as possibilidades de existência humana, em contexto coletivo e relacional.

Porém entende-se, por meio dessa possibilidade teórica, que o Museu é um processo constitutivo capaz de distintas representações relacionais e circunstanciais no social e que de alguma forma procura uma visão crítica. Como, no caso, em relação as formas de reprodução dos modos de dominação e repressão, designado por distintas formas de forças de poder. Nesse sentido que o Museu rompe a dimensão ôntica e deixa de ser apenas um reflexo social, um mero espectro luminoso, que reflete e reproduz algo, como um espelho. Pois este museu, como visto nos devaneios exusíacos, pode ser um constructor de possibilidades, pois ele se apresenta como uma potencialidade social, capaz de afetar e trabalhar com as distintas realidades culturais humanas.

Da compreensão do Museu como fenômeno, que devemos buscar entender a sua relevância nas discussões museológicas no âmbito da compreensão de se pensar o que se pode ou não se caracterizar como um Museu ou quais funções/atribuições caracterizam um determinado “fenômeno museal”, ou que possa ser nomeado ou entendido como tal. Mesmo este processo social estando descontextualizado na concepção de mundo ocidentalizada, que cunhou o termo “museu” e se desdobrou na área acadêmica que reconhecemos e nominamos como Museologia. Desta forma, nos indagamos quais seriam as características que fazem este conjunto de possibilidades, de “fenômenos sociais”, ou melhor museais, de serem reconhecidas e nominadas como Museu?

Lembramos que esta abordagem teórica é só um ponto de partida para nossa argumentação, pois como já mencionamos, estamos trabalhando com a concepção de Mario Chagas (2016), onde museu pode se constituir em uma diversidade de possibilidades, como ele mesmo falou, parafraseando Raul Seixas, “*uma metamorfose ambulante*”. Conseqüentemente, entendemos que processos museais ou fenômenos reconhecidos como Museu, que visem aspectos análogos, como as acepções de memória e esquecimento, preservação e constituição de patrimônios e estabelecimentos de patrimônios, podem se fazer presente em qualquer contexto social. Seja nas etnias africanas, que foram forçosamente trazidas para o outro lado do Atlântico ou nos diversos grupos indígenas das Américas. Podendo ele se instituir por intermédio de uma instituição presente nestas sociedades ou em alguns de seus aparatos simbólicos, que constituem as identidades e as memórias do grupo em um processo marcado por diferenciação total de tempos, seja ele sincrônico ou diacrônico. Como o tempo mítico, onde as vezes passado, presente e futuro se confundem, um tempo deslocado de nossa realidade.

Devemos também evidenciar, que sabemos que nem tudo que se utiliza do nome “museu” é reconhecido como tal, e o inverso desta frase também pode ser uma opção válida, pois podemos entender como Museu, coisas que não são nomeadas como tal. Por exemplo, ao contrário, temos coisas que são nominadas como museus e não são. Como diversos comércios nominados como “Museu do Azulejo” ou a rede de lojas de embutidos na Argentina, nominada “*Museo do Jamón*”, são exemplos deste fato. Apesar de mesmo não reconhecendo estes lugares como museus, a utilização do termo sempre acaba remetendo algumas características presentes nos museus. No caso, dos exemplos citados, a diversidade de objetos presentes em um determinado lugar, que remetem ao sentido de coleção, assim como a excepcionalidade, raridade e antiguidade dos objetos ali presentes. Caráter que em nosso ponto de vista alude a existência de uma dita “musealidade” destes objetos comercializados. Questão que vamos trabalhar mais a frente, quando falarmos de imaginário.

Cabe lembrar que também existem inúmeras instituições que normalmente podemos reconhecer como museus, ou pelo menos como instituições de cunho museal, e que não se intitulam como tal, com relação a elas podemos citar: os **centros culturais, memoriais, monumentos urbanos e naturais, parques paisagísticos ou ambientais, cemitérios, igrejas** e até os **jardins zoológicos e botânicos**. Nota-se que algumas das nomações apresentadas se enquadram no âmbito das tipologias museológicas tradicionalmente já estipuladas pela Museologia. No entanto, alguns destes exemplos são colocados de lado com relação a estas tipologias ou são forçosamente ou inocentemente enquadrados em alguns destes segmentos. Como os jardins zoológicos, jardins botânicos e parques, que se enquadrariam nos museus tradicionais com coleções vivas, mas na prática eles não se reivindicam como uma categoria de Museu, mas são reconhecidos facilmente como Museus pelos estudiosos da Museologia.

Outro exemplo de contexto tipológico pouco incerto neste processo, são as igrejas, mesquitas e templos, que muitas vezes são os lugares de culto, mas que possuem uma representatividade museal, cultural e epistêmica específica, principalmente no sentido de uma valorização estética/artísticas e histórica do prédio e dos objetos presentes em seu interior. Por exemplo, facilmente conseguimos entender a **Catedral de Notre Dame** como um Museu, mas dificilmente associamos a igreja perto de nós como tal e muito menos um terreiro de macumba.

A grande diferença existente entre a Catedral de Notre Dame e a igreja de um vilarejo ou o terreiro de macumba é apenas o de uma construção simbólica de valores que culturalmente nos coloca entre o ato de valorar, recusar ou reconhecer algo como importante ou digno. Lembramos que neste processo devido ao colonialismo, somos normalmente induzidos a reconhecer e valorar como mais importante algo ligado a produção do dito “primeiro mundo”, como algo que tenha maior valor simbólico e este seria um dos processos mais difíceis para os colonizados, o de se libertar desta

percepção, no sentido de reconhecimento dos seus bens simbólicos que estão ao seu redor e possuem maior relação com sua realidade.

O que entendemos como uma função “fenomenológica” importante no âmbito do reconhecimento de um Museu, a sua instrumentalização para com a seleção de valorização e de exclusão a partir de uma aceção complexa do social, podendo se processar em um contrafluxo, em um sentido descolonizador, onde se prevaleça outras visões, saberes e epistemes vigentes no mundo. Seria assim uma reestruturação de uma função de apego, que se constitui por meio de falseamentos e assertivas de nossos olhares, pois por décadas temos vistos as ideias e ideais sociais eurocêntricos predominarem como algo mais genuíno de valorização. O que nos restou, por exemplo, nestes mais de quinhentos anos de colonização, foi uma valorização apenas posta como exotismo, por sermos e estarmos distintos da estrutura padrão.

Sabemos que normalmente estamos dispostos a reverenciar e legitimar este sistema, e colocamos a periferia mundial como o resto social/cultural. E neste contrato de submissão continuamos a reproduzir os estereótipos de branquitude, machismo, de heteronormatividade e racismo vigentes no sistema mundo e assim contribuimos para proliferação da cultura da violência, como a do estupro, do racismo, da homofobia, da discriminação religiosa, dentre outras. Logo, nossa grande pergunta, posta neste capítulo, é que não seria uma função dos Museus romper com estes estigmas sociais marginais ao invés de os valorizar, como tem feito a décadas, e de como os museus conseguiriam realizar tais funções já que foram construídos e alicerçados nessas bases ideológicas?

Entendemos e queremos que o Museu seja muito mais amplo, pois sua história cunhada em bases europeias precisa ser rompida, pois hoje são a principal base de quase todas as suas concepções, que se referem ao entendimento dos museus e da própria Museologia ou áreas de conhecimento análogas como o *Museum Studies*. Só que, se já conseguirmos entender preteritamente o **Museu enquanto fenômeno**, como algo inerente ao social,

ele não pode ser pensado, e não pode estar restrito apenas por uma única visão de mundo. Ainda mais, nesta tese, que o entendemos como uma manifestação cultural de valorização dos aspectos epistêmicos vigentes no mundo e das relações de fratrimônios existentes em distintos contextos socioculturais.

Acreditamos desta forma que os museus, ou as essências museais, podem existir em diversos contextos sociais, inclusive em contextos culturais que nunca ouviram falar em Museologia ou no termo Museu. Ou pelo menos, as suas características ditas museais, devem e podem ser percebidas em distintos contextos culturais. Museu em nossa percepção, está sendo pensado propositalmente como um termo anacrônico, pois queremos deslumbrar algo exógeno ao seu contexto histórico do mundo ocidental, como foi descrito historicamente no livro de Dominique Poulot (2013), dentre muitos outros compêndios sobre história da Museologia.

Claro que sabemos que não vamos romper definitivamente com este processo, mas a nossa evocação de Exu, realizada anteriormente e a Museologia das Encruzilhadas, nos permitem realizar e potencializar esse processo de discussão, por entendermos que este trabalho abre caminhos e quebra barreiras e potencializa possibilidades, assim como a “Pedagogia das Encruzilhadas” de Luiz Rufino. Por serem um ebó, uma oferenda ritualística, que deslumbra o favorecimento cósmico a favor da episteme da dita periferia mundial e da subalternidade.

Desta discussão, nos resta nos questionar, se a Catedral de Notre Dame pode ser entendida como um Museu, porque não podemos incluir ao universo museal os terreiros das religiões afro-diaspóricas e muitos outros lugares sociais? Sabemos que existem diversos terreiros ditos musealizados ou patrimonializados, mas o que queremos dizer é que existem lugares de pertencimentos e construções de sentidos sociais, que possuem similaridades aos aspectos museais, que em nosso ponto de vista se fazem presentes em diversos contextos culturais. Assim como os aspectos fratrimoniais, que neste

caso, em nosso ponto de vista, é um grande indicador da existência destes aspectos museais presentes no social, como no caso dos terreiros. Logo, assim como Mario de Andrade, após uma viagem para Minas Gerais nomeou Congonhas como o maior museu a céu aberto de esculturas do Brasil, no intuito de valorizar a notoriedade de Aleijadinho, nós nos permitimos reconhecer os terreiros como uma instância museal e museológica.

No entanto, devemos lembrar que a concepção de terreiro vai muito além do simples espaço de organização e manifestação das religiões afro-diaspóricas. Como Muniz Sodré (2015) nos lembra, o terreiro é o local onde houve a restituição e a recriação das epistemes africanas que foram perdidas ou melhor sobrepujadas e “apagadas” no processo da diáspora negra. Desta forma, o terreiro é o lugar de memória, o lugar do fratrimentos e dos saberes, pois foi nesse espaço que o negro, escravizado e destituído de sua cultura original, se autogestou e restituiu seus saberes epistêmicos e adquiriu energia vital, para implantar e passar o seu axé. Este é o lugar onde preservou e preserva seus fratrimentos, que o lembra das suas contribuições sociais como agente civilizador da cultura brasileira.

Devemos lembrar assim, que por terreiros entendemos uma diversidade de lugares, que vão da senzala como lugar de resistência e sobrevivência, como dos quilombos, das rodas de samba, de capoeira, de coco, de jongo, de manifestações culturais como maracatu ou tambor de crioula, até os terreiros, centros, searas, roças, baias das religiões afro-diaspóricas. Todos estes, lugares sagrados, de poder, de axé, de *ubuntu*, dentre muitas outras coisas. Justamente nos terreiros que encontramos as áfricas, a diversidade cultural e epistêmica, as identidades que foram apagadas, mas restituíram-se em nossa história. São os terreiros, assim como as aldeias, que possuem a função social, ou melhor museal, de nos lembrar que não somos um país branco e sim uma nação mestiça, negra e indígena, cunhada na dor, no suor e no sofrimento gerado pelo colonialismo, que somos produto de uma pluridiversidade étnica, e que independentemente do seu reconhecimento social racial e sua religião, a identidade e civilidade perpassa por esta instância.

A ideia de terreiro é também fortalecida por Luiz Rufino (2017), que entende que a noção deste termo não se limita as dimensões físicas do que se costuma compreender como espaço de culto das ritualísticas religiosas de matriz africana. Desta forma, entende o terreiro como um campo inventivo material ou não, que emerge da criatividade humana e sua necessidade de reinvenção e de encantamento do tempo espaço. Uma perspectiva que pluraliza sentidos circunscritos por atividades poéticas e políticas da vida em sua pluralidade e imanências. Uma proposição conceitual que reconheço e entendo como estando em plena ressonância com a definição de Museu, que estamos abordando neste trabalho. Desta forma, percebemos e sabemos que os museus e os terreiros não são somente o físico, mas principalmente o metafísico:

(...) Um bom exemplo para pensarmos isso são as dimensões das rodas, dos ritmos/palavras/versos/corpos. A roda codifica-se como terreiro independente de sua permanência em um único espaço, é uma espécie de terreiro não fixo, podendo hoje estar aqui, como amanhã acolá. Não é por acaso que vemos nas rodas de capoeira, após a ladainha, as louvações e o coro cantados no início, os jogadores cruzarem o chão com gestos, benzerem o solo, mandigarem em expressões próprias e particulares. Aquele que domina o gunga, berimbau grave tocado por quem coordena a roda, o abaixo em direção ao solo. Toda essa ritualização não só inicia os jogos invocando os domínios ancestrais, como também saúda o chão, inventa o terreiro e, por consequência, o mundo. (RUFINO, 2017, p.147)

Retornando aos espectros museais presentes nos terreiros, podemos aqui descrever, por exemplo, diversas concepções museais que estão presentes nas religiões afro-diaspóricas, como as funções básicas de coletar, preservar e produzir e divulgar conhecimento. Concepções estas que se desdobram em outras atividades que podemos considerar mais relacionais ao ato de fazer e produzir museus. Nesse sentido, um sacerdote, pai ou mãe de santo, pode ser entendido como um agente formador e zelador destes aspectos, assim como outros cargos como os ogãs⁵¹, os

⁵¹ Cargo masculino em terreiros religiosos afro-diaspóricas, em que se é responsável pelos toques nos instrumentos sagrados, principalmente os tambores, como também em cortes cerimoniais, dentre outras funções. Um dos cargos mais reverenciados dentro dos terreiros, tendo importância normalmente reconhecida como similar aos pais de santo.

babalossani⁵², iabassê⁵³, dentre outros. Todos sem dúvida exercem funções ligadas a preservação da memória e trabalham como os aspectos fratrioniais. Podemos observar que existem nos terreiros coleções de pontos cantados, de imagens sacras, de assentamentos de orixás ou outras entidades, de plantas sagradas, de fundamentos, de toques de tambores, de rituais e muitas outras tradições.

Adentro assim no aspecto de coleção, como um processo inerente aos Museus, pois nessa direção o próprio Mário Chagas (2015) nos mostra, por meio da leitura da obra de Mário de Andrade, que até Macunaíma foi capaz de produzir sua coleção, uma muito distinta das coleções que estamos acostumados a ver. Uma coleção de bocagens, que podemos entender como um ato de musealização em resposta a coleção de pedras do seu inimigo, o Gigante Piainã. Uma alusão reflexiva deste modernista atuando em uma dialética existente entre o tangível e o intangível.

Mário de Andrade em seu livro Macunaíma apresenta o tema coleção de uma maneira bastante original. Macunaíma, o herói de nossa gente, queria recuperar o seu muraquitã perdido, talismã de pedra verde, que ele acreditava estar sob a posse do Gigante Piainã (ou Venceslau de Pietro Pietra), um célebre colecionador de pedras. (...) Contrariado e suando de inveja, Macunaíma resolveu fazer uma coleção para imitar o gigante. No entanto, não queria colecionar pedra, coisa tão difícil de carregar. Além disso, a terra do herói tinha pedras por todos os lados. Não carecia colecioná-las. Então, o herói matutou e resolveu fazer uma coleção de palavras-feias. (...) É esta coleção de “dez mil vezes dez mil bocagens” que Macunaíma, em certa altura, joga na cara de Piainã, sem conseguir, como pretendia, amedrontá-lo. (CHAGAS, 2011, p.37-38)

Deste ponto, podemos entender que coletar, classificar, expor – musealizar - é uma acepção relativa, permeável do imaginário, que pode ser material ou não, mas sempre contextual e que se pauta em distintas lógicas. Aspecto que Mario Chagas (2018) nos lembra e satiriza, ao mostrar diferentes modos de sistematização ou classificação:

A taxonomia museológica imprevista também provoca risos e deixa patente que toda e qualquer classificação de museus é arbitrária. As taxonomias não organizam o mundo, não organizam a vida; quando muito organizam e condicionam a nossa forma de pensar, a forma de

⁵² Cargo masculino em terreiros religiosos afro-diaspóricas, em que se é o conhecedor das ervas e responsável por coletá-las.

⁵³ Cargo feminino em terreiros religiosos afro-diaspóricas, em que se é responsável pela produção das comidas das entidades.

pensar de certos indivíduos e grupos sociais. (CHAGAS, 2018, p. 319)

Como já apresentados, entendemos que existem distintas formas de ser museu-no-mundo⁵⁴ e analogamente acreditamos que tem sido pronunciado teoricamente pela Museologia algo bastante similar a este processo, no caso, o que vem sendo nominado como “musealidade”, que designa uma atribuição conceitual imaginada e relevante ao âmbito dos museus. Nomenclatura normalmente observada nas designações dos objetos de museus, em peças físicas de uma determinada coleção, que sofreram musealização. Que podem ser extremamente inusitadas, como a própria perna do Saci, musealizada no Museu da Cidade do Rio de Janeiro (CHAGAS, 2004). Também lembro que falamos de musealização do social e de comunidades, em um processo de veras mais complexo, que vem sendo profundamente discutidos com nos grupos que defendem uma Museologia Social ou Sociomuseologia. Entendendo a Museologia como uma ação política transformadora de realidades, logo a musealização, é uma imaginação potencial, também vista como as bases de ações transformadoras de realidade (CHAGAS & GOUVEIA, 2014).

Desta forma, como um processo análogo a aceção das funções do Museu como fenômeno, em um âmbito teórico e de sentido amplo, gostaria de trazer a figura simbólica e mítica do orixá Orunmilá (o mesmo que Ifá), e a institucionalização social do seu sacerdócio⁵⁵, que tem como base a estrutura oracular de Ifá, que presta auxílio social, através de suas adivinhações, proposições e leituras atemporais.

Como conta um dos *odus*, que antes da separação do céu com a terra (Aiê e Orum), período em que havia plena fartura, os filhos de Orunmilá sempre vinham lhe oferecer oferendas o reverenciar, mas um dia, um dos seus filhos, Olouó, não reverenciou seu pai. Ele deixou de fazer suas oferendas, dizendo que ele possuía riqueza tal como seu pai e que um homem que usa coroa não deve se prostrar diante de outro. Muito enfurecido com o ato de seu filho, Orunmilá se retirou para Orum e as desgraças se abateram sobre o Aiê - como fome, caos, peste e confusões, parou de

⁵⁴ Este termo foi construído fazendo uma alusão direta ao pensamento de Heidegger (2012), referente ao ser-no-mundo.

⁵⁵ Normalmente os sacerdotes de Ifá (Orunmilá) não constituem terreiro e se dedicam mais a adivinhação oracular, principalmente na África, onde são muito procurados pela população para resolver seus problemas. Desta forma, o consideramos uma instituição social estabelecida e mantida em diversas culturas africanas e também se encontra representada nos países da diáspora negra.

chover e os animais não mais procriavam. Foram oferecidos todos os tipos de oferendas, como sacrifícios, e todos os tipos de canto. Apesar de Orunmilá ter aceitado as oferendas, o caos no Aiê já estava estabelecido. Foi nesta situação que os filhos de Orunmilá foram procurar o pai e receberam dele dezesseis nozes de dendê, para que seus filhos se comunicassem com ele (PRANDI, 2001). Assim surge uma das explicações míticas para a origem do oráculo de Ifá.

(...) Os filhos de Orunmilá eram assim chamados:
 Ocanrã, Ejiocô, Ogundá, Irosum,
 Oxé, Obará, Odi, Ejiobê,
 Osá, Ofum, Ouorim, Exila-Xeborá,
 Icó, Oturopon, Ofuncanrã e Iretê.
 São estes os nomes dos *odus*.
 São estes os filhos de Orunmilá.
 Cada *odu* conhece um segredo diferente.
 Um fala de nascimento, outro da morte,
 um fala dos negócios, outro da fartura,
 um fala das guerras, outro das perdas,
 um fala da amizade, outro da traição,
 um fala da família, outro da amizade,
 um fala do destino, outro da sorte.
 Cada *odu* conhece um segredo diferente.
 Desde então, quando alguém tem um problema,
 é o *odu* que indica o sacrifício apropriado.
 Orunmilá disse:
 “Quando tiverem problemas, consultem Ifá”.
 Orunmilá nunca mais veio ao Aiê,
 mas deixou o oráculo para que as pessoas
 possam recorrer a ele quando precisarem. (PRANDI, 2001, p.444)

Com relação a origem dos *odus* e seus significados míticos Reginaldo Prandi (2001) nos esclarece, inclusive trazendo a figura de Exu neste processo:

Um dia, em terras africanas dos povos iorubás, um mensageiro chamado Exu andava de aldeia em aldeia à procura de solução para terríveis problemas que na ocasião afligiam a todos, tanto os homens como os orixás. Conta o mito que **Exu foi aconselhado a ouvir do povo todas as histórias** que falassem dos dramas vividos pelos seres humanos, pelas próprias divindades, assim como por animais e outros seres que dividem a Terra com o homem. Histórias que falassem da ventura e do sofrimento, das lutas vencidas e perdidas, das glórias alcançadas e dos insucessos sofridos, das dificuldades na luta pela manutenção da saúde contra os ataques da doença e da morte. Todas as narrativas a respeito dos fatos do cotidiano, por menos importantes que pudessem parecer, tinham que ser devidamente consideradas. Exu deveria estar atento também aos relatos sobre as providências tomadas e as oferendas feitas aos deuses para se chegar a um final feliz em cada desafio enfrentado. Assim fez ele, reunindo 301 histórias, o que significa, de acordo com

o sistema de enumeração dos antigos iorubás, que Exu juntou um número incontável de histórias. Realizada essa pacientíssima missão, o orixá mensageiro tinha diante de si todo o conhecimento necessário para o desvendamento dos mistérios sobre a origem e o governo do mundo dos homens e da natureza, sobre o desenrolar do destino dos homens, mulheres e crianças e sobre os caminhos de cada um na luta cotidiana contra os infortúnios que a todo momento ameaçam cada um de nós, ou seja, a pobreza, a perda dos bens materiais e de posições sociais, a derrota em face do adversário traiçoeiro, a infertilidade, a doença, a morte. (PRANDI, 2001, p.17, sublinhado nosso)

Segundo as narrativas míticas, esse saber coletado por Exu foi entregue ao adivinho de nome Orunmilá, que transmitiu o conhecimento, do oráculo de Ifá, a seus sacerdotes, chamados de babalaôs (pais do segredo). Estes sacerdotes quando iniciados aprendem os *odus*, que relatam os fatos do passado e são utilizados como base das leituras oracular. *“Para os iorubás antigos, nada é novidade, tudo o que acontece já teria acontecido antes. Identificar no passado mítico o acontecimento que ocorre no presente é a chave da decifração oracular”* (PRANDI, 2001, p.18). Segundo Reginaldo Prandi a tradição oral dos *odus* menciona que eles se organizam em dezesseis capítulos, que por sua vez, cada um se divide em mais dezesseis. Neste processo, como já vimos, acredita-se que Exu é o mensageiro que realiza a comunicação com os orixás, principalmente Orunmilá⁵⁶.

Segundo um dos mitos, Eleguá (Exu) auxiliou Orunmilá a ganhar o cargo de adivinho de Olofim. Primordialmente o cargo de adivinho foi dado á Xangô, que o passou para Orunmilá, alegando ser muito ocupado com as guerras. No entanto, Olofim antes de conceder essa dádiva, testou Orunmilá que foi auxiliado por Exu a resolver esse desafio, que cobrou sua oferenda para auxiliá-lo⁵⁷ (PRANDI, 2001). Outro mito, conta que Orunmilá recebeu o cargo de babalaô de Obatalá, que também teve que passar um teste de sabedoria e maturidade. Obatalá pediu primeiro que Orunmilá cozinhasse a melhor comida do mundo e depois a pior comida do mundo.

(...) Orunmilá preparou uma língua de touro
e Obatalá comeu com prazer.
Obatalá, então, perguntou a Orunmilá por qual razão
a língua era a melhor comida que havia.

⁵⁶ Sabemos que alguns outros orixás podem responder o oráculo, como o caso de Oxum, que em um determinado mito, roubou parte do oráculo de Ifá.

⁵⁷ O desafio de Olofim era que Orunmilá descobrisse qual plantação de milho iria germinar, pois em uma plantou o milho cru e em outra o milho torrado. Foi Eleguá que mostrou e desvelou esse segredo à Orunmilá.

Orunmilá responde:
 “Com a língua se concede axé,
 se ponderam as coisas,
 se proclama a virtude,
 se exaltam as obras
 e com seu uso os homens chegam à vitória”.
 Após algum tempo, Obatalá pediu a Orunmilá
 para preparar a pior comida que houvesse.
 Orunmilá lhe preparou a mesma iguaria.
 Preparou língua de touro.
 Surpreso, Obatalá lhe perguntou como era possível
 que a melhor comida que havia fosse agora a pior.
 Orunmilá respondeu:
 “Porque com a língua os homens se vendem e se perdem.
 Com a língua se caluniam as pessoas,
 se destrói a boa reputação
 e se cometem as mais repudiáveis vilezas”.
 Obatalá ficou maravilhado com a inteligência
 e precocidade de Orunmilá.
 Entregou a Orunmilá nesse momento o governo dos segredos.
 Orunmilá foi nomeado babalaô,
 Palavra que na língua dos orixás quer dizer pai do segredo.
 Orunmilá foi o primeiro babalaô. (PRANDI, 2001, p.466-467)

Devemos destacar, que no Brasil Orunmilá foi quase esquecido e a figura dos babalaôs foram substituídas pela figura dos pais e mães de santo, no entanto, na África esse sacerdócio se fez muito comum, como em Cuba, onde diversos babalaôs são encontrados em locais como os mercados populares para fazerem seus jogos e auxiliarem as pessoas. Nesse sentido, que entendemos que o oráculo de Ifá possui uma estrutura análoga a do universo museal, pois eles fazem leituras interpretativas a partir de um repertório cultural, no caso mítico, que os permite fazer análises e previsões sociais, trabalhando em uma perspectiva temporal, em uma acepção em que o passado mítico é a chave para o presente e acabam desta forma por se constituírem em lugares de memória⁵⁸, em uma percepção ampliada, e justamente este conhecimento mnemônico nos auxilia a lidar com nossa realidade em processo constitutivo, posta no presente e se desdobrando no futuro. Lembramos, que Exu ao coletar os *odus* pelo mundo fez sua própria coleção, de saberes, de histórias, assim como Mario Chagas (2011) descreve a coleções de bocagens de Macunaíma, que segundo Renato Amado e Ana Lúcia Machado de Oliveira (2016) é filho de Exu.

Seria então a prática de Exu em coletar os *odus* um “ato museal primordial”, pelo menos simbolicamente, pois colecionar é algo que está no cerne de que Mário

⁵⁸ O termo se refere ao conceito desenvolvido por Pierra Nora (1993).

Chagas (2003) defende como imaginação museal. No caso, uma imaginação museal mítica. Exu sem dúvidas nestes mitos é um colecionador dos *odus* e através deste acervo, imaterial, de histórias sobre o mundo, ele consegue construir simbolicamente as “chaves da leitura” do oráculo de Ifá, transitando entre passado, presente e futuro. Logo, contar esses mitos da gênese oracular, nos desvelam que existe correlações museais e museológica com a cultura afro-diaspórica, principalmente nas culturas nagôs e afins. Os museus, como Exu, também coletam histórias do mundo, seja por meio de seus objetos físicos ou outras formas de registros informacionais e buscam suas interpretações. Aspectos que por meio dos processos de memória e do esquecimento nos fazem entender que existe uma tentativa de domínio temporal, de imortalidade, pelos museus, que sempre perpassam instâncias temporais do passado, do presente ou do futuro. Seria então Exu e Orunmilá supostamente “museólogos”, um coletando e outro guardando, e os *odus* uma coleção capaz de responder plenamente as ânsias da humanidade, e que se institucionalizam por meio da leitura oracular de Ifá. Desta forma, podemos entender que cada sacerdote de Ifá ou babalaô que dominem os jogos oraculares são guardiões deste conhecimento e desse acervo, logo se tornam analogamente museólogos, assim como Exu e Orunmilá.

Entendemos assim, mesmo que simploriamente, que a existência do ente Museu ou do espectro museal está presente na cultura afro-diaspórica, exemplificado aqui de maneira simples a partir da ideia do oráculo de Ifá. Um agente mantenedor e propagador de histórias, coletadas a partir de um determinado repertório cultural com uma função específica. Neste aspecto, ressaltamos uma máxima africana que diz - *“que quando um ancião morre é como se botassem fogo em uma biblioteca”* - logo o Museu por meio da cultura afro-diaspórica é apresentado nesse sentido e contexto, pois seus indivíduos, principalmente sacerdotes, são os detentores do conhecimento a ser preservado. Só que diferentemente do termo “biblioteca”, que nessa máxima representa o conhecimento individual do dito ancião, o Museu se apresenta em um sentido de coletividade. No caso, os *odus*, que são uma coleção de conhecimentos coletados por Exu no mundo, são guardados e zelados por Orunmilá e todos os seus babalaôs e mães e pais de santos, no caso do Brasil, que se tornam suportes da memória/informação. Uma coletividade de indivíduos que zelam por este bem cultural, fatrimonializando-os. Conhecimento este, preservado e compartilhado por estes sacerdotes, passado principalmente para os iniciados, para se manter a preciosidade dos segredos do mundo. Para que os que necessitem possam procurar, ou melhor,

acessar os seus serviços, sua sabedoria, suas respostas e soluções. Também entendemos que os *odus*, são uma espécie de tecnologia cultural, desenvolvida milenarmente e que tem dado soluções e respostas para muitas pessoas.

Além do oráculo de Ifá, gostaríamos de destacar que **zonas fronteiriças** surgiram em museus que se constituíram em contato direto com as culturas africanas, principalmente as em questão, apresentadas neste trabalho, como o Tambor de Mina. No caso, instituições museais que apresentam estruturas de manifestações culturais e epistêmicas, que surgem da apropriação direta de indivíduos ou grupos que possuem concepções de mundo que se distinguem dos processos estruturais hegemônicos e que permeiam e descontaminam nossos olhares em um sentido de oposição à estrutura dominadora. Servindo também de base para a nossa percepção sobre os Museus e a Museologia.

Seriam visões de mundo perceptíveis, pôr exemplo, no contato relacional direto com o museu, como o caso de grupos indígenas e das comunidades praticante das religiões afro-diaspóricas. Como apresentado por Melo et al. (2012), ao se referir ao Museu Máguita como um processo de apropriação cultural do conceito de museu pelos Ticunas ou no estudo de caso apresentado por Ana María Rocchietti (2014), onde descreve um museu desenvolvido pelos yagua, na Amazônia peruana. Um Museu que nunca era visitado por ninguém externo e que este processo gerou uma auto-reflexão, que culminou em estratégias próprias e peculiares de fortalecimento cultural deste grupo.

Um exemplo dessas relações pode ser percebido em um museu que se constitui neste processo fronteiriço de disputa entre colonizador e colonizado, e que se constituiu em uma verdadeira zona de fronteira, tendo uma base tradicional pré-colonial e sua estruturação como museus se refere ao período colonial, que no caso foi realizada pelo domínio francês. Este é o **Museu Histórico de Abomey** da República do Benin (Figura 11), que foi descrito por Lynne Ellsworth Larsen (2017) e nos apresenta detalhes para nossa análise.

Originado a partir da estrutura do **Palácio Real do Reino de Daomé**, o **Museu Histórico de Abomey** representa em sua essência a linhagem real de Daomé, principalmente as figuras dos reis Guezo e Glele, como visto anteriormente ligados a epopeia de **Nã Agotimé** e a fundação da **Casa das Minas**. A sua constituição como museu se deu em 1930 sobre o período colonial francês, sua realidade passou a

dissonar entre um processo colonizador com a estrutura real pré-colonial. Fato que o obrigou a coadunar duas perspectivas distintas: a primeira por um discurso colonial e estruturador e a outro pela reivindicação dos descendentes reais e população local, pelo uso do espaço e dos seus objetos musealizados para cerimônias religiosas (LARSEN, 2017).



Figura 11 Museu Histórico de Abomey, antigo Palácio Real do Reino de Daomé. Retirado de <https://kouabo.com/location/benin-2/abomey/>.

Lembramos que os antepassados reais são em parte os cultuados voduns, tradição que vemos ser perpetuada no Brasil no Tambor de Mina e alguns candomblés apresentados anteriormente, principalmente os jeje e mahim. Tal circunstância foi descrita por Larsen (2017) por meio do testemunho do Dr. Urbain Hadonou, curador do museu, que falou inicialmente de uma neutralidade entre a família real e o estado ou administração do governo, mas em seguida mencionou a existência de negociações, quando trabalha restritamente com a família real na acomodação de cerimônias, pois para eles é permitida a entrada em alguns locais sagrados e musealizados, como as tumbas de *djebo*, dentro dos palácios de Glele e Guezo. Nestes locais, aspectos do sagrado, ou melhor, de uma ritualística do sagrado, são fortemente percebidos e realizados pelos visitantes do museu, que tem que entrar descalço e com a cabeça desnuda nesses espaços.

Nota-se que este museu se estruturou nas normas convencionais do sistema museológico ocidental, mas ao apresentarmos percebemos que existem concessões para com a família real e os seus mortos-viventes. Recordando que os voduns, jejes são em parte os antepassados da família real, principalmente seus reis, logo é fácil entender que o lugar de primazia do seu sagrado é o **Palácio Real de Daomé**, que antes de ser museu, funcionava socialmente e politicamente com lugar de moradia da

família real, também como sede administrativa, lugar de ordenamento do rei e como lugar de culto a determinados voduns, principalmente os associados a família real.

Este Palácio possuía uma estrutura museal em termos de preservação de conhecimentos deste grupo cultural antes de ser nominado oficialmente como museu, por possuir uma concepção de preservação a partir de uma socialização do grupo, assim como o oráculo de Ifá. Desta forma, podemos dizer que ele já era museu, ou tinha atributos museais, antes de se tornar o Museu Histórico de Abomey.

Processo esse, que supostamente foi trazido ao Brasil pelos conhecimentos de Nã Agotimé, pois as mulheres da família real que eram as principais responsáveis pelo culto dos seus mortos-viventes. Processo que transmigrou um culto familiar real para o popular no Brasil e deu origem a Casa das Minas (Figura 12), um terreiro, entendida aqui como um Museu. Sabemos que ele é patrimonializado pelo IPHAN e que futuramente pode se transmutar em um museu, provavelmente em uma concepção extremamente ocidentalizada, como o Museu Histórico de Abomey, principalmente por estar perdendo suas matriarcas, que são a principal base dos aspectos fratrioniais e de preservação dos saberes e da memória deste grupo.



Figura 12 Casa das Minas em São Luís, Maranhão. Imagem da fachada e átrio principal. Imagens retiradas de https://pt.wikipedia.org/wiki/Casa_das_Minhas.

A Casa das Minas em São Luís no Maranhão é uma grande referência do resultado complexo e singular ocorridos na constituição das religiões afro-diaspóricas, como já apontado anteriormente, e dela podemos captar os espectros museais dos terreiros, que tanto buscamos neste trabalho. A Casa das Minas também é produto do encontro de diversas etnias negro africanas, que foram trazidos para o Brasil pelas

rotas da escravização, de distintos grupos étnicos africanos, mas sem dúvida os que ganharam maior destaque foram os jejes, dos quais a figura da rainha Nã Agotimé foi a que se tornou o ícone máximo de identidade deste lugar museal. Este se ergueu como um terreiro, como falamos um lugar de reconstruções das identidades que aparentemente foram perdidas e restituídas. Um deste aspecto que vemos fortemente ecoando neste espaço são os voduns da família real do Daomé, que continuam se manifestando nesse terreiro. Logo, podemos dizer que esse terreiro museal nos conta sobre o Daomé, os jejes, da briga entre o rei Guezo com Agonglô⁵⁹, mas também nos fala sobre Brasil, nos fala de encontros, de existências, de resistências, também nos fala por meio da alacridade de suas festas, sobre seus saberes e nos emanta com o seu “axé”. Tudo isto presente, preservado e cultivado como patrimônio, mesmo que para que isso tenham ocorrido transformações e adaptações devido aos processos já mencionados da diáspora negra, das zonas de fronteiras e de sincretismos existentes nos terreiros, que não tornam esse processo mais pobre e sim mais rico e complexo culturalmente.

Os terreiros surgem de mosaicos moldados em aspectos culturais que se formam de pedaços, cacos que a colonialidade não conseguiu eliminar. Inclusive, incluímos neste processo aspectos culturais europeus, que também são interpostos como subalternos, como veremos no próximo capítulo, quando falarmos das entidades conhecidas como gentis ou senhores de toalha cultuados pelo Tambor de Mina e vemos fortemente a imagem simbólica de Rei Sebastião, que se constitui em uma autêntica manifestação do sebastianismo português em plena região amazônica.

Os processos patrimoniais existentes da Casa das Minas, que ocorrem na vivência cotidiana desse espaço é totalmente distinto, por exemplo, do atribuído trono do Daomé, que se encontrava musealizado no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Figura 13). Este objeto museal teve diversas hipóteses de origem, mas hoje é considerado um presente do Rei Adandozan⁶⁰ para o príncipe regente Dom João em 1810. Este objeto museal, assim como a Casa das Minas, também representa a cultura do Daomé, a cultura jeje, só que se encontra

⁵⁹ Irmão mais velho de Guezo que ao assumir o trono vendeu Nã Agotimé como escravizada.

⁶⁰ Devemos mencionar que Pierre Verger (1990) levantou também a hipótese de este ser o trono de Agonglô que Guezo teria dado ao Brasil como um ato simbólico de exílio do rei que ele depôs e que vendeu a sua mãe como escravizada. No entanto, Mariza de Carvalho Soares et al. (2016) com base no trabalho do historiador da Arte Joseph Adandé, entende que este objeto é uma réplica do trono do rei Kpengla (1774-1789), avô de Adandozan.

musealizado e patrimonializado por uma via do colonialismo, onde era representado como um objeto de dominação. Inclusive a musealização deste objeto foi alvo de críticas de Roberto Conduru (2013), que ao fazer uma análise dos objetos africanos em exposição no Museu Nacional, mencionou:

(...) A proximidade entre a representação da África e as salas dos Embaixadores e do Trono, um dos poucos recintos remanescentes do aparato simbólico-arquitetônico da única monarquia que existiu nas Américas, repõe com recato museográfico a promiscuidade que existiu entre a senzala e a casa-grande no Brasil da Colônia e do Império, além de remeter ao incômodo problema da escravidão, em um Império que pretendia ser uma extensão sul-americana da civilização europeia. A vizinhança de uma das circulações verticais do edifício coloca cotidianamente para a instituição o desafio de pensar a presença africana no Brasil contemporâneo. (CONDURU, 2013, p.214)

Desta forma, podemos entender que o atribuído trono do Daomé musealizado no Museu Nacional é um exemplo discrepante do que ocorre na Casa das Minas e no Museu Histórico de Abomey. Podemos dizer também, que na Casa das Minas existe uma maior vitalidade cultural museal do que no Museu Histórico de Abomey. Vitalidade que não existe ou existiu no Museu Nacional, que em nosso ponto de vista está diretamente ligada ao aspecto fratrimonial. Isto é, a plena manifestação cultural, pois na Casa das Minas ainda conseguimos ver membros ancestrais, mortos-viventes, da família real do Daomé dançando no terreiro, mesmo que este processo esteja entrando em extinção, como discutido por Sérgio Ferretti (2009; 2013), que levantou e comentou a possibilidade de suicídio cultural. Devemos destacar que o autor se reporta às perdas culturais e epistêmicas deste terreiro, que não mais inicia suas sacerdotisas.

Apesar de termos dado maior destaque para a Casa das Minas, lembramos que existem muitos outros terreiros no Maranhão e no Pará que merecem maior atenção e possuem notoriedades distintas da Casa das Minas, que aqui se destaca principalmente por ser o mais antigo e possuir este vínculo direto com o Reino do Daomé. Alguns outros serão citados mais a frente, como o Terreiro da Turquia, de onde vieram as entidades turcas, que serão amplamente discutidas quando falarmos das encantarias afro-amazônicas como fratrimônios a serem preservados e defendidos na esfera museal. Devemos mencionar também que nos reportamos aos terreiros reconhecidos por serem entendidos como mais tradicionais, por terem dado origem a

outros. Devemos frisar que nossa proposta se reporta a todos os terreiros, com distintas manifestações culturais afro-diaspóricas, entendendo-os como lugares de memória e de fratrimônio e que devem ser entendidos como espaços museais.



Figura 13 Imagem do atribuído trono real do Daomé e outros objetos atribuído ao mesmo grupo étnico, que encontravam-se em exibição no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Esta imagem foi tirada no contexto da exposição Kumbukumbu que reformulou e atualizou a expografia sobre África no Museu Nacional. Imagem retirada de <https://pt.wikipedia.org/wiki/Zinkpo>.

CAPÍTULO 4

IMAGINÁRIOS E COMUNIDADES IMAGINADAS: FRATRIMONIALIZAÇÃO E MUSEALIZAÇÃO DOS ENCANTADOS AFRO- AMAZÔNICOS

A Mina não é ABC
É no colégio que se aprende a ler
Eu vim rolando na folha seca
Eu vim rolando até o romper do sol (bis)
Boboromina aê... aê...
Boboramina eu vim chegando agora
Olha a Mina não é ABC
É no colégio que se aprende a ler
Eu vim rolando na folha seca
Eu vim rolando até o romper da aurora (bis)

4 - IMAGINÁRIOS E COMUNIDADES IMAGINADAS: FRATRIMONIALIZAÇÃO E MUSEALIZAÇÃO DOS ENCANTADOS AFRO-AMAZÔNICOS

Euá, euá, euá
Boboromina eu cheguei agora
Mas a Mina não é pra quem quer
Não é colégio que se aprende a ler
Quem tá fora não queira entrar
Pois quem tá dentro não pode sair⁶¹

A Mina não é pra quem quer
É só pra quem sabe baiair
Quem está dentro não queira sair
Quem está fora não queira entrar
Olhe lá⁶²

Depois de caminharmos em companhia de Exu em suas múltiplas manifestações e realizarmos um voo panorâmico sobre as religiões afro-diaspóricas no Brasil, para assim nos debruçarmos na Pedagogia das Encruzilhadas de Luiz Rufino, que nos auxiliou a gestar uma proposta análoga para a área acadêmica e prática da Museologia, que nominamos de Museologia das Encruzilhadas. Logo, neste capítulo adentraremos no estudo de caso desta tese, que submerge nas concepções imaginárias das religiões afro-amazônicas, entendendo-as como um fratrimônio, possível de ser potencializado ou que pode ser melhor reconhecido e compreendido, com o auxílio da Museologia, posta em um processo de ação direta com as comunidades de terreiro dessa região.

Essa é uma proposta que surge a partir da compreensão de que as entidades cultuadas e incorporadas nestas religiões fazem parte de sua **comunidade imaginada**, similar a seus mortos-viventes como mencionado anteriormente. Principalmente por estas entidades interagirem diretamente com os diversos sujeitos sociais e assim seus praticantes possuem a convicção de sua existência. Conseqüentemente consideramos que essas entidades habitam seus imaginários e fazem parte dos seus fratrimônio, suas relações de sociabilidade e de afeto. Existindo diversos sentimentos para com elas, de amizade, respeito, medo, dentre outros, além de diversas interações sociais, como ritos, oferendas, consultas e até conversas informais.

⁶¹ Retirado de Cícero Centriny (2015).

⁶² Retirado do Documentário "As três irmãs da Turquia".

Para gerar um foco neste estudo de caso que aqui é apresentado, devemos destacar que abordamos as realidades das comunidades de terreiros afro-amazônicos existentes principalmente no eixo entre duas capitais brasileiras, pertencentes a Amazônia Legal⁶³, que é São Luís no Maranhão e Belém no Pará. Capitais que devido a sua proximidade acabaram por trocarem múltiplos aspectos culturais e que ambas podem ser entendidas como uma das entradas da região amazônica. Uma área onde o bioma da **Floresta Amazônica** se integra com o das **Matas de Cocais** e que também se caracteriza pelo encontro de grandes e caudalosos rios com o oceano Atlântico, formando uma área estuarina, que dialoga simbolicamente entre a dita “zona do salgado” com a das “matas”, dominada pela “água doce”. Simbologias geográficas que se refletem na compreensão das linhas das encantarias amazônicas. Por exemplo, os encantados do Tambor de Mina, são mais reconhecidos por uma linhagem das “águas salgadas”, os caruanas, entidades das pajelanças, e até algumas entidades advindas do Terecô, são ditas como da linha das “águas doces”.

Destacamos este eixo, entre essas duas capitais, pois primordialmente a partir dele que realizamos nossas observações, principalmente na cidade de Belém. Claro que nos colocaremos diante de informações referentes a outras áreas e a diversas cidades que se encontram no entorno desse eixo, assim como a região das ilhas do Marajó e estudos que se referenciam a expansão desta religião para outras regiões do Brasil.

Nossos dados, no entanto, não significam necessariamente que tais assertivas apresentadas sejam a realidade de outras áreas presentes e nem a desse próprio eixo de observação, já que estamos trabalhando como um complexo cultural onde existem diversas realidades e epistemes vigentes, isto é, diversas formas de compreender o mundo. Frisamos que de maneira alguma queremos nos passar como agente formadores e legitimadores de uma verdade circunscrita, e nem colocar que determinado conhecimento é mais válido ou certo do que outros. Estamos aqui levantando e mediando etnograficamente informações para estruturarmos nossos argumentos críticos e tentar conseguir entender, mesmo que pontualmente, as encantarias afro-amazônicas.

Nesse processo, que tentaremos indicar incongruências conceituais de pensamentos quando percebermos a sua existência. Todas estas considerações

⁶³ Amazônia Legal é uma atribuição do governo brasileiro que se refere à área da Floresta Amazônica pertencente ao Brasil. Ela abrange os estados do Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Rondônia, Roraima e parte de Mato Grosso, Tocantins e Maranhão.

devem ser feitas, pois estamos trabalhando com distintos grupos sociais e que nem sempre comungam das mesmas compreensões, apesar de reconhecermos como uma unidade, no sentido da existência de trocas culturais entre eles. Deste modo sabemos que de alguma forma, nossas narrativas podem parecer a construção de uma acepção única de realidade, por isso esclarecemos aqui metodologicamente este processo.

Feitas estas considerações, vamos neste capítulo trabalhar com algumas categorias que se destinam a classificar as entidades abordadas, sendo a principal a categoria de “encantados”⁶⁴. Esta se refere principalmente a seres – humanos - que passaram para o mundo das encantarias por meio de algum encanto - que são processos mágicos que os levaram em vida para essa nova condição de existência. Podendo estes encantos terem ocorridos por meio de portais mágicos, que se abrem em determinado momento e local específico ou algum outro processo de encanto específico, como alguma maldição. Também não podemos esquecer que se somam a categoria de encantados diversos seres míticos e místicos ligados à floresta e aos rios e mares e que sua humanidade pode ser contestada, mesmo que se apresente como tal. Dentre essas categorias temos as cobras grandes, muitas vezes chamadas de boiunas ou por seus nomes próprios, sacis, curupiras, caiporas, matintas, botos, sereias, iaras, mães d’água, dentre outros.

Também gostaria de destacar que o processo de encantamento também pode ser compreendido como um ato poético de se referenciar a morte, principalmente em condicionantes de processos desconhecidos, onde o corpo do vitimado desaparece. Lembro neste caso de Adelir Antônio de Carli, mais conhecido como o Padre dos Balões, que ficou conhecido em 2008, que ao fazer um voo amarrado em balões desapareceu no Oceano Atlântico. Seu corpo foi encontrado parcialmente, mas no imaginário de grande parte das pessoas, que viram o padre alçar voo, seu desaparecimento ficou conhecido como um mistério. Lembro nesta ocasião até imagens do padre chegando de balão na ilha da série televisiva *Lost*, muito famosa na ocasião, aludindo um processo simbólico de encantamento, pois sem dúvida este padre transitou do universo dos vivos para o do imaginário (Figura 14).

⁶⁴ Gostaríamos de deixar claro que o termo referido se especifica em uma categoria de entidades presentes nas religiões afro-amazônicas e não devem ser confundidos como outras concepções de seres encantados existente na região, mesmo que muitas vezes esses conceitos se misturem. Os encantados aqui são entidades cultuadas e quase sempre incorporadas por transe mediúnico durante os cultos nos terreiros.

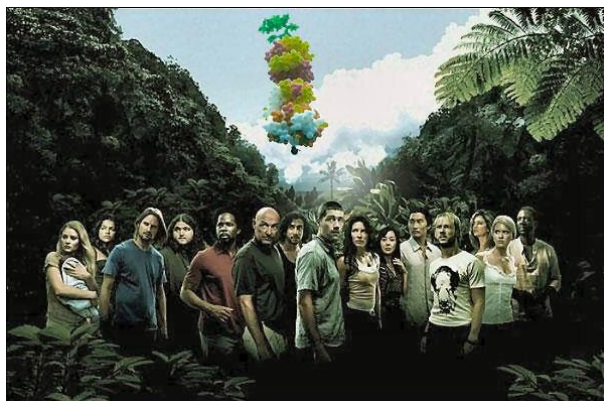


Figura 14 Imagem que circulou na internet, mostrando o Padre Adelir Antônio de Carli na Ilha de Lost, um seriado televisivo que deixava dúvida se as pessoas que estavam nessa ilha estavam vivas ou mortas. Retirado de <https://www.mdig.com.br/index.php?itemid=2648>.

Com relação aos ditos “lugares de encantaria” é importante destacar que existem locais considerados como potenciais para o surgimento destes portais, para estes denominados de lugares de encantaria, sendo eles normalmente lagos, matas, morros, dunas, rios, praias ou até mesmo algumas regiões. Por exemplo, são considerados lugares de encantaria as Ilhas do Marajó (PA), a região do entorno de São João de Pirabas (PA), a Lagoa das Princesas na Ilha de Algodual (PA) e a Praia dos Lençóis (MA). Serim estes locais onde estes portais podem surgir com maior frequência ou facilidade. Lugares que normalmente possuem correspondência com lugares ou cidades das encantarias. Por exemplo, a principal cidade encantada comandada por Rei Sebastião estaria no fundo da Praia dos Lençóis.

Os encantados nas religiões afro-amazônicas são desta forma considerados seres que driblaram a morte, que não morreram, pois ressurgiram de uma maneira “poética”, incorporando nos terreiros das religiões afro-diaspóricas, se tornando agentes do imaginário e fazendo parte assim das comunidades imaginadas deste grupo. Seres que vem sempre ao “mundo do pecado”⁶⁵ para auxiliar, curar e festejar com os seres humanos. Nesse sentido, neste trabalho, comungamos da mesma visão discursiva/poética apresentada Luiz Rufino, que falou em sua tese:

(...) o Brasil que me encanta é aquele que se codifica enquanto terreiro, é aquele em que praias são cidades encantadas, moradas de rainhas, princesas e mestres que não obtiveram a experiência da morte física, transmutaram-se, encantaram-se na natureza, onde os minúsculos grãos de areia guardam segredos, e vadeiam por lá crianças que são porta-vozes das naturezas que compõem o mundo. Espumas d’água, braço de rio, concha, pedra, caranguejinhos,

⁶⁵ Termo utilizado para se referir ao nosso mundo, dos seres vivos.

ararinhas, pé de paus compõem o cenário das mais diferentes formas de vida. No Brasil-terreiro os tambores nos dão o recado, têm boca, falam e comem. A rua é o mercado são caminhos formativos e onde se faz o ganho, é lá que se tecem nossas aprendizagens; no intercâmbio das diferentes formas de trocas, se aprende e se substancia a vida.

A mata é moradia de mestres curadores, guerreiros, caçadores, amazonas, ninfas. No chão de folhas que se perde de vista, guardam-se segredos e histórias, cada uma inscrita nas mais diferentes espécies. Na mata vivem espíritos encantados em sucupiras, jatobás, mangueiras, cipós e gameleiras. Nos olhos d'água repousam jovens moças. Na beirada do rio vadeiam meninos levados. Nas campinas e nos sertões surgem homens valentes, de brado forte, encantadores de bicho, conhecedores do som da terra, e cavalgam nos ventos, tanger boiadas, lançam infortúnios. As curas se dão por baforadas, como tem mironga o cachimbo de vovó! Sabedorias infinitas, repertório único do poder das ervas, arruda, manjerição, guiné... Rezas, ladainhas, amarrações, acompanhadas de um repertório gestual versado entre mão e rosário. As encruzilhadas e suas esquinas são campos de possibilidades, lá a gargalhada debocha e reinventa a vida de forma inesperada. O sacrifício ritualiza o alimento: morre-se para renascer. O solo do terreiro Brasil é assentamento, é o lugar onde se plantou o axé e o segredo está vivo e guardado em pedras. (RUFINO, 2017, p.151)

Entendendo a importância dos aspectos dos encantados e das encantarias, diante de sua diversidade, alinhamos uma ordem lógica perante a esta complexidade de saberes, que selecionamos alguns grupos destas entidades que consideramos possuir uma maior relevância e representatividade. O primeiro deles são os **gentis**, também nominados **senhores da toalha**, considerados muitas vezes como voduns, estes são normalmente representações da nobreza europeia e nos mostram uma forte inserção do colonialismo nestas religiões. Processo que foi apropriado pelas lógicas que os contextualizam e os transformam em plenos agentes do imaginário e do sagrado das religiões afro-diaspóricas.

Mais especificamente com relação à terminologia senhores da toalha, trabalhada especificamente por Taissa Tavernard de Luca (2010), devemos destacar que ela define essa categoria como formada basicamente pela nobreza portuguesa⁶⁶

⁶⁶ Segundo Luca (2010), são compostas basicamente por reis ligados a Dinastia de Avis (como Dom Manuel e Dom Sebastião) e de Bragança (Do José, Dom João, Dom Miguel). Lembramos que o trabalho desta pesquisadora busca encontrar supostas ligações históricas entre estas entidades com as respectivas personagens históricas. Dentre a disnatias não portuguesas, se destacam referências a França (como o entantado Dom Luís Rei de França, que para autora possui características de três monarcas – Dom Luís IX, Dom Luís XIII e Dom Luís XIV) e a Espanha, como a Família de Gama, referenciada como espanhola. Ela destaca que nenhum membro da Dinastia Filipina (Espanhola) foi referenciado em seus estudos, o que

dentre outros países, que são reconhecidos em sua maioria como católicos e que possuem de certa forma algum vínculo com o processo de colonização do Brasil. Ela também mencionou em seu trabalho a percepção que o culto dos senhores da toalha está se tornando rarefeito, sendo poucos os que ainda baixam nos terreiros e seus dados mitológicos se tornaram também raros e considera que este panteão religioso aparentemente se constituiu fortemente a “luz da fábula das três raças”. O mesmo e famoso “mito das três raças” que mascarou e mascara a permanência do racismo até os dias atuais no Brasil.

Nesse processo, que entendemos neste trabalho, que antes de estarmos falando de colonialismos e hibridismos culturais, estamos nos reportando a processos culturais que tem sua base na diáspora negra. O que nos faz pensar nas infinitas possibilidades de pensar nas possíveis causas de inserção de entidades europeias neste contexto religioso afro-diaspórico, que em nosso ponto de vista está mais associado a reprodutibilidade da inserção da realeza ao panteão mítico. Como ocorre em diversos contextos africanos, sendo estes colocados como supostos ancestrais do grupo. Neste contexto, a colonialidade as reconfigurou a partir de uma nova realidade, do Brasil, que deveria ainda ser pouco compreendida por esses indivíduos, que em um esforço de revitalização e reconstituição dos seus simbólicos culturais, se recontextualizou e se reconstruiu com as referencialidades possíveis. Desta forma, assimilando aspectos coloniais/europeus, como a simbologia das entidades denominadas de gentis (representação simbólica da realeza e dos nobres europeus).

Os gentis são liturgicamente categorizados junto com os orixás ou voduns, e são normalmente reconhecidos como os chefes das famílias cultuadas no Tambor de Mina, que possuem uma marcada distinção em seu culto, entre os ditos nobres (gentis ou senhores da toalha) com os denominados caboclos (todas as outras entidades), como vemos demarcado na descrição etnográfica da tese “O Tambor de Flores” de Anaíza Vergolino e Silva (2015a). Mundicarmo Ferretti (2011) também pontuou essas relações, falando que o transe com as entidades gentis costuma ser menos frequente e duradouros, que quando incorporadas costumam falar muito pouco e lembra que diferentemente dos voduns, seus cânticos são entoados em português, isso no caso dos gentis e dos caboclos.

levanta a hipótese de um subjulgo social e simbólico em relação a nação e seus monarcas que foram responsáveis pela humilhação da soberania portuguesa.

Algumas vezes, entidades entendidas como gentis podem ser representações reais africanas ou africanizadas, como o caso de **Verequete** (Averequete) e **Légua Boji Buá**, que serão comentados mais à frente. O interessante destas entidades é que elas colocam em relação direta e sacra representações coloniais de nobreza europeia com as representações reais africanas. Seja por meio dos voduns, muitas vezes membros de realezas africanas, como o caso da Família Real do Daomé, cultuados na Casa das Minas, ou dos orixás, entidades que são identificadas como sendo de realezas africanas, como Xangô e Oxossi. Com relação a este fato, Taissa Tavernard de Luca (2010), com base em Pierre Verger, destacou “(...) *que a prática, de adorar líderes, já era realizada na África tendo havido um rearranjo. Orixás yorubanos foram, em vida, reis. Um exemplo é Xangô que foi um dos reis de Oyó*” (p.82).

Também devemos destacar que alguns orixás e voduns são considerados encantados, mas seriam muito antigos e teriam se encantados na África, como o vodum Dam, sincretizado com Oxumaré e Bessem, entendido como sendo um rio, uma cobra e o arco-íris (CARNEIRO, 1978; PARÉS, 2016) e hoje, por exemplo, é chamado de rei da nação do Candomblé Jeje-mahim. Já escutamos relatos que Xangô seria um encantado, pois tinha tanto medo da morte que conseguiu se transformar em orixá sem ter morrido e que oxumaré é um encantado, por ter se transformado em cobra. Segundo mito descrito por Prandi (2001), Xangô pode ser considerado encantado em decorrência de um *odu*, que conta que ele ao ser rejeitado por seu súditos foi para floresta se enforcar em uma árvore, mas como seu corpo não foi encontrado, foi declarado ter se tornado um orixá.

Dentre as famílias do Tambor de Mina, que mais nos debruçaremos neste capítulo e melhor tentaremos entender, é a família do **Lençol**, conhecida também como a de **Rei Sebastião** e constituída em sua grande maioria por gentis nobres, a do **Rei da Turquia**, a **de Légua** ou também nominada dos **Codoenses** e a dos **Surrupiras**. Esta última, por serem encantados reconhecidos como da floresta, das matas, entendidos às vezes como índios rudes, que assumem posturas estranhas quando incorporados e se confundem com os imaginários dos curupiras, sacis-pererês e outras entidades como os caiporas.

Já a família de Rei Sebastião e do Rei da Turquia foram selecionadas por possuírem histórias míticas que se interligam. Estas entidades indicam a presença do sebastianismo português nesta região, aspecto cultural que esteve fortemente presente na Revolução de Canudos e é com certeza uma reminiscência da cultura

popular portuguesa. Os turcos são em nosso ponto de vista os agentes aparentemente mais exógenos e estranhos deste panteão de entidades. Como dito, possuem origem turca, islâmica, e entender sua inserção neste panteão afro-diaspóricos foi um dos principais motivos que despertaram nosso interesse nessa pesquisa.

Por fim, a família dos codoenses ou de Légua, são as entidades que mais representam em nosso ponto de vista a negritude deste grupo religioso, já que os pretos-velhos são pouco cultuados na região amazônica, isto é, quase não incorporam, mesmo em terreiros nomeados como sendo de Umbanda⁶⁷. Claro que devemos destacar que existem encantados, caboclos que são pretos-velhos, mas aparentemente não tem muita relação com as entidades da Umbanda. Assim como os pretos-velhos, os codoenses são entidades que imageticamente e simbolicamente possuem forte representações negras, como peles escuras, cabelos crespos e suas histórias se reportam a escravização na região do Maranhão. Dizem que se encantaram nas matas do Codó ou regiões adjacentes a esta cidade, como em Mearim, outra cidade do interior do Maranhão.

Devemos destacar que o termo **caboclo** (ou caboco, como alguns antropólogos preferem escrever em decorrência da fonética) para a grande maioria das religiões afro-diaspóricas está associado ao índio, imaginado como antepassado mítico das terras brasileiras, como já comentado, quando se falou da origem destas entidades nos candomblés de caboclo, no catimbó e na jurema. Com relação a este fato, gostaríamos de destacar a percepção de Roger Bastide (1989) que entende **caboclo** como entidades pertencentes a dita **linha de Oxóssi** em que representam a figura do “índio selvagem” pautada nas concepções dos literatas e poetas românticos, como José de Alencar e Gonçalves Dias. O autor considera que essa influência do “**indianismo**” literário contribuiu imaginariamente para a acepção do indígena nessas religiões – **um índio livre, corajoso, guerreiro, que preferia a morte à submissão**.

Nesse ponto, assim como indicado neste trecho, percebemos que a literatura sem dúvida contribuiu na inserção de diversos aspectos do imaginário das religiões afro-diaspóricas. Um fenômeno que acreditamos ter suas raízes nas campanhas nacionais de alfabetização do país, lembrando que são muito comuns pontos cantados nas religiões afro-diaspóricas que falam sobre “pegar na cartilha” e “ensinar o ABC”, como nos pontos colocados no início deste capítulo, que indicam que o Tambor de

⁶⁷ A incorporação dos pretos-velhos nos terreiros que tivemos acesso na região Norte normalmente ocorrem nas comemorações destas entidades, realizadas no dia 13 de maio.

Mina e a religiosidade afro-amazônica encontram-se em lugares de distinção social e que também são locais de conhecimento, mas de um conhecimento distinto, uma outra “escolarização”, que se utiliza de outras gramáticas.

Com relação às influências indígenas nas religiões afro-amazônicas devemos entender que elas existem, mas devemos ponderar ao afirmarmos que esta influência tenha se dado apenas pela existência de uma representação simbólica de entidades que se referenciam como indígenas. Acreditamos que novas pesquisas podem contribuir para melhor esclarecimento desta questão, que em nosso ponto de vista ainda não se encontra muito clara. Nesse sentido, acreditamos que estudos comparativos entre a Pajelança com o Catimbó e a Jurema podem nos auxiliar em uma melhor compreensão desta questão. Elucidando ligações e origens destas entidades.

Associados as entidades ditas de origem indígenas nas religiões afro-diaspóricas, encontramos entidades que avançam esse limite do indígena, que são os ditos caboclos boiadeiros, que representam entidades ligadas ao brasileiro do campo e do interior, como o nome diz, entidades ligadas ao trato com o gado. Vemos nas religiões afro-amazônicas muitas entidades se nominarem como boiadeiros, principalmente os codoenses. Destacamos também que muitos antropólogos comentam que a representação simbólica do indígena nas religiões afro-diaspóricas é a de um “indígena civilizado”, no entanto, teceremos alguns comentários sobre esta questão quando falarmos da Família dos Surrupiras.

O que devemos entender e destacar é que o termo caboclo nas religiões afro-amazônicas, principalmente no Tambor de Mina, se refere a uma diversidade de entidades, que não se enquadram como orixás, voduns ou gentis (senhores da toalha). Nesse sentido que Mundicarmo Ferretti (1993) apontou uma definição à concepção do termo caboclo no Tambor de Mina:

(...) no Tambor de Mina eles não são índios, embora tenham, geralmente, alguma relação com eles. De acordo com a mitologia, são brancos europeus, turcos (mouros) e crioulos, de origem nobre ou popular, que entraram na mata ou na zona rural, ou ainda que, renunciando ao trono e à civilização, aproximaram-se da população indígena, miscigenando-se com ela e distanciando-se dos padrões de comportamento das camadas dominantes. São também, em menor escala, índios “civilizados” (acaboclos) ou miscigenados, recebidos na Mina como caboclos. (FERRETTI, 1993, p.122-123)

Com base nas informações desta autora e a partir de nossas experiências de campo, podemos compreender que o termo caboclo é uma nomenclatura abrangente, genérica, para diversos tipos de entidades. Inclusive algumas vezes observamos pretos-velhos e exus sendo nominados como tal. No entanto, a grande compreensão do termo nesta religião se destaca por traçar um limite simbólico, litúrgico, nos momentos de culto entre os orixás, voduns e gentis com as outras entidades. Em comparação, os caboclos são entidades mais corriqueiras e próximas dos praticantes e seu comportamento é considerado mais popular, pois interagem mais diretamente com as pessoas. Eles são as entidades que normalmente realizam os rituais mágicos, feitiços ou mandingas, dão consultas e fazem curas, mas principalmente, fumam, bebem e “jogam conversa fora”. Devemos também pontuar que no Tambor de Mina as entidades costumam realizar afazeres do terreiro, como servir as visitas durante os festejos e até limpar e organizar a casa, normalmente depois das festividades.

Ao longo deste trabalho temos apontado o conceito de **imaginário** e conseqüentemente o de **comunidades imaginadas**, que gostaríamos de dar um maior destaque neste trecho que falamos sobre os encantados. Acreditamos existir uma relação direta entre o termo **encantado** com o **imaginário/imaginado**, que perpassa o conceito de fé dos fiéis e do dogmatismo científico e nos permite realizar aqui nossas colocações. Um lugar de análise, que nos coloca no entre da fé afro-diaspórica e a análise científica/acadêmica, no nosso caso mais conceitual/filosófica, por estarmos trabalhando com questões epistêmicas.

Sabemos que no desenvolvimento das concepções do mundo ocidental ocorreu um rompimento ou uma dualidade entre o real e o imaginário, que passaram a abarcar dois domínios distantes e distintos que deixaram de interagir entre si. Nesse processo que o imaginário passou a ser posto de lado, como algo vigente aos processos de devaneio, fantasia, loucura e da própria arte, o que o confrontou diretamente com as concepções da “Razão” que reinaram definitivamente após o iluminismo. Sabemos, por exemplo, que no mundo ocidental o equilíbrio entre o real e o imaginário só passou a se estabelecer com virtude, apenas no século XX, principalmente com o advento da Psicanálise desenvolvida por Freud (CASTORIADIS, 1982; POSTIC, 1993; DURAND, 2002 e 2004; SILVA, 2012).

Entendemos que o termo imaginário pode possuir distintas compreensões, abrangendo o que não existe ou o que se opõe à realidade concreta. Assim como pode ser entendido como devaneios e fantasias, ou aproximando à ideia de loucura e

insanidade, no entanto, também é compreendido como uma força criadora fundamental para constituição identitária no âmbito individual ou coletivo. Para Marcel Postic (1993) imaginar é uma atividade de reconstrução e de transformação do real, dando significado aos acontecimentos, o que não seria um afastamento do real e sim um seguimento sincrônico e paralelo ao real e que nos ajuda a entendê-lo em suas múltiplas dimensões. Outro aspecto importante é que o imaginário está diretamente ligado à criatividade. Rita de Cássia C. da Silva (2012) ao pensar este conceito no universo escolar afirma que: “*Alimentando o imaginário, desencadeamos um novo padrão de conhecimento e de estímulo à confecção da poesia (...)*” (SILVA, 2012, p.2851).

Conforme Marcel Postic (1993) menciona, é justamente no imaginário onde se desencadeiam os afetos e se expressam as pulsões e desejos, que agem diretamente nas relações sociais, reforçando ou superando o conflito por meio da sublimação. O que ressalta que o imaginário está diretamente associado ao que tem sido denominado historicamente como patrimônio e ao que estamos propondo aqui como patrimônio, pois para que esses aspectos existam socialmente, antes de qualquer coisa, assim como a musealidade, precisam ser imaginados.

Podemos entender, que a valorização e compreensão do imaginário é um aspecto fundamental e estrutural deste trabalho, por nos ajudar na elaboração de compreensões de cosmovisões críticas, que potencializam o indivíduo a refletir sobre o seu contexto e as suas respectivas percepções de mundo – “*(...) porque um ser de relações, na sua totalidade, consegue transferir e/ou aprisionar as imagens que surpreendem o seu imaginário e sua criatividade*” (SILVA, 2012, p.2854). Logo, o imaginário é também um agente importante para que os indivíduos percebam a existência de distintas visões de mundo e entendam que existem distintas epistemologias vigentes em seu universo existencial, como as aceções afro-diaspóricas.

O imaginário – o conjunto das imagens e relações de imagens que constitui o capital pensador do homo sapiens – aparece-nos como o grande denominador fundamental onde se vêm encontrar todas as criações do pensamento humano. O imaginário é esta **encruzilhada** antropológica que permite esclarecer um aspecto de uma determinada ciência humana por outro aspecto de uma outra. (DURAND, 2002, p.18, grifo nosso)

Além do imaginário ser uma encruzilhada, segundo Marcel Postic (1993), o autor considera que a imaginação se processa em espiral em um alargamento do seu

espaço – “(...) *ela não se dirige para níveis mais diferenciados, mais especializados, estende-se por expansão e por conquista de novos territórios*” (POSTIC, 1993, p.19). Podemos assim dizer que o imaginário e a imaginação estão em plena ressonância e harmonia com os aspectos exusíacos aqui apresentados. Lembramos que nas culturas e sociedades de *Arkhé*, como no caso das culturas afro-diaspóricas, o rompimento entre real e imaginário não se processou como no ocidente, logo este é um fator de muita relevância em seus aspectos estruturais, pois nunca deixaram de valorizar os sonhos, as intuições, o inexplicável, o invisível, as questões oraculares e divinatórias.

Desta forma o imaginário revela-se como um lugar “entre saberes” como proferido por Araújo e Teixeira (2009) com base nas teorias do imaginário de Gilbert Durand. Nesta proposição, o imaginário é visto como um Museu por abrigar o conjunto de todas as imagens possíveis produzidas por um ser humano, considerado um animal simbólico. Museu que se mantém vivo por sistemas de regime simbólicos, como o religioso, correntes místicas, assim como as belas artes, a imprensa, a publicidade, dentre outras. Aspecto que destacam a ligação direta entre o imaginário com a memória social e, conseqüentemente, um abrigo para distintas formas de conhecimento se conservarem⁶⁸, principalmente por meio da oralidade sobre os aspectos míticos e místicos.

Entendidas as bases e concepções do imaginário, devemos destacar um segundo conceito, que já vem sendo apresentado ao longo desta tese, que deriva diretamente deste conceito, que é o de **comunidades imaginadas**, elaborado por Benedict Anderson (2008). O autor ao tentar entender os processos de formação dos nacionalismos, principalmente em países asiáticos, e cunhar o termo entendendo-o como uma definição similar à de **nação**, isto é, como uma comunidade **política imaginada** – uma concepção que considera ser intrinsecamente limitada, mas ao mesmo tempo soberana.

Ela é imaginada porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles (...). (ANDERSON, 2008, p. 32)

⁶⁸ Optamos por utilizar o termo conservar ao invés de preservar, no sentido ecológico ambiental, pois reconhecemos que existem processo e dinâmicas que de maneira alguma deixam esta estrutura estática. Como sabemos a tradição oral assim como a linguagem estão em constante processo de transformação.

Tal conceito, mostra a formação de um conjunto simbólico imaginado, que agrupa indivíduos que comungam coisas em comum, ou pelo menos acreditam que sim e que também esquecem muitas outras coisas, que poderiam desagrupar esses indivíduos como unidade. Desta forma o autor acredita que qualquer comunidade maior que a aldeia primordial, onde não existe o contato face a face é imaginada. Neste sentido este termo nos serve consideravelmente quando falamos de religiões afro-diaspóricas, pois mesmo sabendo que existe uma diversidade de crenças e culturas que as estruturam, existe imaginativamente a concepção entre os membros destas religiões de acreditarem que seus segmentos têm uma essência ou base única em sua fé. O que em absoluto não é uma realidade factível. Justamente esta crença em uma essência ou origem comum que consolida a militância política, principalmente a de suas associações, que se configuram na tão dita “**comunidades de terreiro**”. O que gera um sentimento de empatia entre os segmentos religiosos afro-diaspóricos distintos. Aspecto que vemos fortemente presente na luta contra o “racismo religioso” sofrido, pois infelizmente temos diversos terreiros e indivíduos praticantes destas religiões sofrendo agressões de diversas naturezas (CAPUTO, 2012; SILVA, 2015b).

Gostaríamos de fazer aqui também um cruzo do conceito de “imaginação museal” de Mario Chagas (2003) com o que está sendo abordado neste capítulo, exaltando as junções entre Museu, Museologia, memória/esquecimento, patrimônio, fratrímônio e musealização. Segundo o autor, o amadurecimento do conceito de “imaginação museal” se estabeleceu a partir de um relato do seu cotidiano, quando seu filho pegou um chapeuzinho preto de formatura da sua escolinha de música e falou que “*o guardaria para lembrar para sempre para nunca esquecer*”. Frase que de início nos faz pensar na materialidade do objeto, mas que diante desta criança esse é apenas um suporte do imaterial, que foi eleito a partir de sua imaginação, seja por aspectos mnemônicos, patrimoniais, fratrímônias e museais. Foi justamente a partir destes sentidos, presentes nesta reflexão que elaboramos nossas percepções e ações de preservação e manutenção de tais valores imateriais, que algumas vezes se manifestam nos bens materiais. Desta forma, podemos entender que o imaginário ou a imaginação são cruciais para se entender e caracterizar estes conceitos acima. Sendo ele fundamental na estruturação e em uma qualificação de algo como museal ou museológico.

Como mostramos no início deste trabalho, as religiões afro-diaspóricas possuem uma ligação direta com o mundo invisível, onde temos a presença de

diversas entidades, como os mortos-viventes e os encantados, que se estabelecem em plena relação com os indivíduos encarnados que praticam essas religiões. Não podemos deixar de considerar que estes seres do mundo invisível são parte integrante desta comunidade imaginada. Por exemplo, no Tambor de Mina, ao se pensar questões fratrioniais, devemos ter claramente a percepção de que estes seres fazem parte direta destas relações e contribuem significativamente para este processo.

Seres do mundo dos invisíveis, que em nosso ponto de vista, interagem por diversas formas de dinamismos destes grupos. Como por meio dos oráculos, como vimos, é Exu quem geralmente faz esta comunicação entre os mundos, trazendo e levando informações dos outros orixás ou seres do Orum, principalmente Olodunmaré. Outros aspectos são as representações simbólicas presentes nos terreiros, que vão dos assentamentos destas entidades, seus fios de contas (guias, monjolôs, rosários, dentre outros), pontos riscados, cantados, as próprias representações imagéticas (estátuas e pinturas) e os próprios corpos destes indivíduos, que são algumas vezes marcados ritualisticamente em representações simbólicas destas entidades, além de tatuagens e outros adornos representativos e amuletos de proteção, os famosos patuás.

No entanto, não podemos deixar de destacar a forma de maior interação entre estes seres com os praticantes, que são as ligações mediúnicas, seja ela pela percepção, sentindo a presença, escutando, sonhando ou tendo intuições com estas entidades ou por uma interação mais ampla e direta, gerada por uma incorporação da entidade, que pode realizar consultas, conversas casuais ou apenas trocar energias (axé). Para as pessoas destas religiões é muito comum tirar uma proza, beber uma cerveja ou marafo⁶⁹ com Zé Pilintra, ouvir conselhos da Cabocla Mariana ou de um Preto-Velho. Assim como comemorar os aniversários destas entidades, levando presentes e cantando parabéns⁷⁰. Também é comum ter notícias dos seus parentes mortos, sabendo se estão bem ou se estão sofrendo. Tal é a interação entre seres encarnado e desencarnados (mortos-viventes), que formam esta comunidade imaginada das religiões afro-amazônicas, que temos uma narrativa etnográfica de

⁶⁹ O termo normalmente se refere a cachaça ou bebida alcólica de uma forma geral, normalmente destiladas.

⁷⁰ Devemos destacar que festividades denominadas de aniversários podem ser realizadas basicamente de duas maneiras. A primeira se referindo a comemoração de uma data em que a entidade raiou na cabeça do médium ou que foi confirmada ou assentada. A segunda possibilidade se dá em datas institucionalizadas para determinada festividade, por exemplo dia de Cosme e Damião, quando se comemora as festividades das ibejadas, espíritos que se apresentam em forma infantil, de crianças.

Prandi (1997) que nos parece bem pertinente para exemplificar essa interação. O autor comentou da relação do neto do Pai de Santo Francelino com as suas entidades em um terreiro de Tambor de Mina de São Paulo:

(...) Victor, o garotinho enrabichado por Dona Mariana na cabeça de Francelino, sempre pedindo colo, sempre querendo a sua atenção, mal se aproxima do mesmo Francelino quando virado no Caboclo Ita. As crianças do terreiro vão sendo socializadas no cotidiano da mina e aprendendo os ritos como aprendem tudo o mais. (PRANDI, 1997, p.126)

Feitas estas definições conceituais, nos cabe colocar o questionamento da nossa escolha sobre o porquê abordar o imaginário dos encantados das religiões afro-amazônicas e porque entendemos esse processo como algo esclarecedor para compreensão da nossa proposição da Museologia das Encruzilhadas e dos fratrimônios. Destaco aqui, no intuito de responder essa questão, um projeto de extensão da **Universidade Federal do Pará**, que foi o grande impulsionador deste projeto de tese, que é o **Museu Virtual Surrupira de Encantarias Amazônicas** (MELO & FAULHABER, 2018)⁷¹.

Este projeto surgiu de uma necessidade de se trabalhar com religiões afro-diaspóricas e Museologia na cidade de Belém (PA) e seus arredores. No entanto, este processo se mostrou muito complicado quando se fez um levantamento sobre os espaços museais desta região e se percebeu que nenhum deles trabalhavam diretamente e plenamente com as religiões afro-diaspóricas ou até com a cultura negra de forma geral. Questões que se mostraram, em nossa percepção, difusas ou apagadas nesse panorama museal na região Norte, como se tal realidade não existisse ou não fizesse parte do contexto social e cultural da região e do Brasil.

Essas provocações e processos de contestação geraram uma publicação de Melo e Azevedo (2015), que foi apresentada no ICOFOM-LAM em Buenos Aires na Argentina e publicada em seus anais. Estes autores mencionam existir uma predileção dos Museus de Belém por representar aspectos mais relacionados à *Belle Époque* e ao catolicismo, aspectos culturais mais ligados as elites locais e que culturas mais marginais quase não se encontram representadas nestas instituições. Desvelam assim uma não existência ou ausência de elementos ligados as religiões afro-diaspóricas, exemplo disso, são suas não representações na coleção etnográfica do **Museu**

⁷¹ A página eletrônica do Museu Virtual Surrupira de Encantarias Amazônicas é <http://museusurrupira.blogspot.com/>.

Paraense Emílio Goeldi⁷², museu mais antigo da região Norte e um dos mais antigos do país. Os autores também percebem essa ausência em espaços como o **Museu do Encontro**, localizado no **Forte do Castelo**, espaço que tem como objetivo apresentar o encontro entre os principais grupos sociais que formaram as bases da cidade de Belém. No entanto, só identificam algumas pequenas representações deste segmento. Estes autores destacam como o principal espaço museal que trabalha com as religiões afro-diaspóricas na cidade de Belém, o **Salão de Arte “Nós de Aruanda”**, reconhecendo-o como um espaço de resistência desse segmento cultural, como descrito em seu manifesto.

Aruanda é uma referência ao porto de São Paulo de Luanda, lugar de onde partiam os negros sequestrados e trazidos para o Brasil na condição de escravos, e a referência ficou na memória coletiva como um lugar onde se encontraria novamente a liberdade que vinha com as lembranças do continente de origem. Aruanda chama, Aruanda acolhe, Aruanda dão-se as mãos! Nós de Aruanda, nossas Aruandas, nosso passado, nosso presente e nosso futuro! E ao mesmo tempo um tempo-lugar-fantasia documento de nós. Nós que somos filhos e filhas de tantos santos quanto são os tempos das Áfricas amazônidas. Espaço-tempo reunidos para superar concepções que separam a arte da religiosidade e das tradições afro-brasileiras. Arte-aruanda deve ser entendida como território tradicional negro que tem uma vontade imensa de transpor esse muro gigantesco que separa comunidades tradicionais do mundo branco normatizado. (BELÉM, 2014)

Perante esta realidade que fizemos o exercício de tentar pensar terreiros como espaços museais, dos quais museologicamente podem ser auxiliados por museólogos, em uma construção destes territórios como genuínos espaços de legitimação deste segmento, que é socialmente marginalizado. Visando que a transformação museal deste segmento deve ser estruturada de dentro para fora, dos territórios de domínios afro-diaspóricos para a sociedade que os desconhecem e muitas vezes os discriminam, sem de fato reconhecer suas realidades e seus saberes.

Retornando ao projeto de extensão do Museu Virtual Surrupira de Encantaria Amazônica, ele surge diretamente como uma resposta a essa questão apontada anteriormente e seu objetivo é trabalhar com um objeto museal inusitado, que são as histórias dos encantados das religiões afro-amazônicas. Desta forma, este “museu” é entendido como um museu virtual, no sentido de trabalhar com um objeto de cunho

⁷² Esse aspecto pode ser percebido na publicação “A Coleção Etnográfica Africana do Museu Paraense Emílio Goeldi” que descrever os artefatos considerados africanos existentes neste museu (FIGUEREDO & RODRIGUES, 1989).

imaterial, o conceito de imaginário, relativo as comunidades de terreiro e seus saberes. Cabe mencionar que este museu se institucionalizava apenas pelo fato de ser um projeto de extensão, não tendo sede fixa nem a intenção de se institucionalizar como um museu propriamente dito na instituição. Seus conteúdos eram difundidos principalmente por meio de ações, publicações e dois espaços virtuais na internet, uma página no Facebook e um blog.

Pouco deste projeto conceitual foi desenvolvido na prática, pois seu ano de vigência coincidiu com o ano em que entrei no doutorado e muitas das suas ações não se desenvolveram, mas deram a origem de base para o desenvolvimento desta tese. Justamente por trabalhar com esse objeto/conceito virtual do “encantado”, que a estruturação conceitual do Museu Virtual Surrupira de Encantarias Amazônicas conseguiu nos auxiliar a responder as questões postas acima. Primeiro por ser um Museu sem uma estruturação institucional, se pautando mais em ações de preservação, reconhecimento e valorização, que aqui entendemos como patrimônio e fratrímônio. Ele nos mostra que o cerne do ofício museal se encontra no processo e neste tipo de fazer, ao invés da instituição, pois consideramos o conceito de Museu extremamente circunstancial, se moldando a diversas realidades de mundo, por trabalhar com questões pertinentes a essência estrutural humana, que é a possibilidade de construção e preservação de memórias, por meio da eleição de patrimônios, mas principalmente pela sociabilidade afetiva das relações fratrímoniais.

Deste ponto, gostaríamos de destacar as experiências dos museus indígenas, que estão se estruturando conjuntamente com a militância dos povos indígenas, principalmente na região Nordeste do País. Contexto que foi estudado e relatado por Alexandre Oliveira Gomes (2019), que buscou entender em sua tese os processos de “apropriação” e “tradução” do “museu” pelo protagonismo indígena. O que nos faz entender que possibilidades distintas de epistemologias que podem dar origem à realidades e contextos diferenciados, capazes de romper e repensar as estruturas coloniais, como a nominada de Museu.

Aspecto que se embasa na fala de José Ribamar Bessa Freire (2009), que mencionou que: “*Algumas expressivas lideranças indígenas descobriram que museus são potencialmente ‘explosivos’ e podem contribuir para recuperar a memória perdida e reconstruir formas de vida*” (p.217). Tal compreensão faz emergir a percepção que os museus construídos pelos não índios, não mais se estabelecem como detentores do monopólio histórico deste conceito. Assim os indígenas conseguem se tornar seus

próprios agentes organizadores de sua memória e processos similares podem ser realizados pelos agentes afro-diaspóricos. Lembramos também que os museus indígenas no Nordeste abrigam processos culturais afro-diáspóricos, tanto pela afinidade étnica, política e cultural com esse grupo, pois muitos indígenas são praticantes de religiões afro-diaspóricas, principalmente o Catimbó, que possui uma maior influência indígena.

Gomes (2019), em sua tese, ao analisar os museus indígenas, levanta a importância da categoria dos “não humanos”, que se assemelha ao conceito dos encantados e dos mortos-viventes aqui apresentados. Este autor abordou esta terminologia a partir de Brubó Latour e Isabelle Stengers⁷³, para entender a existência efetiva de outros sujeitos “não humanos” e chegar na percepção dos “Mais-que-Humanos”, que se aproxima ainda mais com nossa percepção sobre as entidades afro-diaspóricas. Categorias que segundo ele, estão interligadas a concepção de que não somos nada sem aquilo que tomamos como dado, assumindo que o conceito “humano” não é uma boa unidade, sendo ela limitada e não dá conta das realidades em questão. Entende-se assim, que um indivíduo isolado não possui significado, desta forma a agência não pertence ao humano em si, mas a ele e o seu meio concreto.

Este autor nos lembra que os xamãs/pajés são os tradutores/mediadores de sentidos entre distintos “mundos”, assim como entendemos a figura dos dirigentes de terreiros e seus diversos cargos nas religiões afro-diaspóricas, que exercem funções similares e nos trazem uma junção da cosmopolítica com a memória:

Uma compreensão cosmopolítica da memória nos revela que nos processos de transmissão e aprendizagem que ocorrem nos museus indígenas, muitas vezes preservação física não necessariamente significa a conservação da dimensão material dos objetos. O processo de transmissão pode, muitas vezes, ter sentido, até mesmo, no ato da destruição da materialidade. Isso nos direciona à reavaliação de uma concepção tradicional do que seja a salvaguarda dessas memórias a partir da preservação de seus suportes físicos. Mais amplamente, a relação de indígenas e espíritos, os Encantados, nos processos de rememoração que ocorrem nos museus indígenas nos evidenciam outras concepções de memória, constituídas a partir da interação com estes sujeitos não humanos que possuem um papel preponderante na forma com que estas populações se relacionam com o passado e como o significam no presente. Nesse sentido, podemos nos interrogar sobre o quê a Museologia, a Antropologia e a sociedade ocidental podem aprender, ao entenderem como é que as populações indígenas constroem suas políticas da memória de acordo com valores, práticas e sentidos específicos à cada realidade

⁷³ O autor se refere as obras Latour (1994) e Stengers (2016).

e que resultam em diversificadas concepções associadas ao que chamamos de “preservação”, “patrimônio”, “cultura” e “museu”. (GOMES, 2019, p.124)

Devemos lembrar que a realidade desses grupos indígenas possui muita afinidade como nosso trabalho, não só no sentido decolonial, mas que muitos destes pajés identificam sua religiosidade junto ao Catimbó, a Jurema e até a Umbanda, em suas permeabilidades de hibridismos. Uma estrutura em que seus encantados se apresentam de maneira bem semelhante ao dos afro-amazônicos, onde:

(...) Não estar vivo, neste caso, não é impeditivo para possuir agência e se relacionar com as pessoas. Estar “morto”, ou melhor, “Encantado”, como um “karuanã” dos povos do Oiapoque, não é impeditivo para ter agência social e interagir nos rumos dos acontecimentos. Pelo contrário, estar “Encantado” torna-se uma condição que permite que estes seres sejam percebidos no horizonte semântico dos demais sujeitos com quem interagem e se comunicam de várias maneiras, motivando (re)ações e constituindo sentidos para os processos museológicos, de acordo com cosmovisões nas quais estes espíritos possuem papéis e posições centrais em suas relações com as pessoas, interferindo nas relações sociais. (GOMES, 2019, p.127-128)

Em decorrência deste processo que o autor fala de uma “museologia encantada” como categoria analítica, com o objetivo de entender uma maior diversidade de processos de apropriação e tradução dos museus, considerando as epistemes indígenas como a ótica das “ciências indígenas” eminentes das “ciências da espiritualidade” das quais os pajés podem ser reconhecidos como “reitores”, isto é, autoridade máxima detentora destes saberes, que dialogam, convivem e traduzem o mundo/realidade destes encantados.

(...) Nesse sentido, os Encantados ensinam. No diálogo com eles, se aprende, se recria e se reconta, o passado no presente, portanto, o diálogo e as interações entre indígenas e seus Encantados estão profundamente conectados como seus processos de ressignificação da memória, portanto, reverberam diretamente nos campos da autorepresentação e da mobilização étnica. (GOMES, 2019, p.601)

Destes aspectos apresentados, Gomes (2019) nos permite refletir sobre diversas questões museais e museológicas, que caminham paralelamente com nossa percepção e proposição de pensar os terreiros como instâncias museais, permeadas pelas realidades materiais, mas que a extrapola, no sentido de integra-la às concepções dos imaginários, das espiritualidades, que permitem que os

encantados sejam entendidos como plenos agentes patrimoniais. Assim a musealidade, como a curadoria ou a museografia se constituem em um sentido de vida, por tratar questões fundamentais aos seus contextos circunscrito e autoreferenciais, criando o que vem sendo entendido como museu-vivo, por diversos autores e vêm se manifestando em diversas estruturas museais e que abre novas perspectivas museológicas.

Com esta compreensão, e se fizermos uma análise breve da inserção dos imaginários destas religiões na sociedade brasileira de uma forma geral, e no caso mais em específico em Belém, veremos que tais conhecimentos, principalmente as histórias/mitos dos encantados, não se encontram presentes ou difundidas na população de maneira ampla. Aspecto que consideramos ser fruto direto do racismo epistêmico contra essas religiões, postas como marginais e entendidas como cultos religiosos atrasados, infantilizados e satanizados, sendo os terreiros preconceituosamente reconhecidos como lugares de “magia negra” e “feitiçaria”, onde se faz o mal para as pessoas.

Com relação a este último aspecto devemos dizer que este de forma alguma é a base destas religiões, mas como indicado ao longo desta tese, sabemos que possuem outras bases epistêmicas e éticas nem sempre dualizadas, como as concepções mais “ocidentalizadas”, como a dualidade do bem e mal. Devemos também destacar que historicamente muitos sacerdotes das religiões afro-diaspóricas realizam muitos serviços contratados com distintas naturezas e propósitos, principalmente como forma de sustento, pois muitos vivem das religiões e seus cargos devem ser entendidos como profissão. Inclusive realizando trabalhos para membros da elite, como políticos. Devemos dizer, em relação a este aspecto, que a manipulação do medo também é um tipo de poder, e que alguns sacerdotes e praticantes destas religiões se aportaram nestas características, tidas como maléficas ou satânicas, no sentido de ganharem poder e prestígio social. Aspectos, que em nosso ponto de vista, abriu uma brecha para o racismo religioso ganhar força. Por exemplo, muitas pessoas acreditam que os rituais de sacrifício para a maioria das entidades do panteão afro-diaspórico é feita como uma moeda de troca para se pedir o mal, enquanto na verdade, este aspecto da religião está mais relacionado a transferência de axé, para potencializar e dar força as entidades e aos indivíduos, que se “alimentam”, se fortalecem, com esta energia, que comungam conjuntamente de

um banquete alimentar simbólico⁷⁴. Rituais que de maneira alguma se configuram como pactos satanistas.

Também devemos destacar que neste trabalho estamos fazendo uma leitura de empoderamento em um sentido antirracista e de ganho de autonomia, visibilidade e de desestruturalização do colonialismo. Estamos realizando uma leitura em um sentido que normalmente é entendido como “hierárquico”, como diria Paulo Freire (2014a) do oprimido para com o opressor, mas devemos ter a clara percepção de que os terreiros e as religiões afro-diaspóricas, foram lugares que se constituíram historicamente como locais de controle. No sentido da colonialidade não conseguir a plena dominação destes indivíduos, corpos e epistemes culturais, se aceitaria a existência de tais espaços, que deveriam ser extremamente vigiados e socialmente controlados. São os próprios processos políticos de dominação, que produzem os lugares de resistência e de manutenção das memórias e dos laços fratrioniais, que são instrumentos de reversão da conduta estigmatizada que nos ocupamos no presente trabalho de tese.

Exemplo deste fato, vemos na criminalização destas religiões no passado, com uma perseguição oficial e autorizada pelo Estado, que constituíram os acervos sacros presentes em diversas instituições museais tradicionais, como o Museu da Polícia Militar no Rio de Janeiro, que gerou o movimento “Liberte meu Sagrado”. Outro exemplo desta realidade foi a necessidade do surgimento das federações e associações, que surgem como instituições de negociação de permanência e aceitabilidade destas religiões, ou em uma simples tradição presente em diversos terreiros, que é um livro de presença, em que todos que entram devem assinar. Uma institucionalização de uma burocracia, que registra em sentido de controle, para nomear todas as pessoas que passam por estes espaços, um vestígio, uma “tradição” que vem dos tempos de perseguição.

Outra questão, é lembrar que em alguns casos, grupos dominantes, como de políticos, usam mecanismos destas religiões para seus benefícios, seja no sentido mágico/ritualístico ou em um sentido propagandista e eleitoreiro, para a conquistas de votos e simpatia dos praticantes destas religiões. Por outra via, também surgem dentro das reiligiões afro-diaspóricas movimentos de resistência e contrapoderes, como nos

⁷⁴ Os sacrifícios de animais realizados nas religiões afro-diaspóricas estão ligados a preparação alimentar de um banquete do grupo (seres invisíveis, imateriais, como os encantados e os mortos-viventes) que se alimentam e trocam axé potencializador neste processo.

candomblés, onde houve um movimento de autoafirmação das elites negras⁷⁵, que passaram a ganhar visibilidade a partir da segunda metade do século XX, assim como a possibilidade deste grupo candidatar e eleger políticos que militam em prol deste segmento.

Retomando a questão do imaginário dos encantados e seus mitos e histórias, percebemos que existe uma barreira racial, que os impedem de circularem mais livremente no imaginário sociocultural brasileiro, inclusive nem sendo considerados folclore da região. Conceito que tende a “valorizar” alguns mitos tradicionais locais, mas que muitas vezes descredenciam as suas origens ou sua ligação com a cultura negra e as vezes exalta apenas a sua origem indígena, que costuma ser referenciada neste contexto. Lembrando que no geral a referência étnica indígena é estabelecida como uma relação entendida como distante, como se estas culturas estivessem extintas do país.

Por exemplo, se fala em cobras grandes, existindo inúmeras histórias sobre elas, mas nunca sobre encantados desta natureza que se fazem presente nos terreiros, nem dos vodum e dos orixás, como o vodum Dam (Oxumaré para os nagôs). Outra figura interessante é a dos Surrupiras, nunca referenciados e extremamente desconhecidos⁷⁶, mas sua imagem simbólica está diretamente ligada a figura dos curupiras, entidades que já são mencionadas socialmente, mas que para entrar no folclore local e nacional aparentemente deixaram a sua pele escura, negra ou verde, para ser imageticamente representado como um menino de pele clara, com cabelo de fogo, com os pés voltado para trás, como vemos em diversas ilustrações de livros sobre lendas e folclores da região.

Tal racismo, preconceito, com essas religiões impedem que estes imaginários circulem e façam parte do social regional e até nacional e, conseqüentemente, o não conhecimento gera um afastamento cultural e um não reconhecimento destas religiões como pertencentes a cultura local. Não ocorre assim os reconhecimentos e as

⁷⁵ O conceito de “elite negra” é apresentado conforme a estruturação de pensamento de Costa Pinto (1998), Ângela Figueiredo (1999) e Sônia Maria Giacomini (2006). Que entendem que a ascensão social dos negros ocorreu em um período pós-escravização e se deu inicialmente de forma individual e que assimilou valores sociais mais abrangentes da sociedade, caracterizado como um processo de “embranquecimento”, mas que posteriormente começaram a se estruturar como um grupo social que começou a construir uma identidade negra por meio de seus ativismos e da consolidação de uma episteme intelectual, que se caracterizaram de distintas formas como o *Ile Aiyé* na Bahia (Bloco Carnavalesco que surgiu a partir dos candomblés e que originalmente era só para negros).

⁷⁶ Quando leciono na UFPA em Belém, sempre pergunto aos meus alunos sobre os Surrupiras e a grande maioria deles desconhecem totalmente essa figura mítica e encantada da região.

afinidades para com elas, para poderem ser reconhecidas e vivenciadas como fratrimônios e até institucionalizadas em alguns casos como patrimônios. Já que entendemos que o primeiro processo para o reconhecimento dos fratrimônios ocorrem no âmbito do imaginado e das afetividades. Desta forma, as pessoas da região amazônica tendem a descartar esse segmento como pertencente a suas comunidades imaginadas. Logo, as culturas afro-diaspóricas sempre são vistas como a dos outros, dos marginalizados e que não merecem ser postas como parte, e sim que deveriam ser descartadas ou eliminadas do sistema. Aspecto semelhante ao que vemos sendo realizado com as diversas etnias indígenas do Brasil, sempre representadas no imaginário social como um índio genérico, “louvado” nas escolas no dia dos índios, que não tem nada a ver com a realidade destes grupos.

Devemos também entender que as histórias contadas para esses encantados normalmente se referem a tempos entendidos como primordiais ou com pouca ou confusa determinação temporal, onde se misturam com relatos históricos e com menção a lugares, existentes em nosso mundo ou não. Mundicarmo Ferretti (2000) considera estas histórias como mitos se baseando no conceito de Propp (1946), que entende este conceito como um “*relato sobre a divindade ou seres divinos em cuja realidade o povo crê*” (PROPP, 1946, p.43) e no de Malinowski (1988) que considera mito, histórias sagradas que são entendidas como verdadeiras, mesmo sem terem sido testemunhadas, sendo impregnadas de registro histórico, mas se distinguindo das crônicas por não ter função pragmática.

Com base nas questões do imaginário apresentadas, acreditamos que a Museologia das Encruzilhadas, como apresentamos aqui, deve primordialmente atuar no âmbito do imaginário, para depois se debruçar em outras questões e práticas. Por isso, na sequência deste capítulo desta tese, que consideramos nosso estudo de caso, falaremos um pouco sobre o imaginário sacro das religiões afro-amazônicas, principalmente dos encantados, que nos ajudaram a pensar os terreiros como espaços museais e museológicos, um espaço onde se possa exercer a Museologia das Encruzilhadas ou uma Museologia Encantada, pondo em prática também a Pedagogia das Encruzilhadas.

4.1 O imaginário afro-amazônico: voduns, nobres europeus, turcos, codoenses e surrupiras

O Tambor de Mina, uma das religiões do âmbito das religiões afro-diaspóricas que cultuam principalmente os voduns, como nos candomblês jeje e mahim, tem sua origem no Maranhão e como já mencionado seu mais antigo e tradicional terreiro é a Casa das Minas, que já foi muito referenciado ao longo deste trabalho de tese. Por ser distinto dos outros terreiros desta religião, a Casa das Minas tem sua principal gênese nos grupos jeje, que se caracteriza basicamente por cultuar apenas voduns. Sendo estes ligados de maneira geral a família real do antigo Reino do Daomé, atual Benin. Desta maneira, não encontramos neste terreiro o culto dos ditos encantados ou caboclos. Devemos também lembrar que neste terreiro existe um processo de “suicídio cultural”, pois não se faz mais iniciação de filhos e ele não deu origem a outros terreiros, que poderiam perpetuar a sua tradição. No entanto, simbolicamente este é um terreiro de grande prestígio dentre os outros e suas sacerdotisas são extremamente respeitadas, reverenciadas e reconhecidas.

Dentre os **voduns** cultuados na Casa das Minas, como dito a sua maioria e tido como de origem jeje, mas também se tem notícia da existência de alguns voduns de origem nagô, que dizem que se encontram hospedados neste terreiro. Segundo Sérgio Ferretti (2009; 2013) os voduns cultuados na Casa das Minas se dividem basicamente em quatro famílias. A primeira e mais importante é a de **Davice**, que são voduns da família real de Abomey (Daomé). Dentre eles temos: **Nochê Naê** ou **Mãe Naê**, que é a vodum mais velha e ancestral do clã; **Zomadônu**, principal vodum da Casa das Minas, sendo filho de **Acoicinacaba** ou **Coicinacaba**, que é considerado pai dos *toquéns* gêmeos **Toça** e **Tocé**, de **Jagoboroçu** (Boçu) e **Apoji**; **Dadarrô**, pai de Acoicinacaba é o mais velho vodum desta família, sendo assim chefe, casado com **Naedona**, pai de **Sepazim**, **Doçu**, **Bedigá**, **Nanim** e **Apojevó**, dentre outros. Foram estes voduns que caracterizaram a presença de Nã Agotimé ou alguma mulher da família real do Daomé como fundadoras deste terreiro.

A família de **Savaluno** é composta por voduns considerados amigos da família de Davice, no entanto sua origem não é considerada jeje e assim são considerados voduns hóspedes. Dentre eles temos: **Topa**, um vodum solitário, irmão de **Agongono**

e **Zacá** ou **Azacá**. O primeiro considerado um vodum relacionado aos astros e pai de **Jotim**, e o segundo um vodum caçador.

Já a família de **Dambirá** reúne voduns ligados ao culto da terra, que está relacionada as doenças e as curas. Dentre eles: **Acóssi Sapatá** (Acóssi, Acossapatá ou Odan) que é um vodum conhecedor de remédios para todas as doenças, sendo assim considerado um curador e cientista; ele é pai de **Lepom**, **Poliboji**, **Borutoi**, **Bogono**, **Alogué**, **Boça**, **Boçucó** e dos gêmeos **Roeju** e **Aboju**; destacam-se também os irmãos de Acóssi Sapatá, **Azone** e **Azile**, este segundo relatos é velho e não possui representações de doenças, sua origem é considerada nagô, sendo ele pai de **Euá**, também cultuada na casa.

A quarta família, de **Quevioossô**, são voduns considerados de origem nagô, apesar de não serem nominados como orixás, com exceção de **Naná** com seus filhos **Omulu** e **Oxumarê**. Na casa das minas esses voduns em sua quase totalidade são mudos, para evitar de revelar os segredos nagôs. Temos nesta família: **Naité** (Anaité ou Deguesina), que é uma mulher velha que representa a lua; **Vó Missã**, dita como a velha que resolve tudo entre os nagôs; **Nochê Sobô** ou **Sobô Babadi**, que representa o raio e o trovão e é considerada mãe dos voduns. Por fim, temos **Badé** (representa o corisco), **Lissá** (vodum dos astros, representa o sol), **Loco** (representa os ventos e tempestades), **Ajanutoi** (surdo e mudo, conhecido por não gostar de crianças), **Averequete** (entidade que fala e é considerado um toquem⁷⁷) e **Abé** (também ligado aos astros).

Estes são os principais voduns cultuados na Casa das Minas, mas não todos, alguns deles com culto difundido em outros terreiros de Tambor de Mina. Devemos também destacar que os voduns jovens são denominados de *toquéns* ou *toquenos*, que possuem a função de guias, mensageiros e ajudantes dos outros voduns. As *tobóssis*, são entidades infantis, consideradas filhas dos voduns, que apenas são recebidas pelas sacerdotisas com iniciação plena, nominadas de *vodúnsi-gonjaí*. Entidades que deixaram de baixar na Casa das Minas com a morte da última destas *vodúnsi*. Outra coisa importante de se destacar é que não existem muitos conhecimentos sobre a história dessas entidades, fato que não sabemos se inicialmente era por desconhecimento ou inexistência das suas mitologias, ou por

⁷⁷ O termo se refere a entidades juvenis, muitas vezes se apresentando como crianças, algo similar aos erês e ibejis. Nota-se que apesar de Averequete ser referenciado como jovem na Casa das Minas, em Belém a sua representação no Terreiro Dois Irmãos e de um homem velho e negro.

segredo. Hoje quando se fala e história dos voduns, principalmente em Belém, tendemos a escutar o mito referente as culturas nagôs, as quais os voduns se encontram sincretizados. Por exemplo, quando se pergunta sobre o vodum Badé se fala sobre o orixá Xangô.

Devemos também citar dois voduns, o primeiro **Avievodum**, considerado o Deus supremo a qual todos os voduns são subordinados, equivalendo-se assim a Olodumare ou Olorum no contexto nagô, entidade considerada distante e inalcançável, desta forma pouco lembrada e não tendo cultos específicos. A segunda é **Légba** ou **Legbara**, equivalente a Exu, que não possui culto na Casa das Minas, onde, assim como Exu, é identificado como Satanás. No entanto, alguns cânticos o mencionam, pedindo normalmente para que se afaste no início dos rituais, como apresentado anteriormente. Desta forma, não o consideramos um vodum esquecido, mas um vodum que se mantém escondido. Contudo suas manifestações e representações estão presentes, como veremos mais a frente a sua representação em algumas entidades que serão aqui apresentadas.

Além da Casa das Minas no Maranhão, devemos falar também da **Casa Nagô**, como seu próprio nome já se refere, possui uma maior influência nagô. Este seria outro terreiro extremamente tradicional em São Luís, mas diferentemente da Casa das Minas, cultua além dos voduns os orixás e os encantados, como os gentis e caboclos. Segundo Mundicarmo Ferretti (2000), baseada em outros estudos anteriores ao seu, este é o segundo terreiro de Tambor de Mina mais antigo e não há identificação precisa da 'nação' que lhe deu origem. A autora comenta existirem duas concepções sobre sua fundação. A primeira de que ele foi fundado por duas africanas, Josefa e Joana, correspondente respectivamente a nação nagô-tapa e cambinda. Na outra versão este terreiro teria sido fundado pela africana de Angola, conhecida por Josefa de Nagô com sua irmã e com a colaboração de Maria Jesuína, referida fundadora da Casa das Minas.

Ainda sobre a origem e diversidade dos terreiros de Tambor de Mina de São Luís, esta autora citou com base em relatos de Pai Euclides, que no século XIX, além dos terreiros já citados, existiram pelo menos outros três terreiros de destaque, que seriam: o **Terreiro do Egito**, que teria sido fundado em 1864 por uma africana de Kumassi (Gana)⁷⁸ e que teve sua continuação no terreiro do próprio Pai Euclides, a conhecida **Casa Fanti-Ashanti**; também existia o **Terreiro de Manuel Teu Santo**, que

⁷⁸ Luca (2010) mencionou o criador deste terreiro como sendo Massinoô-Alapong.

desapareceu antes de 1889, dando origem ao **Terreiro da Turquia**, aberto por uma de suas filhas de santo⁷⁹. Este último terreiro conhecido como de 'nação taipa' ou 'tapa', sendo este o único ainda em funcionamento atualmente. Terreiro onde é entendido que se consolidou o culto da família da Turquia. (FERRETTI, 2000)

Sabemos que o **Terreiro do Egito** era de Rei dos Mestres, tendo sido aberto por uma africana em um local de difícil acesso, na área do Porto de Itaqui, sendo este terreiro responsável por ter preparado diversos pais e mães de santo, que abriram terreiros na década de 1950, como Pai Jorge e o já citado Pai Euclides. Deu origem ao **Terreiro de Iemanjá** que originou o **Terreiro de Pai Francelino** em São Paulo, que foi estudado por Prandi (1997) e Prandi e Souza (2004).

Estes são considerados os terreiros mais tradicionais de São Luís do Maranhão e serviram de base para a maioria dos estudos realizados sobre o Tambor de Mina neste estado. Claro que existem inúmeros outros, assim como os de Terecô no interior do estado, só o citamos como um referencial compreensivo da origem, ou melhor, para o entendimento da estruturação do Tambor de Mina nesta região.

Da mesma forma gostaríamos de falar um pouco sobre o **Terreiro Dois Irmãos** em Belém do Pará, assim como de **Mãe Doca**. Duas referências históricas para essas religiões no estado do Pará e nos ajudam a vislumbrar os processos de difusão e consolidação do Tambor de Mina para essa outra região, que está no âmbito de nossa análise. Consideramos todos estes terreiros icônicos e fundamentais para se pensar aspectos patrimoniais, fratrioniais, museais e museológicos referentes às religiões afro-diaspóricas. Porém de maneira alguma estamos excluindo outros terreiros.

Pouco sabemos sobre **Mãe Doca**, reconhecida como a personagem histórica que trouxe o Tambor de Mina para Belém no Pará. Seu nome de batismo era **Rosa Viveiro**, também ficou conhecida pelo seu nome de santo **Nochê Navacolý**, sendo filha de santo do africano Manoel-Teu-Santo e seus voduns eram Nanã e Toi Jotin. Oliveira (1992) em seu livro citou uma Mãe Doca de Rei de Espanha, no entanto não sabemos se é a mesma e se esta seria uma referência de outra entidade recebida por ela, o mais provável é que sejam duas pessoas distintas. Sabe-se que em 1891, três anos após a abolição da escravatura, ela precisou enfrentar muitos preconceitos para inaugurar seu Terreiro de Tambor de Mina na capital paraense, denominado de **Nagô Cacheu**, fundado no dia 18 de março deste mesmo ano. Este terreiro se localizava na

⁷⁹ Luca (2010) mencionou a criadora deste terreiro como Mãe Anastácia.

esquina da Travessa Humaitá com a Avenida Duque de Caxias, onde funcionou até 1969, local onde foi colocado um monumento em sua homenagem. Um monumento que sofreu vandalismo por conta do racismo religioso (Figuras 15 e 16).

Em decorrência de sua luta pela manutenção do seu terreiro, Mãe Doca foi presa várias vezes acusada de cultuar a religiosidade afrodescendente. Por este fato, Mãe Doca se tornou um grande símbolo de resistência das religiões afro-diaspóricas no Pará, e foi justamente em sua homenagem que o dia 18 de março se tornou o dia da **Umbanda e das religiões Afro-brasileiras** em Belém e no Pará - pela Lei Municipal nº 8272, de 14 de outubro de 2003 (autoria de Ildo Terra) e a Lei Estadual nº 6.639, de 14 de abril de 2004 (autoria de Araceli Lemos).⁸⁰



Figura 15 Imagem do convite da inauguração do Monumento em Memória de Mãe Doca, inaugurado no dia 06 de março de 2014. Retirado de <http://institutoramagem.blogspot.com/>.



Figura 16 Imagem do Monumento em Memória de Mãe Doca com uma religiosa das religiões afro-diaspórica ao seu lado. Retirado de <https://www.edmilsonpsol.com.br>.

⁸⁰ Informações retiradas dos sites:

- <https://www.edmilsonpsol.com.br/repudio-a-destruicao-do-monumento-de-mae-doca-simbolo-da-resistencia-das-religioes-de-matriz-africana-em-belem/>
- <http://institutonangetu.blogspot.com/>

Devemos destacar que um dos trabalhos pioneiros sobre as religiões afro-diaspóricas no Pará, foi realizado pelo casal Seth e Ruth Leacock e eles usaram Mãe Doca como fonte em sua pesquisa. Sobre este trabalho Taissa Tavernard de Luca (2010) mencionou:

Atrevo-me a afirmar que essa pesquisa deixou como legado a comunidade afro-descendente um possível nome fundador: Mãe Doca. O casal americano não só visitou o *terreiro* dessa religiosa, como escreveu sobre suas origens, afirmando que a mesma havia introduzido no Pará, um culto sincrético derivado do *yorubá*. Partindo de Mãe Doca e do Culto Fundador – *a mina nagô* – os pesquisadores trouxeram ao leitor informações sobre as diversas mudanças, a que o campo afro-paraense foi submetido. Destaca-se como a mais significativa delas, a introdução da *umbanda*, na década de trinta por Maria Aguiar. (LUCA, 2010, p.45)

Como relação a referência da influência de Umbanda e dos candomblés (ocorrido nas décadas de 1950 e 1970), no contexto regional, Yoshica Furuya (1986) esclareceu este contexto entendendo que se configuraram dois grupos distintos de mineiros, um preocupado com a *nagoização*, realizando feitura ao modelo dos candomblés baianos e o outro, com base nas concepções da Umbanda. Se afirmavam e se reivindicavam como parte integrante desse processo religioso em seu contexto nacional, mesmo tendo suas bases distintas do que vinha sendo proposto como Umbanda em outros contextos regionais do país, principalmente da região sudeste, reconhecida como área mãe da origem do termo Umbanda em sua configuração como religião.

O terreiro mais antigo em funcionamento em Belém do Pará é o **Terreiro Dois Irmãos**, antigo **Terreiro de Santa Bárbara**. Com relação aos dados encontrados no livro sobre o histórico desta instituição afro-diaspórica, Edilson Menezes de Oliveira (1992) descreveu três gerações. A primeira de **Mãe Josina de Verequete**, a segunda de **Mãe Amelinha de Don José Floriano** e a terceira de **Mãe Lulu de Verequete**. Hoje estamos entrando na quarta geração pois mãe **Eloisa de Badé**, filha de Mãe Lulu, é quem está assumindo a frente do terreiro.

Segundo este histórico, o terreiro se consolidou em um momento de repressão contra as práticas religiosas não convencionais, oriundo da migração de **Mãe Josina** do Maranhão para Belém, fixando residência na antiga Rua da Pedreira, atual passagem Pedreirinha do Guamá de número 282. Neste contexto que teria fundado o

terreiro em 1890 com a sua primeira denominação, conduzindo-o até 1929, quando faleceu com 59 anos de idade. Sobre Mãe Josina, temos uma narrativa que nos indica um processo interessante, onde a mãe de santo se torna entidade, como o que ocorre no Catimbó, no entanto, a narrativa está em forte sintonia com a doutrina Kardecista.

Para alegria de todos os seguidores de Mãe Josina, ela apenas desencarnou deste mundo material, mas até hoje ela convive com todos no terreiro, como uma entidade de luz, bastante evoluída no plano espiritual e identificada por todos como a “Mestrinha”. (OLIVEIRA, 1992, p.6)

Com relação a este aspecto, parece que em determinados contextos afro-diaspóricos ocorrem esse fenômeno de dirigente ou pai/mãe de santo se tornarem entidades. Na própria Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, Zélio de Moraes e sua filha incorporam em momentos específicos. Como presenciamos em nossa visita a este local, a incorporação da filha de Zélio em decorrência da data de comemoração da fundação desta tenda, se pronunciando com bastante alegria pela ocasião e causando grande comoção entre os presentes, principalmente os seus familiares.

Outra história contada neste livro sobre Mãe Josina, que destaca o contexto de repressão sofrida pelo terreiro em seus primórdios é a seguinte:

Durante o período em que Mãe Josina praticou seus rituais, muitos casos anormais e curiosos ocorreram. Um que não poderíamos deixar de destacar segundo as informações colhidas, é o fato ocorrido por ocasião da realização de uma das tradicionais festas “toques”. Iniciou-se as cerimônias, com o rufar dos atabaques (tambores), depois de algumas horas de rituais, surgiu em frente ao terreiro, uma patrulha montada típica da época, composta de um agente de polícia civil e três milicianos, apearam seus cavalos e tentaram invadir o terreiro para prender seu responsável ou responsáveis e acabar com o ritual, ocorreu que, ao chegarem à porta de entrada do terreiro foram interpelados pelo porteiro. Mãe Josina, a esta altura dos acontecimentos estava no salão incorporada com seu guia espiritual Toya Verequete, observando tudo tranquilamente, o agente enfurecido com a reação do porteiro, sacou a arma de fogo (revólver) apontando para o mesmo, acionando por duas ou três vezes o gatilho da arma, foi quando ocorreu o fenômeno, as balas não detonaram, o agente inconformado com o acontecimento, deu as costas para o terreiro e dando alguns passos em direção ao mato existente em frente, acionou a arma e ao apertar o gatilho as balas foram detonadas uma a uma todas as balas existentes no tambor da arma. O agente revoltado com o fracasso da investida, chamou seus auxiliares e saiu alegando que a bruxa tinha parte com o capeta “diabo”. E nunca mais os mesmos voltaram a importunar os cultos de Mãe Josina. (OLIVEIRA, 1992, p.9-10)

Após a morte de Mãe Josina os rituais da casa foram suspensos devido ao luto e o terreiro ficou parado por um pouco mais de tempo, sendo realizadas pequenas atividades, como as ladainhas em louvor a São Benedito em saudação ao vodum Verequete, sendo sempre comandadas por “Prima Benedita”, irmã legítima de Mãe Josina. Neste contexto, Benedita ia se consultar com Verequete na cabeça de Mãe Lú de Sinhá-bê, que em um desses encontros recomendou que alguma filha do terreiro tomasse a iniciativa de realizar algum festejo para seu chefe de corôa ou qualquer outro guia espiritual, falando que ela autorizasse tal iniciativa, pois o terreiro não poderia ficar parado por muito tempo, podendo assim acabar. Foi quando se aproximou às atividades em louvor a São José (19 de março – não sabemos o ano), santo de devoção de sincretismo com **Dom José Rei Floriano**, que Amelinha cultuava. Sabe-se que ela desde criança (dos 7 anos) acompanhou Mãe Josina. Ela assim assumiu a realização das festividades, que seriam realizadas no terreiro de Pai Valeriano, que no último momento desmarcou a festividade neste local. Em um momento de angústia, conversando com Benedita sobre o ocorrido, que lhe falou sobre a autorização de Verequete, e liberou o espaço para a realização deste festejo. Sendo a partir deste ocorrido a retomada das atividades do terreiro, nesse momento, sobre o comando de **Mãe Amelinha**, decisão tomada por suas irmãs de santo.

Foi justamente com Mãe Amelinha na frente do terreiro que ele passou a ser nominado de **Dois Irmãos**, pois queria honrar a tradição do terreiro, não colocando seu nome e do seu chefe de corôa apenas. Logo, o nome surge como uma homenagem à tradição da casa, pautada nos voduns das duas primeiras mães de santo desse terreiro, no caso Verequete e Dom José Floriano. O mais interessante deste processo, que temos um vodum africano negro junto com um vodum gentil, europeu. O que, em nosso ponto de vista, ressalta os laços fratimoniais e coloniais estabelecidos não só nesse terreiro, mas em todos os contextos afro-diaspóricos.

Foi na década de 1980 que Mãe Amelinha por motivo de saúde começou a delegar funções para sua filha carnal, para iniciar sua trajetória como Mãe de Santo deste terreiro. Momento em que a orienta a fazer seu orixá no Candomblé para poder dar uma melhor continuidade a casa e o culto da Mina que ali era realizado. Mãe Lulu assim faz seu orixá, Oxum, no Candomblé Ketu⁸¹, tendo Pai Haroldo como seu pai de

⁸¹ Luca (2010) mencionou em seu trabalho, que apesar da feitura nessa nação de candomblé, Mãe Lulu pouco pratica este ritual. Podemos assim entender que este é mais um estatus simbólico oriundo do processo de nagoização que ocorreu nesse contexto religioso.

santo. Após um ano de feitura, em 1988 realiza um culto baseado nos rituais da nação Ketu, onde se assume como Babalorixá do terreiro, recebendo o decá de seu pai de santo e promete continuar a promover os rituais da Mina no Terreiro Dois Irmãos. Mãe Amelinha faleceu no dia 14 de junho de 1991, depois de adentrar em um sono profundo, que durou dias, e depois desse período que Mãe Lulu continuou tocando esse terreiro, sozinha até os dias atuais, em que ainda dirige junto com sua filha **Mãe Eloisa** nas atividades do terreiro.

Cabe destacar, que este terreiro é tombado no âmbito estadual e ele possui alguns aspectos interessantes, que consideramos processos de musealização/patrimonialização/fratrimonialização que parecem ter ocorrido meio que espontâneos, como referências às fundadoras e Mães de Santo do terreiro, inclusive com retratos, placas e um vulto de Mãe Amelinha (Figura 17). Os vultos são imagens em tamanho natural normalmente das entidades espirituais mais importantes da casa e ao colocar essa fundadora como um vulto, ela ganha simbolicamente uma hierarquia de entidade deste terreiro, estando assim no mesmo patamar dos voduns da Casa, Dom José Rei Floriano (Figura 17) e Verequete (Figura 18), assim como Iemanjá, Ogum Beira Mar e outras entidades importantes, como Dona Mariana, Caboclo Mineiro, seu Juremeiro, Herondina (na linha de princesa) e Seu Flecheiro, outros vultos encontrados no terreiro⁸² (Figura 19).



Figura 17 Detalhe do Terreiro Dois Irmão com os vultos do gentil Dom José Rei Floreano e da Mãe de Santo Amelinha. Coberto com pano branco os três atabaques do terreiro e acima do vulto de Mãe Amelinha, retratos das três gerações de mãe de santos do terreiro – Mãe Josina, Mãe Amelinha e Mãe Lulu. Fotografia de Diogo Melo, 2017.

⁸² Existe um vulto de Oxalá, mas ele fica em um recinto fechado da casa, onde nem sempre se tem acesso.



Figura 18 Detalhe do Terreiro Dois Irmão com os vultos do vodum Verequete em primeiro plano e da Mãe de Santo Amelinha, acima retratos das três gerações de mãe de santos do terreiro – Mãe Josina, Mãe Amelinha e Mãe Lulu. Fotografia de Diogo Melo, 2017.



Figura 19 Vultos em nicho no Terreiro Dois Irmãos, da direita para a esquerda Cabocla Mariana, Caboclo Mineiro, Seu Juremeiro, Dona Herondina (na linha de Princesa) e Seu Flecheiro. Fotografia de Diogo Melo 2017.

Por fim, sobre o Terreiro Dois Irmãos, devemos mencionar que nos atemos um pouco mais à sua história, por ter sido um dos terreiros de Tambor de Mina que mais tivemos contato ao longo desta pesquisa e que muitos dos fatos aqui apresentados, além de estar presente no livro de Oliveira (1992), escutamos relatos da própria Mãe Eloisa. Cabe neste breve trecho, mencionar a relação posta entre Mãe de Santo e entidade, em que as duas primeiras fundadoras do terreiro se apresentam simbolicamente nas narrativas. **Mãe Josina**, tendo se transformado em um guia de luz da casa, nominada de **Mestrinha** e **Mãe Amelinha**, com a presença de seu vulto em

um ponto de destaque no terreiro. Nesse sentido, podemos mencionar narrativas de Mãe Eloisa pedindo ajuda e esclarecimento a sua avó ou outros ocorridos mediúnicos em torno dessa imagem. Também em relação ao desencarne de Mãe Amelinha, durante esse período de sono profundo, Mãe Eloisa falou que muitos ensinamentos foram feitos à Mãe Lulu por intermédio dos sonhos, onde conversava com sua antecessora. Inclusive menciona que ela não possuía domínio dos ritos fúnebres da Mina, o nominado **Tambor de Choro**, e que estes foram lhe passado nesse período por intermédio dos sonhos.

Apresentado os principais terreiros de Tambor de Mina de São Luís e Belém, que deram origem a este complexo cultural imaginado, abordaremos as histórias, os mitos ligados as principais famílias cultuadas no Tambor de Mina.

- **Família do Lençol ou de Rei Sebastião**

Rei Sebastião Guerreiro militar (bis)
É Xapanã, ele é pai de terreiro
Ele é guerreiro nessa guma imperial

A família do Lençol, como mencionada em seu nome está diretamente ligada a uma encantaria na Praia dos Lençóis⁸³ no Maranhão. Esta teria sido a localidade onde o navio de **Rei Dom Sebastião** (Figura 20) aportou depois da **Batalha de Alcácer-Quibir** (travada em 04/08/1578, contra os mouros) e lá teriam se encantado (PRANDI, 1997). Segundo as narrativas de Pai Tayando no Pará, estes teriam se encantado ao passar pelo Estreito de Gibraltar e assim teria fundado sua principal cidade encantada na Praia dos Lençóis, no fundo do mar. Contam também que Rei Sebastião possui em sua encantaria um palácio semelhante ao de Queluz, e em um dos seus pontos contam, que quando ele se desencantar, a sua cidade ira surgir do mar, colocando o que hoje está emerso para debaixo d'água.

Rei é rei
Rei Sebastião (bis)
Quem desencanta Lençol
Põe abaixo o Maranhão

Esta é a principal família de encantados gentis, é composta por membros da realeza e seus fidalgos. Mundicarmo Ferretti (2000) apresentou um relato de um pai

⁸³ As vezes a localidade e pronunciada no singular outras no plural – Lençol / Lençóis.

de santo de São Luís, que conta que este rei foi encantado pela **Bruxa Zoraina**⁸⁴, e outras narrativas que apontam ele como o chefe da encantaria da Praia dos Lençóis no litoral maranhense. Também lembra que contam que Rei Sebastião pode aparecer como touro encantado, nesta região. Menciona que no Pará é conhecido como o chefe da encantaria de Maiandeuá, que fica no município de Maracanã e da Ilha de Fortaleza em São João de Pirabas. Ela menciona a existência também de relatos que Rei Sebastião é muito mais antigo do que o referido rei de Portugal, também mencionado no episódio histórico de Canudos, sendo considerado encantado desde o princípio do mundo. Lembra também que ele é uma das entidades mais antigas que se tem notícia na região amazônica, pois sabe-se que antes do Tambor de Mina já incorporava nos rituais de Pajelança.



Figura 20 Rei Sebastião incorporado em umas das filhas do Terreiro Dois Irmão, em sua festividade no dia 20 de janeiro de 2016. Fotografia de Diogo Melo, 2016.

Prandi e Souza (2004) lembram que no Pará também dizem que ele se encantou na praia do Rei Sabá em São João de Pirabas. Uma praia com um monumento natural rochoso em formato de um homem sentado, que é associado a própria entidade (Figuras 21 e 22). Os autores também citam outros locais de

⁸⁴ Essa bruxa aparece nas análises de Sílvia Correia de Codes (2017) ao falar sobre literatura de cordel nordestina. Essa personagem aparece como uma bruxa negra, disfarçada de fada, que encantou e petrificou a princesa Rosamundo no cordel de José Pacheco. Cabe destacar que esta autora faz uma análise interpretativa de questões raciais, onde a pele preta está associada à maldade. No entanto, o que queremos destacar é a semelhança dessa história com os aspectos míticos presentes no memória Místico do Rei Sabá (em São José de Pirabas, PA), que será descrito mais adiante. Neste local, existe um monumento natural em forma de homem, que dizem ser Rei Sebastião ou Rei Sabá que foi petrificado ao se encantar. Já escutamos histórias similares, se referindo a Cabocla Jarina, que no caso é salva por sua irmã Cabocla Mariana.

encantaria como o lago das Princesas em Marudá, e falam que ele é considerado um avatar do vodum **Azone** e que na Mina Nagô ele é **Legô Babicachu Xapanã**. Provavelmente por associação direta de seu nome com o de São Sebastião, seu dia é 20 de janeiro.



Figura 21 Fotografia tirada da parte superior do Monumental Místico do Rei Sabá durante festividade, 20 de janeiro de 2016. Fotografia Diogo Melo, 2016.



Figura 22 Monumento rochoso, natural, atribuído ao Rei Sabá ou Rei Sebastião. Fotografia Diogo Melo, 2016.

Além de Rei Sebastião, devemos destacar a **Cabocla Jarina**, também nominada de **Tóia Jarina**, a princesa encantada da Praia dos Lençóis. Esta é uma entidade muito cultuada e representativa nas religiões afro-amazônicas, estando também presente em rituais de pajelança e nos autodenominados terreiros de Umbanda. Ela é dita como filha de Rei Sebastião, no entanto muitos pais de santo afirmam que é uma filha de consideração, pois Rei Sebastião não possui filhos legítimos. No entanto, em terras paraenses, como na narrativa apresentada por Pai Tayando, Jarina é considerada filha do Rei da Turquia, irmã da Cabocla Mariana e Herondina, que optou em morar com Rei Sebastião, que a teria adotado.

A antropóloga Anaíza Vergolino, no encarte do CD - "A Música do Pará - v.8, Ponto de Santo" - gravado em 1996, mencionou que Jarina: "*No Pará é filha do encantado Rei Sebastião, mora com ele na praia do Rei Sabá, mas foi criada por Dom João. Pode se manifestar como "cabocla braba", como princesa, além de "passar na cura" (...)*". Esta pesquisadora se refere a um dos seus pontos cantados, como uma referência dela ter se encantado em uma pedra na Praia dos Lençóis, e menciona que segundo esse mito, ela foi desencantada ou liberta pela Cabocla Mariana, na ocasião comandando a esquadra da Marinha Brasileira, como no ponto citado abaixo:

Lá na praia do Lençol
Tem três marisias faladas
É numa delas (bis)
Que Tóia Jarina é encantada

Nesse encarte ela também menciona que Herondina, normalmente considerada a terceira filha do Rei da Turquia, é uma cabocla aparentemente sem filiação, mas que está sendo considerada filha de Averequete com Maria Leonor. Fala que ela é as vezes identificada como Romana e que pode vir como encantada na linha de mouros, sendo entendida como um membro adotado da Família da Turquia e assim a antropóloga indiretamente nega o parentesco dela com a Cabocla Mariana e Jarina. No entanto, a concepção de que Herondina é filha de Rei da Turquia parece atualmente ser a mais aceita. Claro que devemos considerar que a concepção familiar no Tambor de Mina pode ser considerada relativa, pois comumente as entidades se tratam como irmãs ou irmãos, pais ou mães de determinada entidade e isso pode significar mais uma relação afetiva hierárquica, do que uma relação mítica de um parentesco familiar direto.

Outros membros da realeza são ditos como pertencentes a esta família, dentre eles temos **Dom Luís, Dom Manoel, Dom José Floriano** (a entidade Marquês de Pombal também se faz presente neste panteão e tem associação com este gentil), **Dom João Rei das Minas, Dom João Soeira, Dom Henrique, Dom Carlos, Rainha Bárbara Soeira**. Também os príncipes e princesas, como Príncipe Orias, João Príncipe de Oliveira, José Príncipe de Oliveira, Príncipe Alterado, Príncipe Gelim, Tói Zezinho de Maramadã, Boço Lauro das Mercês, Princesa Flora, Princesa Luzia, Princesa Rosinha, Menina do Caidô, Moça Fina de Otá, Princesa Oruana, Princesa Clara, Dona Maria Antônia, Princesa Linda do Mar. Por fim, os nobres, Marquês de Pombal, já citado, Ricardinho Rei do Mar, Barão de Guaré (Figura 23).

Destes membros da família, muitos transitam entre as linhas de gentis e caboclos, dos quais destaco a já mencionada Cabocla Jarina, muito popular e muito presente nos terreiros. Vemos no Pará que Princesa Flora possui uma presença bem mais rara nos terreiros, junto com outros caboclos encantados e Ricardinho Rei do Mar, que costuma vir junto com marinheiros, principalmente com entidades características da Umbanda e dos Candomblés de Caboclo, como Martin Pescador e Sibamba.



Figura 23 Vulto de Barão de Guaré do Terreiro de pai Bitá no Codó Fotografia cedida por Gabryel de Xangô, do Instituto Afrodescendente TUCAM.

Prandi (1997) mencionou que as cores da Família do Lençol são - azul e branco para os encantados femininos e vermelho para os masculinos. No Pará vemos

muito a Cabocla Jarina usando guias azul ou rosa claros e as cores verde e branco são também associadas a Rei Sebastião. Como dito, parece que hoje nesta região existe uma maior relação desta entidade com São Sebastião e Oxossi, do que com Xapanã, vodum ao qual é agrupado, fato que acreditamos ser influência das tradições da Umbanda na região. Na data festiva de Rei Sebastião encontramos uma grande festa no Terreiro Dois Irmãos e existe também uma grande festividade em São João de Pirabas na Pedra do Rei Sabá.

O **Monumental Místico do Rei Sabá**, é composto do monumento natural de rocha em formato de um homem sentado e ele faz parte de um afloramento rochoso calcário do período terciário (Mioceno, cerca de 23 milhões de anos), que possui diversos fósseis (Formação Pirabas). Esta formação rochosa é entendida pelos religiosos que participam desta festividade, como as ruínas ou resquício de um castelo encantado. Muitos fósseis e outros objetos encontrados ali, como conchas ou outros objetos em sua maioria de origem natural, são ditos como pertencentes ao tesouro do rei. Corriqueiramente, durante esta festividade, escutamos as pessoas falando que nada pode ser retirado ou levado daquele lugar, que pode gerar a fúria do Rei Sebastião, que ele pode querer se vingar da pessoa, trazendo má sorte, afundando navios, dentre outras coisas. Um outro monumento geológico, que os adeptos citavam, é uma formação rochosa natural, chamada de coração da princesa (Figura 24), por causa do seu formato. Também devemos mencionar que foram colocadas neste afloramento rochoso imagens da Cabocla Jarina, Zé Raimundo e de Iemanjá. Na parte mais alta do afloramento existe também um assentamento de Oxumaré (Figuras 25 e 26). Todas estas entidades e muitas outras são louvadas neste festejo e recebem suas devidas oferendas. Presenciamos inclusive malandros incorporados nesta festividade, como Zé Pelintra e Rosa Malandro (Rosinha).

Nesta data, em São João de Pirabas, o festejo ocorre de acordo com o posicionamento da maré, que pode permitir, facilitar ou dificultar a chegada das pessoas por barco na localidade. Nesta praia, onde possui este complexo cerimonial, as comemorações encontram-se divididas em duas partes, uma profana, perto de cabanas, com músicas de aparelhagem muito populares na região e outra “mais sacra” perto do monumento. Já que o afloramento rochoso com a imagem do Rei Sabá, encontra-se em uma distância considerável deste tumulto, logo os devotos precisam realizar uma boa caminhada para chegarem a este local. Lá são encontrados diversos membros de terreiros realizando trabalhos ritualísticos, como oferendas,

entoando cânticos, os pontos, batendo tambores, e muitas das entidades podem ser encontradas incorporadas, onde interagem diretamente com as pessoas que ali se encontram. Neste processo, que médiuns de diferentes terreiros interagem entre si, assim como as entidades (Figura 27). Desta forma, compartilham seus fratrimônios, formando simbolicamente um único e grande terreiro. Circunstâncias similares vemos também na festa de Iemanjá em Outeiro (PA), no dia de Nossa Senhora da Conceição, 08 de dezembro, onde uma procissão de carros e diversos membros de terreiros se encontram naquela localidade, realizando uma grande cerimônia coletiva em devoção a este orixá, juntamente com outras entidades.



Figura 24 Monumento rochoso, natural, nominado de Coração da Princesa. Fotografia de Diogo Melo, 2016.



Figura 25 Imagem ou vultos colocados no Monumental Místico do Rei Sabá – Cabocla Jarina, Cabocla Mariana, Caboclo Zé Raimundo e Iemanjá. Fotografias de Diogo Melo, 2016.



Figura 26 Assentamento de Oxumaré (mesmo que o vodum Dan) na parte mais alta do Monumental Místico do Rei Sabá. Fotografia de Diogo Melo, 2016.



Figura 27 Religiosos cultuando as entidades no Monumental Místico do Rei Sabá. De vermelho pai de santo com a entidade Rosinha Malandro, sem camisa um Pai de Santo com Zé Pelintra e de azul mãe de santo que não está incorporada. Fotografia de Diogo Melo, 2016.

Em 2001, o Monumento Natural referido ao Rei Sabá foi vandalizado, tendo sua cabeça decepada. Tal fato gerou a manifestação de diversos religiosos, que na época se organizaram e mobilizaram diversas ações, dentre elas a restauração do monumento pela prefeitura e nesta ocasião que foram colocados os vultos vistos nas imagens acima. Também foi fundada a **Sociedade Unidade Rei Sabá**, como apresentado por Vergolino-Henry (2008). Tal circunstância claramente nos evidencia a existências de fortes laços afetivos entre este segmento e esta localidade, se tornando um local fraterno de grande importância onde o sensível, o “mundo dos invisíveis” e o mítico se fazem reais pelo ritual e o simbólico, um verdadeiro museu-vivo a céu

aberto, que se circunscreve por meio da religiosidade e do imaginário destes indivíduos.

Devemos ainda, traçar algumas considerações sobre estes gentis reais ligados a nobreza. Sabemos que geralmente estão associados a algum orixá e alguns voduns e seus festejos são nos dias dos santos a qual estão relacionados – no caso, Rei Sebastião é comemorado no dia 20 de janeiro, dia de São Sebastião, santo sincretizado no orixá Oxóssi. Mundicarmo Ferretti (2011) lembra em sua tese, que Rei Sebastião é uma das entidades com referências históricas bem antiga, tendo sua presença nos cultos de Pajelança, e foi inclusive mencionado no processo-crime de Amélia Rosa (1877-1878), uma negra alforriada e chamada popularmente como “Rainha da Pajelança” e que realizava rituais em sua casa e trabalhava com esta entidade.

Com relação ao encantado **Dom Luís** “rei de França” existem divergências sobre a sua representação simbólica, que seria com o Rei Luís IX (que reinou de 1226-1270), que realizou a considerada última cruzada e foi canonizado pela Igreja Católica, ou Luís XIII (que reinou 1610-1643), que era Delfim⁸⁵ no momento em que os franceses invadiram o Maranhão e fundaram o forte que deu nome à cidade (FERRETTI, 2011). Luca (2010), nesse sentido compreensivo desta relação simbólica, apresentou relatos de Pai Tayandô, que entende que este gentil seria o vodum Dadarrô, primeiro rei da dinastia do Damomé, que estava sobre tutela do “Rei Sol”, Luís XIV da França, chamado pelos mineiros de Agassu, “(...) *ele veio a terra. Ele veio, voltou, depois veio de novo e nesse processo ele acaba sendo ligado a família da França, acaba dominando a região do Benim. Ele domina igualmente como os “Dahomeanos”, eles tinham poder sobre o povo. A ligação entre Agassu, Dadarro e rei Dom Luís é muito forte. A ligação é tanta, que Agassu, que era encantado em uma pantera está estampado na antiga bandeira da França*” (Pai Tayando apud LUCA, 2010, p.150-151).

Mundicarmo Ferreti (2011) mencionou também que a entidade nomeada de **Antônio Luís**, mais conhecido como **Corre-Beirada**, é considerada filho de Dom Luís e contam que este é um pirata francês, uma entidade que gosta muito de beber e muitas vezes se apresenta como caboclo. Principalmente no Pará, onde vemos ele incorporar já como se tivesse bêbado. Mundicarmo Ferretti (2000) menciona que ele não costuma dançar Mina, mas chefia terreiros de curadores e que na Casa Fanti-

⁸⁵ Título que designava o primogênito do rei da França, herdeiro do trono.

Ashanti comanda os festejos folclóricos da casa, que ocorrem no mês de julho – como a Festa do Espírito Santo e os boi-bumbás.

Luca (2010) lembrou que existem algumas entidades correlatas a esse gentil, por terem origem francesa, como a Maria Antonieta, sua mulher, cuja uma doutrina fala sobre não saber embalar neném, que segundo a antropóloga é uma referência a sua cabeça decapitada, pois a entidade dança como se tivesse acalentando um bebê. Lembra que minéiros descendentes de Pai Jorge de Itacy falam de Maria Antônia, que seira uma das filhas de Rei Luís, quando se reportam a mesma entidade. Mencionou também o Exu Tranca Rua, que teria sido um nobre francês que organizou o massacre de São Bartolomeu (motivo do seu festejo ser no dia 24 de agosto e seu “encante” teria ocorrido em decorrência do sangue dos inocentes)⁸⁶. Por fim, citou Joana d’Arc, que seria uma francesa, branca aloirada que se juntou aos turcos, como mencionaremos mais na frente, quando falarmos da Cabocla Mariana.⁸⁷

Prandi e Souza (2004) falam que Dom Luís costuma usar azul marinho, branco e vermelho (cores da bandeira da França) e que ele é considerado uma correspondência de Xangô Idá na Mina Nagô e Tói Dadahô na Mina jeje. Estes autores falam que apesar de ser considerado o maior vodum/gentil de São Luís por dar o nome a localidade, ele é menos cultuado do que Rei Sebastião e sua encantaria seria correspondente entre a Praia de Ponta de Areia e a Ilha do Medo na Baía de São Marcos, onde teria se encantado. Dizem que é irmão de Rainha Rosa e dentre seus filhos temos Boço Lauro das Mercês, também conhecido como Príncipe de França, Dom Carlos e Dona Maria Antônia.

Contam que o rei português **Dom Manoel** “o rei do mundo” se encantou na Praia do Arraial. Ele está associado ao vodum Lissá e em muitos terreiros é chamado de “Rei dos Mestres” e seu festejo normalmente é realizado no dia seis de janeiro. Considerado o pai legítimo do encantado Zé Raimundo, que se associou à Família de Légua. Também é chamado de “Manoel da Vera Cruz”, nomeação que os antropólogos acreditam ser uma menção de sua ligação com o Brasil, em referência às primeiras nomeações desta nação como “Terra de Santa Cruz” e “Terra de Vera Cruz”. Existem outras nomeações desta entidade como “Manuel da Paciência”,

⁸⁶ Exu Tranca Rua em outros contextos afro-diaspóricos não é um encantado, muitas vezes associado a um padre e a um médico, como cantado em muitas doutrinas. No entanto, neste contexto religioso ele ganha um caráter mítico como encantado e consequentemente todos os compadres e pombagiras, que fazem seu festejo junto com esta entidade.

⁸⁷ Essas entidades foram referenciadas pela antropóloga Taissa Tavernard de Luca (2010) principalmente com base em relatos de Pai Tayando.

“Manoel da Luz” e “Manuel Rei de Roma”, que acreditam ser nomeações que fazem ligação com o Papado, por ter expandido o catolicismo, sendo entendido como Dom Manuel “o venturoso”. Rei português, que reinou entre 1495 e 1521, e que foi em seu reinado que os portugueses teriam se apropriado das terras conhecidas como Brasil, assim como expandiu os domínios portugueses para o Índico e o Pacífico, além do Atlântico, transformando o País em uma das maiores potências navais da Europa (LUCA, 2010; FERRETTI, 2011). Prandi e Souza (2004) reafirmaram que ele está relacionado a Oxalá e costuma ser nominado como Rei dos Mestres e que seria o pai legítimo do Caboclo Zé Raimundo. Lembraram alguns nomes de membros de sua família, que são Barão de Anapuri e Príncipe Poeira e menciona que sua festa no terreiro de Pai Francelino em São Paulo é no dia 06 de janeiro. Taissa Tavernard de Luca (2010) mencionou que assim como Oxalá, Dom Manuel representa o poder supremo de criação e conseqüentemente associado a Jesus, assim como o vodum e orixá no qual é associado.

Já **Dom João**, é considerado dono ou regente da Praia do Calhau, gentil que tem sua comemoração no dia 24 de junho e é associado ao orixá Xangô e a São João Batista e em alguns terreiros do Pará ao orixá Ogum. Existem controvérsias se Dom João e Dom João Soeira são a mesma entidade, mas Mundicarmo Ferretti (2011) afirma que no Maranhão são consideradas a mesma entidade. Sua esposa é Rainha Dina, também denominada Fina Jóia e é associada ao orixá Oxum e a Nossa Senhora de Nazaré, também considerada irmã ou filha da Rainha Barba Soeira, a principal entidade cultuada no Terecô e que é associada ao orixá Iansã e a Santa Bárbara.

Contam diversos praticantes do Tambor de Mina que Dom João atravessou o Atlântico em um navio que aportou no Maranhão, onde saiu para passear com o rei da Turquia, tido como seu adversário em lutas pretéritas entre mouros e cristãos. Durante esse passeio se separaram e Dom João partiu propositalmente e só teriam se encontrado novamente anos depois, quando se tornaram amigos. Segundo relatos de Pai Jorge Itaci, o navio encantado de Dom João era visto no Terreiro do Egito em 1928, poucos anos depois da I Guerra Mundial e nesse momento esta entidade teria trazido a linha de Marinheiros. Diversos relatos dizem que seu navio foi visto várias vezes em São Luís nos arredores do Porto Itaqui. Principalmente em ocasiões de festejos no Terreiro do Egito, onde era incorporado por Mãe Pia, sucessora da fundadora do terreiro (FERRETTI, 2011).

Segundo Luca (2010) o gentil Dom João, seria a personalidade histórica de Dom João VI, por ter cruzado o Atlântico trazendo a família real portuguesa para o Brasil, principalmente se aportando em doutrinas cantadas que falam que ele é um bom navegador e gosta de viajar. Prandi e Souza (2004) lembram que ele é devoto de São João Batista e sua festa é no dia 24 de junho e suas cores são o marrom, verde e branco e que corresponde a Xangô Dadá.

Dom Pedro Angassu é um encantado que reina sobre a Mata do Codó, berço do Terecô, sendo chamado de governador ou imperador, o que sugere uma ligação histórica com as personalidades históricas de Dom Pedro I ou Dom Pedro II. Sendo Dom Pedro II o mais provável, por ter se programado para visitar Alcântara, que se preparou para recebê-lo, começando a construir dois sobrados para hospedá-lo, mas esta viagem foi desmarcada (FERRETTI, 2011). Ele é associado a Xangô e ao vodum Agassu da família real do Daomé e seu festejo normalmente é comemorado no dia 29 de junho. Sua esposa é Rainha Rosa, entidade associada a Oxum. Pedro Angassu é conhecido no Terecô como um vaqueiro que gosta muito de cachaça e tem modos pouco polidos. Este gentil possui uma associação direta com Légua Boji Buá, do qual falam ser seu filho legítimo ou adotivo, logo pode ser considerado uma espécie de patrono da Família de Légua. Como no ponto de chamada da Família de Légua, que cita seu nome como chefe desta família:

A família de Dom Pedro Angassu
 Vem ao mundo de terenterem
 A céu, céu...
 No mundo de terenterem
 Vem chegando
 Vem raindo
 Querendo saber a quem
 A céu, céu...
 No mundo de terenterem

Este casal real também é conhecido por serem os pais de Rosinha Limeira, entidade devota a Santa Rosa de Lima. Outra entidade que é apontada como filho de Pedro Angassu é Floriano Flor de Roma, conforme o ponto abaixo. O outro ponto se refere a chegada de membros da Família de Légua, quando se denominam netos de Pedro Angassu.

Eu vim só, vim só
 Vim soletrar meu nome
 Sou filho de Pedro Angassu

Floriano Flor de Roma⁸⁸

Ô lá no oriente...
 No oriente uma estrela brilhou...
 Foi lá, no Codó...
 Que a Família de Légua raiou...
 Ele é neto de Pedro Angassu
 Filho de légua Boji
 E na coroa de seu pai
Ele viu a canoa virar (bis)

Com relação a todas as entidades nominadas de gentis, temos que destacar as palavras de Ferretti (2011), que mencionou:

Embora os 'mineiros' antigos fossem africanos ou afro-descendentes e os reis cristãos encantados fossem conquistadores ou colonizadores, ligados ao sistema escravocrata, estes não foram impedidos de integrar o panteão da Mina e foram recebidos com todas as honras e em patamar superior ao reservado às entidades espirituais indígenas (aos primeiros donos do Brasil). As oposições e antagonismos existentes entre catolicismo e religiões afro-brasileiras não impediu também que aqueles reis encantados fossem associados ao mesmo tempo a santos católicos e a divindades africanas (geralmente reis como eles: Xangô, Agassu e outros). (FERRETTI, 2011, s/p.)

Temos algumas considerações sobre esta afirmativa, pois não temos a mesma plenitude compreensiva que a autora. Acreditamos que os aspectos do colonialismo disputavam espaço no imaginário popular e, conseqüentemente, dos fundadores e promotores das religiões afro-diaspóricas. Grande ícone deste processo é a representação simbólica de Rei Sebastião, pois sua permanência e existência no Brasil é uma perpetuação de crenças populares, que se apoiavam historicamente em um processo de autonomização diante de Portugal e da Espanha, processo histórico que ecoa até os dias atuais. Com relação a diáspora negra africana, devemos ter claro a ligação cultural existente na relação direta entre divindade e realeza, que nos ajuda a compreender que existia uma brecha nesse sistema cultural em divinizar as personagens históricas da realeza. Como vimos com os voduns do Daomé, que são membros da família real divinizados e que incorporam nos seus iniciados, ou até mesmo nos mitos de diversos orixás nagôs ligados a realeza. O que indica que em um passado houve essa relação cultural, não sendo à toa que muitos grupos culturais africanos se considerem linhagens descendentes de determinado orixá. Crença que

⁸⁸ Retirado de Ferretti (2011).

permanece viva, pois quando seu orixá é identificado para ser feito, este indivíduo simbolicamente é considerado como um herdeiro da linhagem desta entidade. Logo, se na África se estava no julgo de monarcas divinizados ou que representassem uma divindade, nos parece normal, entender que no novo jogo colonial, no caso o português ou lembranças dos franceses em Maranhão, que permanece no nome de sua capital, seus monarcas fossem entendidos como divindades. Assim, o imaginário sobre estes monarcas europeus, presentes simbolicamente e historicamente no contexto colonial, mesmo distantes geograficamente, permitiram a sua inserção no panteão das religiões afro-amazônicas como o Tambor de Mina, a Pajelança e o Terecô. Destacamos que suas representações estão mais alinhadas a percepção imaginária dos afro-religiosos do que propriamente uma representação direta com as personalidades históricas. Exemplo disso temos Pedro Angassu ou Dom José Rei Floriano, sendo descritos como vaqueiros.

Cabe destacar um vodum, já mencionado, que não é um gentil, mas sim um vodum africano, **Averequete** ou **Verequete**. Este é uma entidade aparentemente muito popular no Tambor de Mina e como mencionada anteriormente, como um vodum toqueno, no entanto ele é representado no Terreiro Dois Irmãos como uma figura de um negro com barba e cabelo branco. Ele é entoado nos terreiros de Tambor de Mina e de Terecô, para chamar os caboclos ou como dizem, “virar pra mata”. Inclusive presenciamos várias vezes este rito no Terreiro Dois Irmãos no Pará (Figura 18), onde se canta para Verequete, fazendo a virada litúrgica, dos orixás, voduns e gentis para os caboclos.

(...) Depois que “o tambor vira prá mata” passa-se a cantar em português e os caboclos podem expressar suas características próprias com maior liberdade, principalmente onde os voduns “sobem” antes do encerramento do toque, e eles passam a tomar conta do barracão. Nesse contexto costumam usar lenços coloridos, bradar, dar rodadas, sair do salão para fumar e, em algumas casas, para beber, e passam a cumprimentar a assistência de modo mais afetuoso e menos formal do que dos voduns e gentis. (FERRETTI, 1996/1997, p.5)

Dizem no Maranhão que Verequete, assim como os caboclos, gostam muito das festividades populares denominadas de Tambor de Crioula e suas festividades costumam ter essa dança associada. No Pará temos a ligação desta entidade com o Carimbó, pois um dos mais tradicionais mestres deste ritmo é nomeado com o mesmo nome desta entidade, sendo chamado de “Mestre Verequete”, que ficou famoso por

cantar carimbó com forte influência nas religiões afro-diaspóricas e ficou marcado pela sua música - “Chama Verequete...”. Escutamos algumas pessoas falando que ele incorporava a entidade quando estava cantando, fato que não sabemos dizer se era verossímil.

Também devemos retomar o caso de Rei Sebastião por ser uma das entidades com mais menções a uma representatividade de uma personalidade histórica e que nos ajuda a entender um pouco as questões de imaginários e memórias existentes. Com relação a morte de Rei Sebastião, personagem histórica, segundo Lucette Valensi (1994) existiram certas dúvidas sobre a sua morte realmente ter ocorrido, inclusive sendo questionada a veracidade de seus restos mortais levados para Portugal. Esta pesquisadora menciona que sua morte gerou uma crise, em que Portugal se tornou um país subordinado a Espanha, por ter ficado sem rei e sem herdeiro para assumir o seu trono. Este episódio então se constituiu como uma memória dramática, que foi fortalecida em poéticas e narrativas difundidas pela população, como o da *Crónica de El-Rey Dom Sebastiam* de Miguel Pereira, datada de 1584. Nela o autor apresenta uma ambiguidade sobre o fim da batalha final de Rei Sebastião, pois insinua em um poema a dúvida sobre tudo o que aconteceu:

Incerta pedra me encerra,
Se não é areia africana
Sendo minha morte precoce,
De meu Reino eterna guerra.
Minha vida parece chama,
Minha morte parece enigma.
Mas terra ou mar me oprima
Eu estou onde está minha fama. (VALENSI, 1994, p.23)

Outro aspecto que nos ajuda entender este processo de transição de Rei Sebastião para o universo mítico é o epitáfio de seu túmulo em Portugal, que menciona:

Se pudermos dá crédito à fama, este túmulo conserva os restos de Rei Sebastião, morto nas plagas africanas. Mas não digas que é falsa a opinião dos que acreditam que esse rei ainda vive, porque a glória póstuma foi para ele como uma nova vida. (VALENSI, 1994, p.35)

O fato, que podemos tirar dessas citações, que devido a estes diversos acontecimentos, Rei Sebastião passou a habitar o imaginário popular dos portugueses e de outros europeus, assim como provavelmente também seu nome devia ser pronunciado na África, logo podemos especular como ele chegou em terras

amazônicas e passou a descer na Pajelança. Lanço aqui uma hipótese para este processo, pois acredito que tenha chegado com as missões jesuíticas. Rei Sebastião foi criado por esses religiosos e por isso era muito ligado a fé cristã, ao ponto de se lançar em uma proposta de cruzada religiosa, que o levou a morte ou ao seu encantamento em Alcácer-Quibir. Logo, seja pela culpa ou pelo seu entronamento como herói, acredito que os jesuítas dentre suas catequeses contavam sobre este rei, e assim este teria entrado no imaginário indígena/brasileiro e seus descendentes e posteriormente no contexto dos indivíduos afro-diaspórico, que o incorporou como um dos seus mortos-viventes. Uma hipótese, que nos mostra a importância do imaginário na estruturação de sentidos sociais e nas relações de construção de identidades que se cruzaram nas terras amazônicas.

- **Família da Turquia**

Rei da Turquia já içou sua bandeira (bis)
Veja só como é bonito ver seus filhos na trincheira

A **Família da Turquia** é uma das maiores famílias de entidades caboclas do Tambor de Mina, muitas vezes não são considerados gentis, por não terem origem europeia e não serem originariamente católicos, sendo chamados muitas vezes de gentileiros, no entanto, não parece haver diferença hierárquica dos turcos com os outros gentis, a não ser por disputas pretéritas entre cristãos e mouros. Segundo Taissa Tavernard Luca (2010) eles são personagens que remetem ao episódio histórico das cruzadas.

Mundicarmo Ferretti (2000) acredita que os turcos entraram no panteão da Mina no final do século XIX, antes da abolição, em terreiros abertos por africanos. Esta autora também nos mostra que existem relações das histórias dos turcos com histórias encontradas nas cartas jesuíticas do século XVI. A autora exemplificou mencionando que o **Turco Tabajara** teria se casado com uma índia (Bartira) e chefiou índios, como na história de Diogo Álvares, o Caramuru, e João Ramalho. Lembrou também as menções com a guerra do Paraguai, em que muitos escravos lutaram. Ela explica esta menção dizendo:

(...) Assim, procurávamos interpretar a história de Tabajara (turco que desposou Bartira, índia paraguaia que curou seus ferimentos em campo de batalha), apenas como presença no imaginário

maranhense da guerra do Paraguai, que ceifou a vida de tantos negros e que foi apresentada a eles, pelos senhores, como oportunidade de libertação do cativo. Lendo aquelas cartas e encontrando, não apenas Bartira, como personagem histórico do Brasil Colônia, mas também, portugueses (colonizadores) lutando contra índios, paraguaios, vimos que os caboclos mais antigos da Mina (talvez porque surgiram há muito tempo) representam segmentos não dominantes da sociedade brasileira colonial, entre eles: piratas franceses (como o caboclo Corre-Beirada), ciganos, mouros, judeus (como os turcos), negros aculturados (como Surrupira), índios 'civilizados' (como Bartira) e tantos outros. (FERRETTI, 2000, p.54)

Também destaca a relação de nomes de turcos como João Imbarabaia, também conhecido pelo nome de Almirante Balão ou Ferrabrás de Alexandria, que são nomes de personagens citados na obra literária da “História do Imperador Carlos Magno e dos doze Pares de França”. Outra menção importante feita é que o Rei da Turquia é relacionado em terreiros de São Luís a um retrato de um sultão, objeto provavelmente presenteado nos anos cinquenta por um turco que residia na cidade de São Luís à fundadora do Terreiro da Turquia. Fotografia que Mundicarmo Ferretti (2000) acredita ser de Mehmed Resat V (1844-1918) (Figura 27).



Figura 27 Retrato do sultão Mehmed Resat V, cujo uma fotografia Mundicarmo Ferretti (2000) acredita estar atrelada ao imaginário do Rei da Turquia. Retirado de https://en.wikipedia.org/wiki/Mehmed_V.

Esta família é chefiada pelo **Rei da Turquia** ou **Pai da Turquia**, também chamado de **Toy Darsalan** ou **Dom João de Barabaia, Imbarabaia** ou **Marabaia**, um rei mouro que teria lutado no tempo das cruzadas contra os cristãos. Teriam este se

encantado pelo mar e vindo parar em terras encantadas da região amazônica. Mundicarmo Ferretti (2000) acredita que o Rei da Turquia não foi o primeiro turco a baixar em terreiros maranhenses. Fala que antes dele vários membros de sua família incorporavam em mineiros, entidades estas que não foram identificadas. A autora também fala de duas filhas dele que foram recebidas nas Pajelanças, na linha dita de princesas (que acreditamos ser Cabocla Mariana e Jarina). Cita também a princesa Floripes, que seria uma irmã do Rei da Turquia.

Trago arco e trago flecha
Também trago maracá
Sou eu Floripe, sou eu Floripe, sou eu Floripe,
Dentro da guma real⁸⁹

Ainda segundo Mundicarmo o Rei da Turquia provavelmente surgiu como entidade do Tambor de Mina no terreiro de Manuel Teu Santo, mais conhecido como o Terreiro do Egito. Ele era incorporado por Anastácia Lúcia dos Santos, que por volta de 1889 abriu o Terreiro da Turquia. Segundo Pai Euclides este foi o primeiro terreiro aberto em São Luís dedicado a uma entidade “cabocla”. As narrativas sobre Mãe Anastácia são hoje bastante difundidas em Belém, lembrando que ela foi o único cavalo, médium, do Rei da Turquia, que depois de sua morte ele não incorporou em mais ninguém. Informação também presente na narrativa de Pai Tayando no documentário “A descoberta da Amazônia pelos turcos encantados”.

A antropóloga também lembra que a genitora de Mãe Anastácia abriu um terreiro de Terecô e nele recebia uma entidade chamada de **Almirante Balão**, que considera ser o pai do Rei da Turquia. Segundo Dona Antoninha, prima de Mãe Anastácia, fala que foi em seu salão que o turco **Jaguarema**, um dos filhos do Rei da Turquia, teria raiado pela primeira vez (FERRETTI, 2000). Inclusive acredita-se que foi Mãe Doca, irmã de santo de Mãe Anastácia, que trouxe o Tambor de Mina para o Pará e junto com ela a Família da Turquia, o que justificaria a forte presença destas entidades neste estado, principalmente em Belém.

Sabe-se que o Rei da Turquia em Mãe Anastácia conseguiu reunir no Terreiro da Turquia cerca de 23 dos seus filhos, conforme declaração do turco Tabajara na cabeça de Pai Euclides. No Pará costumam falar que sua família possui 200 membros, mas muitos dos seus filhos são adotivos. Também devemos mencionar que existem ligações entre os turcos e alguns voduns, por exemplo, no Terreiro da Turquia,

⁸⁹ Retirado de Ferretti (2000).

existem ligações com o vodum Verequete, que dizem ser padrinho de todos os filhos do Rei da Turquia. O Rei da Turquia também tem sido associado ao orixá Xangô, por este ser o dono da cabeça de Mãe Anastácia. Outra ligação que parece existir em decorrência do nome **Ferrabrás**, que é associado em outros contextos afro-diaspóricos a Xangô ou a Exu. Inclusive já escutamos esse nome em terreiros de Umbanda no Rio de Janeiro, estando associado aos Compadres, onde cantam na gira de exus:

Ferrabrás, Ferrabrás
É rei, é rei
É satanás

As histórias míticas dos turcos aparecem como a de entidades ligadas geralmente ao mar, sendo referidos como navegadores e se envolvendo em batalhas navais, mas também são referenciados morros, dunas e praias em seus pontos cantados, podendo estes serem entendidos como seus locais de encantaria. Lembrando que essas características são geograficamente reconhecidas na região, como na Praia dos Lençóis. As vezes também aparecem ligados à mata e a índios brasileiros, e muitos turco assumiram nomes indígenas. Pai Tayando, no já referido documentário, fez uma associação do Rei da Turquia com um dos contos das “Mil e uma noites” de Mansour Chalita.

Segundo narrativas de Caboclo Tabajara incorporado em Pai Euclides, eles vieram de uma terra longe do Brasil. Alguns são referenciados como originários de Damasco (Síria) outros mencionam Alexandria (Egito), existindo pontos cantados que fazem essas referências (FERRETTI, 2000).

Um das histórias sobre Rei da Turquia conta que ele era o mais indicado para assumir o comando de um grande império, só que não foi aceito por não ser Romano. Fato que gerou uma grande disputa entre os turcos e a família de Dom Manuel, considerada romana. Uma guerra que durou muitos anos, com vitórias e perdas. Nesta guerra, muitos se ligaram a Família da Turquia, pois ele recebeu todos os que lutaram com ele como filhos (FERRETTI, 2000).

Contam que o Rei da Turquia teve três famílias: a primeira seria a de **Ferrabrás**, considerada a legítima e as outras seriam **Borgonha** e **Ramos**. Pai Euclides mencionou que a primeira delas é chefiada por uma de suas filhas, a **Rainha Douro**. A de Borgonha por sua irmã **Princesa Floripes**. Por fim a Ramos, é chefiada por **Caboclo Velho**. No entanto, lembra que todos os turcos obedecem a seu irmão

mais velho, conhecido como **Guerreiro de Alexandria**, assim como seu outro filho, **Tabajara de Alexandria**. Outra filha do Rei da Turquia nominada por Pai Euclides é **Dodô**, também referenciada como **Rainha Douro**, que é conhecida como sendo Joana d'Arc. Falam que esta entidade era uma vidente, uma sábia e conselheira, mas que foi acusada de bruxaria (FERRETTI, 2000).

Uma das histórias conta que Rei da Turquia chegou no Maranhão no navio encantado de Dom João, dito ser seu primo. Conta que ao aportar em São Luís ele foi dar uma volta pelo Outeiro da Cruz⁹⁰. No entanto, nesta ocasião foi deixado para trás por Dom João, que zarpou com seu navio. Assim o Rei da Turquia começou a andar pela região até chegar à aldeia de **Caboclo Velho**, também conhecido como o Índio Sapequara (em Belém Japentequara), localizada no Baixo-Amazonas. Quando chegou a aldeia estava tendo uma festa e ele se juntou na comemoração. Dessa forma Caboclo Velho teriam se tornado muito próximo do Rei da Turquia, pois resolveu ficar ali com todo o seu grupo. Foi nesse contato que muitos turcos teriam adotado os nomes e costumes indígenas, como Ubirajara, Tabajara, Jaguarema, Iracema, mas antes tinham nomes como Francisco, Bartolomeu, Felipe. Depois de algum tempo, dizem que Rei da Turquia e Dom João teriam se reencontrado e se tornaram amigos. Em outra versão deste mito o Rei da Turquia veio com Dom João para um passeio e ao chegarem na aldeia de Caboclo Velho, ele gostou tanto que resolveu ficar, enquanto Dom João foi embora. (FERRETTI, 2000).

Existem outras histórias, algumas controversas, como a de Pai Jorge que conta que o Rei da Turquia entrou na Mina com Dom Luís, indo incorporar na Casa de Nagô e para o terreiro de Manoel Teu Santo, o Terreiro do Egito. Ele teria sido trazido ao Brasil por Dom Luís, que o fez prisioneiro durante a última cruzada contra os mouros. Também falam que o Rei da Turquia veio procurar as suas filhas, o que bate com uma das versões mais populares nos terreiros de Belém, conforme apresentado por Pai Tayando no documentário "A descoberta da Amazônia pelos turcos encantados".

Tayando, neste documentário, narrou que houve dois momentos distintos em que os membros desta família teriam se encantado. O primeiro, com o navio (ou frota) onde se encontravam as três princesas turcas - Mariana, Jarina e Herondina e sua tripulação. Lembrando que no Pará estas entidades são fortemente reconhecidas como filhas do Rei da Turquia, sendo a principal dela a Cabocla Mariana. Com relação

⁹⁰ Local marcado onde os holandeses foram expulsos do Maranhão e também é o bairro onde o Terreiro da Turquia se instalou.

a Herondina, já vimos que existem divergências sobre ela realmente ser filha do Rei da Turquia. Lembramos que elas sempre cantam este ponto quando estão juntas no terreiro:

Somos três irmãs da língua felina
 Uma é Mariana
 A outra é Herondina
 E ainda tem a flor
 Que é Toya Jarina

Ainda segundo Tayando o navio teria se encantado no estreito de Gibraltar e vindo parar em terras encantadas na foz do rio Amazonas, na região das ilhas do Marajó. O segundo momento de encantamento seria com o rei da Turquia, após ser derrotado, foi tentar encontrar suas filhas e seu barco ou frota, teriam se encantado também no Estreito de Gibraltar. Nessa narrativa, além de viajarem para encantaria, em terras amazônicas, esse portal também os fez viajar para o futuro, segundo ele em um momento posterior à chegada dos conquistadores europeus. Ele menciona que as princesas turcas encontraram primeiramente uma velha Tapuia, que chorava por seus filhos, que foram levados para longe e que assim se transformou na **Pororoca**, uma entidade mítica relacionada a um fenômeno natural da foz da bacia do Amazonas. Depois elas se embrenharam nas matas e aí se encontraram com Caboclo Velho, segundo a narrativa na Ilha de Parintins. Pai Tayando denomina Caboclo Velho como sendo Xaramundi⁹¹. O Rei da Turquia teria feito o mesmo caminho que suas filhas em um momento posterior, quando soube da existência da encantaria de Rei Sebastião e vai em direção a ela e encontra suas filhas, primeiramente Jarina, que passou a viver nessa cidade da encantaria.

Pai Euclides conta que o Rei da Turquia tem três esposas, mas mencionou que só se costuma falar o nome de uma delas, que é a **Rainha Leonor**. As outras, segundo ele, estão ligadas ao seu lado português e francês, conforme parentesco com Dom João e Dom Luís.

Estava em terra de Mouro
 Rei do Mar me chamou
 Quem faltou na guma
 Rainha Leonor⁹²

⁹¹ Não conseguimos encontrar informações sobre Xaramundi, que parece ser uma figura mitológica da região. Achamos referências de um Mestre Xaramundi que incorpora no Catimbó.

⁹² Retirado de Ferretti (2000).

Como sabemos que Douro, a filha mais velha do Rei da Turquia é a Joana d'Arc, podemos concluir que uma das suas esposas, que nunca se fala é francesa. Mas alguns afirmam que Douro é irmã e não filha do Rei da Turquia. Falam que a outra esposa seria **Maria de Alexandria**, que é lembrada na seguinte doutrina cantada (FERRETTI, 2000):

Para vodum, Senhor João Marambaia
 Mataram o turco, ficou o rei do Paraguaia...
 Turco chorou, no romper do dia
 Mataram o turco, senhora Dona Maria⁹³

No entanto, Mundicarmo Ferretti (2000) lembra que é possível que Dona Maria da letra da doutrina possa ser uma menção a Cabocla Mariana, filha do Rei da Turquia, que segundo ela na Mina do Pará é chamada de Maria de Mariá. Nomeação que nunca escutamos, mas este nome nos remete a um ponto cantado para pombagiras na Umbanda no Rio de Janeiro.

Quando passar na porta do cemitério
 Oh Moço!
 Oh não se esqueça de olhar pra trás
 Você vai ver uma moça vestido de negro
 Oh Moço!
 Ela é Maria Mariá (bis)

Corroborando nossa percepção, Mundicarmo Ferretti (2000) realizou o seguinte comentário, com base no que contam na Casa Fanti-Ashanti, que o Caboclo Tabajara seria um dos filhos mais velhos do Rei da Turquia, seria filho de uma cigana. Logo a antropóloga se indagou se esta esposa cigana seria a Maria de Alexandria. Lembrou também que existem forte relações dos turcos com a linha dos ciganos, inclusive tendo uma entidade turca que se nomeiam como Cigano e que muitas princesas adotadas por Floripes são ciganas. Com base nestes aspectos que Mundicarmo levanta a hipótese de a esposa cigana do Rei da Turquia ser Maria de Alexandria e conseqüentemente ter alguma relação com a entidade Maria Padilha⁹⁴. Outro fato que se soma a esta questão é que escutamos muito nos terreiros de Belém que a Cabocla Mariana pode virar de linha, se apresentando como curandeira, sendo chamada de Arara Cantadeira ou como uma pombagira, podendo atuar junto aos exus. Fatos que

⁹³ Retirado de Ferretti (2000).

⁹⁴ Entidade anteriormente apresentada nesta tese, que parece que possui um culto muito antigo. Já escutamos menções que ela era uma mestra da Jurema que se transformou em pombagira.

na prática nunca presenciamos, mas sempre escutamos estas menções em alguns terreiros.

A Cabocla Mariana contou quando incorporada em Pai Francelino de Xapanã (em São Paulo), que o Rei da Turquia quase derrotado em uma batalha, mandou preparar um navio para levar para longe três de suas filhas, seriam elas Mariana, Jarina e a mais nova, que preferiu não revelar o nome (FERRETTI, 2000). Essa é uma narrativa mítica semelhante a que foi proferida por Pai Tayando, que menciona a terceira filha como Herondina. Segundo Pai Francelino mencionou, o navio da Cabocla Mariana e de suas irmãs teve sua rota desviada em decorrência de uma tempestade e naufragou antes de chegar em um porto seguro. Sendo elas salvas por Rei Sebastião, e Jarina, como era muito nova, resolveu ficar com ele, se tornando assim sua filha. Mariana, muito “revoltosa” e guerreira, organizou uma esquadra e voltou para a Turquia, mas chegando lá recebeu a notícia do fim da guerra e da derrota do seu povo (Figura 28). Desta passagem mítica, Mundicarmo Ferretti (2000) associou o seguinte ponto cantado:

Fala Vodum, Senhor João de Imbarabaia
Prenderam o turco, nosso rei de Imbarabaia
Vodum chorou e no romper do dia
Desceu na guma, Imperador Rei da Turquia⁹⁵

Nós também destacamos os pontos cantados de Cabocla Mariana que inclusive a relacionam como matrona da Marinha Brasileira.

Ela é Marinheira...
Ela é Marinheira...
Ela é revoltosa da Marinha Brasileira

Sentou praça na Marinha
Mas não foi pelo Dinheiro
Só foi pela simpatia das Fardas de um Marinheiro

Lá fora tem dois navios
Num deles tem dois faróis
É a esquadra da Marinha Brasileira ô Mariana
Lá na Praia dos Lençóis

Como o Rei da Turquia só incorporou em uma médium até hoje, no caso Mãe Anastácia, aparentemente a Cabocla Mariana ganhou grande destaque na liderança da Família da Turquia, como vemos em muitos terreiros no Pará e nos relatos de

⁹⁵ Retirado de Ferretti (2000).

Prandi (1997) e Prandi e Souza (2004). Aspecto relacionado a sua personalidade forte, mas extremamente atenciosa e carinhosa, facilmente percebida quando se está em contato com esta entidade incorporada. Características que sempre observamos estar presente nesta entidade e que sempre tende a assumir a frente dos trabalhos e normalmente se mantém incorporada em pessoas com cargos importantes da casa. Dificilmente esta entidade passa despercebida quando incorporada nos terreiros.



Figura 28 Cabocla Mariana e Cabocla Jarina. Fotografias cedidas por Gabryel de Xangô, do Instituto Afrodescendente TUCAM.

Dentre outros membros, além das princesas e príncipes - Jarina, Herondina, Mãe Douro, Princesa Floripes, Guerreiro de Alexandria (também chamado de Caboclo Ventania) - podemos destacar como membros da Família da Turquia: Menino da Léria, Sereno, Japentequara, Tabajara, Itacolomi, Tapindaré, Jaguarema, Balanço, Ubirajara, Maresia, Mariano (falam ser irmão de Mariana), Guapindaia, Mensageiro de Roma, João da Cruz, João do Leme, Menino do Morro, Juracema, Candeias, Sentinela, Caboclo da Ilha, Flecheiro, Ubiratã, Caboclinho, Aquilital, Cigano, Rosário, Jurema, Caboclo do Tumé, Camarão, Guapindaí-Açu, Júpiter, Morro de Areia, Ribamar, Rochedo e Rosarinho.

Podemos dizer que no geral, os membros da família da Turquia normalmente são encantados guerreiros e sua cantigas falam de guerras e batalhas marítimas, como o ponto cantado por Cabocla Mariana, que fala:

Aê... faixa encarnada
 Faixa encarnada ela ganhou pra guerrear
 E a cabocla Mariana
 Mora nas ondas do mar

Nem todos membros da família da Turquia possuem origem turca, muitos seriam indígenas que já viviam na encantaria, e ao entrarem em contato com os turcos adquiriram seus costumes, se “turcoaram”⁹⁶. O processo contrário também teria acontecido, pois os turcos e outros nobres teriam se “juremado”, quando em contato com os índios. Grande exemplo disso é a cabocla Herondina, que seria uma turca juremada, que se apresenta nos terreiros como cabocla brava, muitas vezes vestida como índia e outras vezes vestida como os outros turcos. Já ouvimos dizer que um pai de santo na cidade de Belém, entendendo a origem de Herondina no Egito, vestiu esta entidade com vestimentas semelhantes a Cleópatra⁹⁷. Não temos muitas informações simbólicas sobre a relação da família da Turquia como a região do Egito, a não ser, como já falado, muitos se referem terem vindo de Alexandria, além da proximidade geográfica do Egito com a Turquia. Neste sentido, alguns indícios são interessantes, como o terreiro do Tambor de Mina do Maranhão que se denomina como Terreiro do Egito, o que para mim é uma grande incógnita, mas temos pouco conhecimento sobre este terreiro que não existe mais, mas acho que não foi à toa que os turcos tenham surgido neste local, pois foi ele que deu origem ao Terreiro da Turquia. Conhecemos um ponto cantado, que menciona que Cabocla Mariana nasceu na Alexandria e outro foi apontado por Mundicarmo Ferretti (2000) referente a seu irmão, o Caboclo Guerreiro de Alexandria:

Ela é uma turca malcriada
Nascida na Alexandria
Ela é uma turca malcriada
Filha do Rei da Turquia

Eu sou Caboclo Guerreiro
Guerreiro de Alexandria
Guerreiro é homem nobre
Filho do Rei da Turquia

⁹⁶ Termo usado por Pai Tayando no documentário “A Descoberta da Amazônia pelos Turcos Encantados”. Fazemos uma observação em relação a este pai de santo, apontada por Luca (2010) para o entendermos como uma fonte documental – “*Pai Luís Tayandô é filho-de-santo de Orlando Bassu que por sua vez vem ser descendente do Terreiro do Egito, tendo sido iniciado por Margarida Mota*”, ela também mencionou que ele “(...) é o que se pode chamar de pesquisador nativo. *Interage diretamente com a academia. Percebi seu interesse em buscar informações históricas para entender as doutrinas e construir o mito, para poder dar entrevista. Com ele realizei uma entrevista por entidade, por vezes tentava perguntar sobre outro encantado que não fosse o escolhido como o tema do dia e ele pedia para deixar para a próxima sessão (...)*” (p.114). Tal descrição desta antropóloga se faz relevante, pois estamos usando como referência a sua narrativa, presente no referido documentário.

⁹⁷ Informação pessoal concedida pela pesquisadora Taissa Tavernard de Luca.

Segundo Prandi (1997) as cores da família da turquia são - verde, amarelo e vermelho. Cores que costumamos ver nos rosários de contas de Cabocla Mariana em Belém. Segundo Luca (2010) assim como a Família de Bandeirante eles são nobres mestiços, não brancos, que vestem roupas finas e luxuosas com tecidos brilhosos e richelieu colorido, mas também podem trajar roupas de florão como os juremeiros e codoenses.

Existem outras famílias do Tambor de Mina, com presença de entidades interessantes, como a **Família da Bandeira**, composta por guerreiros, caçadores e pescadores e representam o processo de ocupação do interior do território brasileiro. Seu chefe é **João da Mata Rei da Bandeira** e suas cores são - verde, branco, amarelo e vermelho. Outra é a **Família de Gama**, compostas por nobres orgulhosos e seu símbolo é uma balança. Seus principais representantes são **Dom Miguel da Gama** e **Rainha Anadiê** e suas cores são - vermelho e branco e são ditos como de origem espanhola.

Outra família, e que se tem inclusive pouco conhecimento é a **Família da Baía**, são entidades aparentemente baianas, mas não são as entidades da linha de baianos presente na Umbanda. Dizem que o termo baía, se refere a um acidente geográfico ou de um lugar existente na encantaria. Seus membros mais populares são **Baiano Grande Chapéu de Couro**, **Chica Baiana** (inclusive já escutamos que ela era da Família de Surrupira que se agregou a Família da Baía); Mané Baiano, Rita de Cássia, Corisco, Maria do Balaio, Zeferino, Silvino, Baianinho, Zé Moreno. Suas cores seriam - verde, amarelo, vermelho e marrom (PRANDI, 1997).

Também temos a **Família do Juncal**, que aparentemente seus encantados tem origem austríaca; **Família de Botos**, encantados aquáticos que tomam forma humana; **Família dos Marinheiros**; **Família das Caravelas**, que são encantados em forma de peixes do oceano; **Família das Matas**, onde se encontram muitos caboclos indígenas cultuados na Umbanda e na Jurema, chamados de caboclos juremeiros, como Caboclo Pena Branca, Cabocla Jacira, Cabocla Jussara, Caboclo Zuri e Cabocla Guaraciara. (PRANDI, 1997)

Devemos destacar que as ditas famílias são mais uma associação de afinidades entre as entidades, ou linhas de trabalho, e muitas podem circular entre diversas famílias, saindo de uma e se agregando a outra, ou simplesmente dizem que está trabalhando em uma linha diferente. No entanto, iremos aqui destacar mais duas

famílias que consideramos cruciais para este trabalho, a Família de Légua e a dos Surrupiras.

- **Família dos Codoenses ou Família de Légua**

Por cima daquele morro
Eu vi uma estrela brilhar (bis)
Ô era o sinal de meu pai
Ô Légua Boji Buá

Ô lá no oriente
No oriente uma estrela brilhou
Foi lá no Codó
Que família de Légua raiou
Ele é neto de Pedro Angassu
Filho de Légua Boji
E na coroa de seu pai
Ele viu a canoa virar (bis)

Eu sou preto crioulo
Eu sou crioulo estimado
Eu sou Cabo Verde
Lá no meu reinado

A **Família do Codó**, da **Mata do Codó** ou também conhecida como **Família de Légua** tem forte relação com a tradição dos Tambores da Mata ou Terecô. Luiz Assunção (2010) em seus estudos nos mostrou que esta família atualmente é também intensamente cultuada em diversas regiões do Nordeste, além da Região Amazônica. Com base nesta pesquisa, que este pesquisador definiu esta família com características similares a dos caboclos boiadeiros e fala que são considerados “(...) *como um povo animado, gosta de dançar, cantar e, quando descem à terra, vêm pra fazer cura*” (ASSUNÇÃO, 2010, p.163). Características que vemos fortemente marcadas em suas incorporações em diversos terreiros que presenciamos membros desta família raiar. Ainda segundo Assunção eles transitam entre as correntes das matas e das águas, característica que também observamos na região amazônica. Por fim ele menciona que esta família constrói “(...) *uma imagem que se aproxima do cotidiano dos depoentes, seja pelo papel de curador, pelo espaço em que vivem ou pelo fato de serem pessoas com pouca instrução escolar*” (ASSUNÇÃO, 2010, p.164).

Nesse mesmo aspecto que a antropóloga Mundicarmo Ferretti mencionou que “(...) *são entidades caboclas menos civilizadas e menos nobres, que vivem, geralmente, em lugares afastados das grandes cidades e pouco conhecidos e que*

costumam vir beirando o mar e igarapés” (FERRETTI, 1993, p.112). Visões sobre estas entidades que consideramos representativas de uma postura colonialista, com peso de uma construção de narrativas racistas sobre elas, já que esta família do Tambor de Mina, diferentemente das já apresentadas, é constituída por entidades com uma representatividade que podemos entender como genuinamente negra. Os codoenses estão diretamente ligados à história local da escravização. Conseqüentemente, diferentemente das famílias anteriores, eles possuem um outro contexto social referencial em suas manifestações, que se constitui em uma outra realidade simbólica imaginada. Não sendo entidade que costumam ostentar aparatos e vestimentas, se apresentando sempre de maneira mais simples, e também estão ligadas a comportamentos mais populares, não existindo uma encenação de nobreza e códigos de etiquetas de aspecto europeizantes. Normalmente são amistosos, conversadores e briclhões, a não ser quando se manifestam “virados”, trabalhando em uma linha de “demanda” ou de “feitiçaria”, quando vem com aspectos mais ríspidos e normalmente são temidos e respeitados nestes momentos. Escutamos em Belém sempre comentarem que eles são os encantados que trabalham mais perto dos exus e podem inclusive raiar⁹⁸ em seções dedicadas a estas entidades e realizar trabalhos ritualísticos semelhantes.

Justamente por estes aspectos, principalmente pela representação de sua negritude, que consideramos estas entidades como muito importantes para nossa discussão sobre a relevância do imaginário e das epistemes culturais afro-amazônicas e processos e ações museológicas e museais, por meio da Museologia das Encruzilhadas. Lembrando que as religiões afro-diaspóricas, mesmo sendo entendidas como lugares de resistência e combate das questões raciais, não se encontram livres de realizarem e sistematizarem questões racistas em seus processos simbólicos, pois o peso colonial e demasiadamente opressor consegue se infiltrar em todas as instituições em contato direto com a dominação colonialista.

Devemos assim lembrar que devido ao colonialismo e o racismo existente no Brasil, muitas entidades das religiões afro-diaspóricas ganharam uma concepção embranquecida, sendo o exemplo máximo a figura de lemanjá, que reina no imaginário popular, que é a imagem de uma mulher branca com longos cabelos negros, vestida com um vestido longo azul ao invés de uma mulher negra com

⁹⁸ O mesmo que incorporar ou baixar no médium.

características culturais africanizadas ou também como uma sereia de pele branca (Figuras 29). Da mesma forma, lembramos da imagem de Jurema, muito presente nos terreiros, de uma índia romantizada e embranquecida (Figura 30). Neste sentido, que destacamos a importância simbólica e representativa dos codoenses, inclusive a representação em suas imagens presentes em diversos terreiros afro-diaspóricos, sendo eles representados com características negras, como cor de pele e cabelo crespo, característica que vemos na Umbanda, por exemplo, apenas nos pretos velhos. Lembro particularmente de uma imagem de Teresa Léguas, que me chamou muito atenção por ser representada como negra com cabelo crespo curto, algo que em relação à representação simbólica encontrada nos terreiros afro-amazônicos não é muito comum a não ser quando se trata de imagens de pretos-velhos (Figuras 31 e 32). Destaco também um relato de descrição de um codoense feito por Taissa Tavernard de Luca (2010), que foi contada por uma “caboca codoense” ao ser questionada sobre a sua aparência, falou que era “*preto, preto, preto de cabelo ruim*” (p.71).

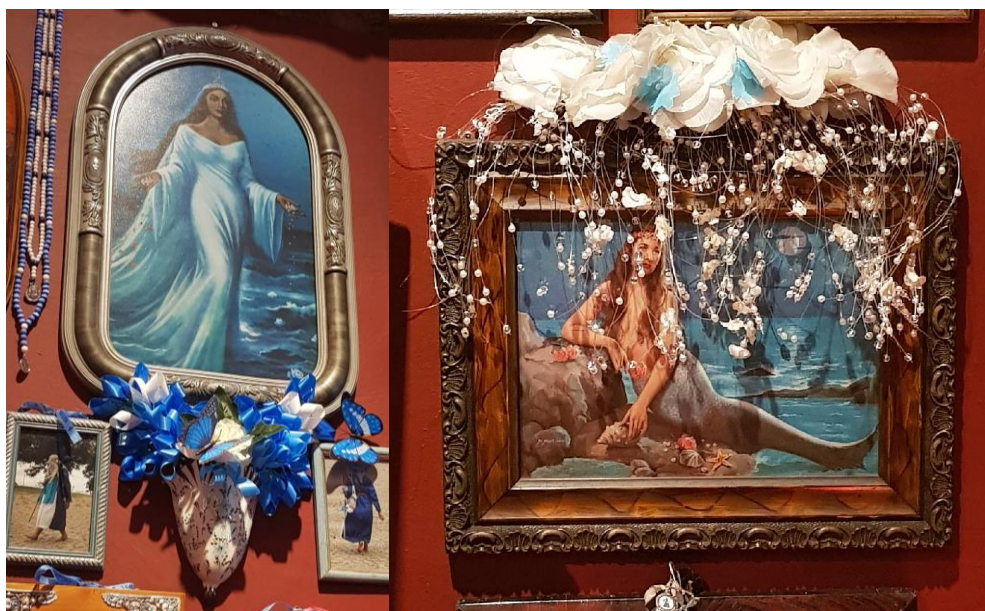


Figura 29 Imagens de lemanjá bastante popular e difundida em diversos terreiros das religiões afro-diaspóricas. Destaca-se a sua representação simbólica como uma mulher branca de cabelos negros e compridos. Fotografias de Diogo Melo tiradas na Exposição – “Ceará terra que ilumina”, no Museu Janete Costa de Arte Popular em Niterói, 2019.



Figura 30 Imagem da Cabocla Jurema presente em diversos terreiros, em uma representação simbólica romantizada, como na literatura romântica. Fotografia Diogo Melo na Exposição – “Ceará terra que ilumina”, no Museu Janete Costa de Arte Popular em Niterói, 2019.



Figura 31 Vultos da Seara de Umbanda Cabocla Herondona e Rompe Mato, da direita para esquerda Rompe Mato, Tereza Légua, Cabocla Jarina, Cabocla Mariana, Cambocla Herondina e Maria Mineira. Imagem detalhada de Teresa Légua. Fotografia de Diogo Melo, 2017.



Figura 32 Vultos de codoense, da direita para esquerda Lourenço Légua, Manelzinho Boji, Maria Légua, Teresa Légua, Antônio Légua e Constância Légua. Fotografias cedidas por Gabryel de Xangô do Instituto Afrodescendente TUCAM.

O chefe desta família é **Légua Boji Buá da Trindade**, uma entidade com inúmeros imaginários e narrativas. Mundicarmo Ferretti (2000) mencionou que na Mina maranhense não se costuma falar abertamente sobre as entidades espirituais, mas que o silêncio é bem maior em torno de algumas entidades e Légua Boji é uma delas, o que indica que ele é uma entidade temida. Muitos dos praticantes de Tambor de Mina e Terecô acreditam que quando falam o nome de uma entidade ela se aproxima e que se ela não gostar do que está sendo dito pode querer se vingar.

Segundo Ferretti (2011) Légua Boji é considerado um grande defensor dos negros, estando ele associados com dois voduns, do qual pode ser considerado desmembramentos simbólicos deles ou até uma transformação adaptativa, ocorrida em decorrência do contexto repressor colonialista que estas religiões sofreram. O principal vodum associado a Légua Boji seria o vodum **Légba** (Exu) e o outro seria **Poliboji**. Segundo Mathias Assunção em “memórias do Cativo (escravidão – até 1888)” Légua Boji foi denominado como o “encantado mais velho do mundo” (ASSUNÇÃO, 1988), afirmação que não nos surpreende, já que sabemos que existem prováveis ligações dele com o vodum Légba, Exu.

Mundicarmo Ferretti (2000) fala que como o vodum Poliboji, Légua Boji é velho, alegre, brincalhão e chamado de “rei caboclo”, pobre e poderoso. Devemos evidenciar também que o segundo nome desta entidade parece ser associado a este vodum. Esta antropóloga em sua tese mencionou também que a ligação de Légba com Légua Boji só são claras quando ele é designado como tendo atributos bons e maus. No entanto, lembra que outros encantados do Maranhão também são associados a Légba, como João Bárbara (entidade que se dizia ser Exu Bará) e o próprio Rei da Turquia (João de Ibarabaia), como já mencionado. Com relação a este aspecto, acredita-se que Légua Boji pode punir as pessoas que o ofendem, como incorporando no ofensor e o fazendo entrar na mata cheia de espinhos ou correr grandes distâncias, subir num tucunzeiro (árvore com espinhos), dentre outras coisas. Se a falta for muito grave, acreditam que ele pode até matar a pessoa. Por outra via, Légua Boji também é conhecido como sendo muito bom para encontrar coisas perdidas e resolver problemas difíceis, mas gosta de ser recompensado por seus trabalhos, principalmente com bebida alcoólica, que normalmente é dada a um dos seus médiuns quando está incorporado.

Légua Boji também é reconhecido como feiticeiro, com “uma banda branca e uma preta” ou “um lado de Deus e outro do Diabo”, fazendo assim o bem e o mal, como Exu (Légba). Esta seria razão, segundo Mundicarmo Ferretti (2000), de alguns terreiros de São Luís lhe associarem duas guias, uma de contas brancas na primeira de suas doze divisões e outra com contas pretas na primeira divisão, em vez de brancas. Em Belém vemos guias da Família de Légua muito associadas as cores amarela e marrom, mas existem outras variações de cores. Segundo Prandi (1997) suas cores são mariscado de Naña, marrom, verde e vermelho.

Sem dúvida Légua Boji é um dos encantados mais antigos presentes no Terecô e que se inseriu no Tambor de Mina. Inclusive existem relatos dele na memória oral sobre a Balaiada, quando contam que os pretos roubavam boi para comer e quando o dono dava por falta começava a castiga-los. Assim contam que uma vez um negro que estava sendo torturado invocou Légua Boji para lhe proteger, e ele fez o senhor ver o seu boi no curral, mas no outro dia ninguém conseguiu encontrar o boi (FERRETTI, 2000). Esta história indica a relação de Légua Boji e sua família com o ofício de boiadeiro e também os relacionas a história contadas nos autos de boi-bumbás. Lembrando que muitos terreiros na Amazônia realizam tais festividades e que muitos deles a “tripa do boi”⁹⁹ são os caboclos incorporados e muitos são da Família de Légua (MARANHÃO, 2011).

Seu Légua tem doze bois
 Na ilha do Maranhão
 Vou vender minha boiada e vou mimbora pro sertão
 Boi, boi, boi
 Seu Légua, tira as tamanca do boi, Seu Légua¹⁰⁰

A antropóloga Mundicarmo Ferretti (2000) indica que o terreiro de Maximiana teria sido o primeiro a receber Légua Boji em São Luís, sendo ele a entidade de um de seus filhos. Também lembrou que na Casa das Minas, sempre foi bem recebido, mas não lhe era permitido dançar. Fato que segundo a antropóloga não deve ser interpretado como discriminação, já que nesse terreiro as visitas não entram para dançar, pois as filhas de lá só dançam com os voduns da casa.

Existem distintas manifestações de Légua, por exemplo, o relato de D. Antoninha, diz que ele é um preto velho angolano, que baixava em terreiros antigos da

⁹⁹ A pessoa que veste o boi e simbolicamente dá vida a ele.

¹⁰⁰ Retirado de Ferretti (2000).

cidade, mas que nos dias atuais não desce mais, por estar muito idoso e tem muitos filhos para enviar em seu lugar. Já Pai Crispim do Codó diz que Légua Boji quase não vem mais no Terecô, mas em São Luís ele ainda é recebido no Tambor de Mina, onde se apresenta como moço. (FERRETTI, 2000)

Em Belém nunca vimos esta entidade incorporada e já até escutamos que ele não mais incorpora, também ouvimos falar que existe um Légua Pai, que não incorpora mais ou que vem como “preto-velho” e um Légua Filho, que não seria tão novo, mas incorporava nos terreiros. Segundo Mãe Eloisa, que está atualmente na frente do Terreiro Dois Irmãos em Belém, ele incorpora em uma filha de santo do seu terreiro. Ela diz que ele vem velho, como senhor, mas não como “preto-velho”. Também menciona que não é sempre que ele desce, sendo raro, só em alguns festejos. Já tivemos presentes várias vezes neste terreiro, mas como já mencionamos, nunca vimos esta entidade se manifestar.

Légua Boji pode ser nominado em diversos níveis hierárquicos, nos terreiros no Maranhão muitas vezes e entendido como vodum, como fidalgo ou como caboclo africano que foi adotado pelo gentil Dom Pedro Angassu, ou até como um preto velho vodunso, angolano da Mata. Sua característica principal segundo Mundicarmo Ferretti (2000) é se manifestar com modos “rudes”, bebendo cachaça, conversando muito e as vezes comprando briga, características que acredita que o faz muitas vezes ser excluído dos terreiros em São Luís. Ela lembra que ele também é descrito como rei da Mata ou como príncipe guerreiro, como na doutrina abaixo:

Légua-Boji é um príncipe guerreiro
Ele é vencedor de toda batalha¹⁰¹

Devemos destacar, no entanto, apesar de sua aproximação com os voduns e gentis, que esta entidade possui uma natureza muito popular, sendo assim mais identificado como um caboclo e se manifesta quase sempre junto com eles, principalmente com os membros de sua família. Uma das dançantes mais antigas do terreiro da Turquia, identificada como D.Z. por Mundicarmo Ferretti (2000), falou para a antropóloga que Légua Boji é nobre por ser primo de Antônio Luís Corre Beirada, filho de Dom Luís Rei de França. Falou que ele só não vem como gentil, porque, como seu primo, gosta muito de cachaça e de cair na gandaia.

¹⁰¹ Retirado de Ferretti (2000).

Os mitos relacionados a Légua Boji, assim como das outras entidades do Tambor de Mina, são cheios de contradições. A narrativa de Pai Euclides menciona que Légua-Boji é africano e já era conhecido no Caribe antes de surgir em terreiros brasileiros. Ele comentou que ouviu na sua infância mais de uma vez de Mãe Maximiana, que Légua Boji foi expulso da África por promover discórdias, fato que em nosso ponto de vista o associa ao vodum Légba. Assim ele teria atravessado o Atlântico, chegando a Trinidad. Também conta que ouviu de velhas mineiras, que ele novamente arranhou brigas e teve que sair novamente. Teria assim vindo com um escravo de Trinidad para o Brasil, aportando no Maranhão e se instalando no Codó, quando teria se agrupado com Dom Pedro Angassu. Passou assim a tomar a bênção a este vodum em sinal de respeito, sendo aceito como o seu filho. A partir deste fato, se tornou chefe da linha de caboclos na Mata de Codó, se tornando o seu principal representante (FERRETTI, 2000). Este mito conta qual seria a origem do seu último sobrenome, pois por ter vindo de Trinidad passou a ser chamado de Légua Boji Buá da Trindade.

Mundicarmo Ferretti (2000) destacou que em uma variação desta história, que lhe foi contada por M.B., Légua Boji chegou em Codó meio velho e com vários filhos. Menciona em sua narrativa que ele tinha uma “cujuba”¹⁰², isto é, um testículo superdesenvolvido, e era conhecido como feiticeiro. Além dos filhos que trouxe consigo, teria feito outros filhos no Codó, como **Menino Louro**, entidade que gosta de beber cachaça e que alguns falam ser filho de Rei da Turquia. Em Belém escutamos uma vez que Légua Boji era um escravo castrado, um negro muito grande e forte e que não tem nada a ver com as imagens representadas dele vendida no comércio (Figura 33). Por ser castrado, não tinha filhos legítimos, logo todos seriam agregados, até os principais membros de sua Família, geralmente identificados como filhos legítimos.

A antropóloga Mundicarmo Ferretti (2000) mencionou que não conseguiu maiores esclarecimentos sobre a presença de Légua Boji em Trinidad, que ela acredita ser Trinidad e Tobago ou a cidade de Trinidad em Cuba. No entanto, ela cita que Mário de Andrade (1983) fez suposições a respeito da influência de Cuba na religião afro-diaspórica na região Norte do Brasil, com base no fato dos feiticeiros serem chamados de “cuba”. Desta forma, acredita que Cuba ou outras regiões

¹⁰² Nome de fruto como a cabaça.

caribenhas teriam influenciado a costa Atlântica da América do Sul no século XIX, em virtude da existência de navegações intercontinentais. A antropóloga também menciona ter encontrado na literatura referências à existência de pontos em comum nas religiões afro-diaspóricas do Maranhão, da Bahia e de Trinidad-Tobago, mas não se aprofunda nessa questão.



Figura 33 Imagem de Légua Boji vendida no comércio de Belém. Nota-se uma representação meio satirizada e bonachona, com aspecto de cachaceiro e barrigudo. Imagem retirada de <https://pontodopretovelho.com.br/>.

Mundicarmo mencionou também uma conversa que teve em 1985 com Molly Ahye, uma coreógrafa e pesquisadora de religiões afro-diaspóricas da República de Trinidad e Tobago. Disse que esta estudiosa lembrou que Légua Boji poderia ser um Exu (Eleguá) a quem Pedro Angassu e Rainha Rosa chamariam para realizar determinados trabalhos. Desta forma, o sobrenome da Trindade seria uma referência a estas três entidades e não na sua origem em Trinidad. Molly falou que nunca ouviu falar o nome de Légua Boji em seu País, mas também lembrou que existe uma entidade que tem três nomes ou que são três em uma só, formando assim uma trindade e que teria algumas características em comum com Légua Boji. A entidade espiritual formada por **Bogoyana**, **Vigoyana** e **Samedona**, que também dizem ter sido expulsa da África por fazerem confusão. Essa entidade, assim como Légua Boji não é recebida nas casas mais tradicionais ou é afastada quando aparece, ritual onde colocam azeite no meio da cabeça do médium. Ela diz que essa entidade é rude, sendo representada como um pigmeu (Boximano) com os olhos vermelho, característica que lembra os Surrupiras, representado em Belém semelhantemente a

um pigmeu. Neste contexto, Mundicarmo Ferretti (2000) se questiona em sua tese dizendo que “*seriam Légua-Boji e o Surrupira duas partes daquela trindade?!*”. Questão que não podemos ter resposta, mas que nos ajuda a entender a complexidade simbólica das religiões afro-amazônicas.

Assunção (2010) mencionou que em umas das narrativas que coletou sobre Légua Boji, ele é um velho com vinte e cinco filhos, sendo descritos como um “(...) *homem da raça, um homem analfabeto, meizinheiro, quando veio a época de desencarnar (...)*” (ASSUNÇÃO, 2010, p.164). Será então que Légua Boji é uma representação simbólica dos “feiticeiros” do caribe que teriam aportado na região amazônica, já que nessa narrativa é apresentado como alguém que morreu e não como um encantado. Assunção (2010), também mencionou ter recolhido narrativas da Família de Légua que dizem que ela é formada por 360 caboclos, que viviam em um povoado formado por uma légua de casas, chamado de Miragaia. Temos narrativas no Pará, que mencionam outras localidades encantadas ligadas a Família de Légua, como Mearim, Cururupu, Itacolomi, como o próprio Codó, referências a localidades geográficas existentes no Maranhão. Temos também narrativas de uma localidade da encantaria ligada a esta família, chamada de Basiléa, de onde segundo se fala vêm muitas caboclas mulheres, inclusive algumas consideradas princesas, como Joana Gunça e Hilda Gunça, duas entidades que se apresentam como princesas ou como codoenses.

Dentre essas entidades pertencente a esta família Assunção (2010) destacou os nomes de Oscar Légua, Maria Légua, Felipe Légua, Manoel Légua, Lourenço Légua, Teresa Légua e Zé do Galo. Estes nomes são complementados pela pesquisa de Prandi (1997), que adiciona a esta lista: Zé Raimundo Boji Buá Sucena Trindade (que sempre escutamos que é um nobre, as vezes entendido como turco, que decidiu viver com os codoenses); as já mencionadas irmãs Joana e Hilda Gunça; Francisquinho da Cruz Vermelha; Zé de Légua, Dorinha Boji Buá, Antônio de Légua, Aderaldo Boji Buá, Expedito Légua, Aleixo Boji Buá, Zeferina de Légua, Pequeninho, Manezinho Buá, Zulmira de Légua, Mearim, Folha Seca, Maria Rosa, Caboclinho, João de Légua, Joaquinzinho de Légua, Dona Maria José, Coli Maneiro, Martinho, Miguelzinho Buá e Ademar. Podemos colocar outros nomes nesta listagem, pois existem inúmeros representantes desta família como Antônia de Légua, Pedro Légua, Ritinha Légua e Eliana Légua.

- **Família dos Surrupiras**

Grande estrondo deu na aldeia...
 Que aldeia balanceou... (bis)
 Era o nosso Rei dos Índios
 Quando na Jurema entrou¹⁰³

A Família de Surrupiras é composta por entidades tidas como caboclos selvagens, índios, feiticeiros quebradores de demanda ou como legítimos seres encantados da floresta. Existem diversas divergências sobre estas entidades, que se encontram estruturadas em uma posição extremamente híbrida. Acreditamos que estas entidades representam, mais do que as outras anteriormente citadas, o resultado dos encontros das diversas epistemes culturais, tendo surgido e se assentado na Amazônia e seus arredores como resultados das zonas de fronteiras em que se estruturaram e se encontram as religiões afro-amazônicas.

São reconhecidas diversas possibilidades de chefes para a Família dos Surrupiras, que podem ser **Vó Surrupira** ou **Caboclo Velho**, que pode ser identificado por diversos nomes. Por exemplo, Pai Euclides diz que Caboclo Velho também é chamado de **Sapequara**, um índio que teria sido a primeira entidade “cabocla” a “bradar” no Tambor de Mina e ser recebida na Casa de Nagô. Ele ainda falou que os mais velhos diziam que esta entidade vinha da Barra do Cariri, como cantado em várias doutrinas (FERRETTI, 2000).

Em Belém encontramos pontos cantados que se referem a Barra do Arari, que se referencia as Ilhas do Marajó, como a cidade de Cachoeira do Arari e a Lagoa do Arari, que fica em seu entorno, aspecto que parece estar em sintonia com a narrativa de Pai Tayando, onde as princesas turcas e depois o Rei da Turquia teriam encontrado sua aldeia, adentrando na região amazônica (Ilha de Parintins). Lembramos também que a proximidade fonética dessas duas palavras (Cariri e Ariri) em um processo cultural de tradição oral, podem ser facilmente modificadas e confundidas, criando diferentes tradições, o que deixa esta questão em aberto e com dúvidas.

Lembramos também que existem relatos que a encantaria dos Surrupiras se chama Arapixi (região no estado do Amazonas, perto da divisa com o Acre), inclusive

¹⁰³ Retirado do encarte do CD “A Musica do Pará – V.8”, conforme descrição de Anaísa Vergolino.

existem pontos que dizem que Japentequara é de Canindé (que pode ser uma referência ao estado do Ceará), como nos pontos abaixo:

Mora no centro das matas
Arapixi é seu lugar¹⁰⁴
Bate a sapupema
Sacode o maracá
E deixa o Surrupira passar

Por aqui passa caboclo
Caboclo de Caindé (bis)
Com seu arco e sua flecha
E sua candeia no pé
Aê aê Caboclo Velho
Da barra do Arari
Lagoa grande secou
Todos Morreram
Eu não morri
Imba fora Surrupira
Imba fora guerreiro (bis)
Imba fora Surrupira
Caboclo é flecheiro¹⁰⁵

Devemos destacar que Caboclo Velho é nominado como **Sapequara** em São Luís e **Japetequara** no Pará, e que podem ser entendidos pelos praticantes destas religiões como entidades distintas. Pai Euclides mencionou que na região do Baixo Amazonas Caboclo Velho costuma receber a adjetivação de “Rei dos Caboclos” ou “Rei dos Índios”. Mundicarmo Ferretti (2000) também lembra que em São Paulo, no terreiro de Pai Francelino de Xapanã, ele é chamado de “Rei dos Surrupiras”, entendido como entidades próximas aos índios e das matas. Neste terreiro ele é também conhecido como filho do Rei da Turquia e dizem que foi ele o primeiro turco a entrar nas matas. A antropóloga também lembra que Caboclo Velho em suas doutrinas é associado as águas salgadas, tendo ele vindo do litoral para as matas. Relação com o mar confirmada na história de seu filho **Caboquinho**, onde fala que ele nasceu em numa raiz de coral (marinho). Conhecemos também uma doutrina que se refere a Caboclo Velho que faz essa mesma menção, a uma raiz de coral que é cantada nos terreiros em Belém no Pará.

Foi numa raiz de coral
O lugar onde eu nasci

¹⁰⁴ Esse verso as vezes é substituído por “Iara vigia o seu lugar”.

¹⁰⁵ Esta é a versão de Anaíza Vergolino no encarte do CD “A Musica do Pará – V.8”, mas costumamos escutar outra versão destes ponto, que fala: Ô incorpora Surrupira/ Ô incorpora guerreiro/ Ô incorpora Surrupira Caboclo é feiticeiro.

Sou eu, Caboquinho
Sou eu, da Barra do Cariri¹⁰⁶

Foi numa raiz de coral
Meu pai nasceu, ele nasceu (bis)
Ora viva Caboclo Velho
Da Barra do Arari

Mundicarmo Ferretti (2000) acredita que Caboclo Velho antes de aparecer nos terreiros da Mina era recebido nos salões de pajés e curadores, e comentou que não se sabe ao certo afirmar quando ocorreu sua primeira manifestação no Tambor de Mina, mas acredita que sua origem é no Maranhão. Para indicar que não é uma entidade recente a antropóloga usou a narrativa de Dona Lúcia (chefe da Casa de Nagô), que conta que Caboclo Velho já era recebido naquele terreiro - “como espírito de luz” - na época de Maria Joana, sua mãe de santo que faleceu em 1923.

Pai Euclides levanta a hipótese de Caboclo Velho ser filho de Tupã, por ser o primeiro caboclo a pisar na terra e a adjetivação de Rei dos Caboclos Ihe é dada por chefiar a linha de Jurema Branca, a qual pertencem todos os caboclos do Norte. Já Mãe Enedina, filha de santo de Pai Francelino, mencionou que o termo Rei dos Surrupiras foi Ihe dado na Turquia, por ter sido o primeiro turco a entrar na mata e passar a chefiar os Surrupiras (FERRETTI, 2000).

Pai Euclides mencionou que Caboclo Velho é o Índio Sapequara, e que ele era chefe de uma aldeia na região do Baixo Amazonas, momento em que o Rei da Turquia foi abandonado por seu primo Dom João, com quem atravessou o Atlântico. Disse que o Rei da Turquia foi atraído a sua aldeia por uma festa, sendo justamente nesse evento que ele foi convidado a se integrar ao seu grupo, passando a viver nessa aldeia. Neste processo cada um deles teria adotado mutuamente os filhos um do outro, e assim muitos turcos ganharam nomes indígenas. Essas duas famílias foram misturadas e hoje é difícil saber quem é filho de um ou do outro. Devido a esse fato, Caboclo Velho passou a ser considerado irmão do Rei da Turquia e passou a comandar a subfamília da Turquia, a de **Ramos**. O pai de santo lembra também que Caboclo Velho é ligado a outros chefes de famílias da Mina, como o Rei da Bandeira e o Rei Surrupira (FERRETTI, 2000). Narrativa que aparentemente indica que Caboclo Velho e o Rei dos Surrupiras seriam entidades distintas. Logo estaríamos falando de uma entidade de origem turca ou nordestina (provavelmente cearense) que migrou

¹⁰⁶ Retirado de Ferretti (2000).

para a região do Baixo Amazonas e lá, nas matas, se agregou aos índios e aos Surrupiras, e assim ganhou status e respeito equiparado ao do Rei dos Surrupiras.

Sua origem nordestina foi reforçada por Mundicarmo Ferretti (2000), que em sua tese comentou que em algumas de suas doutrinas é mencionado a localidade Barra do Cariri, o que reforça a ideia desta entidade ter migrado para a região do Baixo Amazonas, antes do Rei da Turquia ter chegado ao Maranhã, e encontrado ali os Surrupiras, com quem é associado nos terreiros paraenses. A antropóloga também lembra que existem na Mina maranhense encantados conhecidos como “Povo do Ceará”, como lhe foi apresentado na narrativa de Mãe Elzita, que falou que eles não pertencem à família de Caboclo Velho e sim de Caboclo Ceará. Gostaríamos de destacar que nunca ouvimos no Pará relatos sobre este Caboclo Ceará e sua família. No entanto, Anaíza Vergolino Silva (2015a) informou que Japentequara também é denominado em Belém de Rei dos Índios e chefia ali uma família, tribo ou falange da qual o caboclo Rei dos Surrupiras pertence, junto com vários Curupiras, cita como membro dessa família **Chica Baiana** e **Carneirinho de Mazagão** e afirma que esta família não pertence à linha dos Capangueiro da Jurema (da Mata ou da Jurema). Linha que segundo o casal Leacock (1975 *apud* FERRETTI, 2000) era também conhecida em Belém como linha do Ceará, sendo compostas de entidades nordestinas ligadas ao Catimbó, que reconhecem a jurema como árvore sagrada e usam de uma bebida feita desta árvore. Esses pesquisadores também não vincularam Caboclo Velho a esta linha. Já Anaíza Vergolino Silva (2015a) reconheceu que os encantados da linha de Jurema (ou da mata) são as seguintes entidades: Capangueiro da Jurema, que seria o chefe da linha/família, Seu Jurema, Jurema Velha (também chamada de Dona Jurema), Jureminha, Mata Virgem, e Cabocla Jurema. Esta última entidade em São Luís, na Casa Fanti-Ashanti, pertencente à linha de Jurema Branca, chefiada por Caboclo Velho (FERRETTI, 2000).

Mundicarmo Ferretti (2000) destacou também que nos terreiros de Mina em São Luís o “Surrupira velho” é conhecido por Mata Zombana, como na seguinte doutrina:

Minha coroa de espinho
Qu’eu ganhei no espinheiro
Meu pai é Mata Zombana
Surrupira verdadeiro¹⁰⁷

¹⁰⁷ Retirado de Ferretti (2000).

Foi justamente com base neste ponto que ela realizou algumas considerações, a partir do termo Mata Zombana. Diz que esse termo é empregado em terreiros de São Luís para qualificar a linha da mata de Codó de Légua Boji. Se baseando em Pai Euclides, comentou que o termo Mata Zombana deve ter nascido da expressão “mata zombando” - usado para indicar a força da entidade, por ser capaz de matar com facilidade - um termo que designa Surrupira e Légua Boji. (FERRETTI, 2000)

Com relação ao termo “do Gangá”, que também aparece vinculado aos Surrupiras, Mundicarmo Ferretti (2000) considerou ser uma adjetivação que se refere à mata onde ele mora ou uma referência a sua nação. Lembrou que existe em Cuba uma nação denominada Gangá, atrelada aos povos mandingas (que vieram da região que hoje é constituída por Serra Leoa e Guiné), mas como já falamos eles são considerados por muitos como pertencentes a nação fulupa. Mundicarmo Ferretti (2000) sobre esta questão descreveu o seguinte:

A interpretação do termo Gangá, como nome da mata onde mora Surrupira, é bastante encontrada em terreiros de São Luís, apesar deste termo não designar nenhuma região conhecida ou não ser identificada no Maranhão - onde acredita-se que ele tenha surgido, pela primeira vez, como encantado. Por essa razão, há quem afirme que Gangá é nome de uma encantaria totalmente invisível, que talvez nem pertença à terra, seja localizada no fundo do mar, como parece ser sugerido pela letra de uma doutrina - que foi gravada em São Luís, em 1938, falando de Rei Sucupira, em vez de Surrupira (FERRETTI, 2000, p.96)

Quando eu vim da minha terra
 Passei grande laranjal
 Ah, eu sou rei
 Rei Sucupira
 Morador do fundo do mar¹⁰⁸

Independente de onde seja a Mata do Gangá, em terra ou sob o fundo do mar, ela é uma encantaria que é sempre mencionada como um lugar abundante em plantas, uma mata com muito espinho, como o tucum, tucumã, laranjeira dentre outras plantas espinhentas. Por fim, Mundicarmo Ferretti (2000) também levantou a hipótese do nome Gangá ter relação com o **Rei Ganga Zumba**¹⁰⁹, do quilombo de Palmares, que foi destruído no final do Século XVII. Falou também que na Casa Fanti-Ashanti, Ganga Zumba é o chefe dos boiadeiros, também denominados em São Luís de povo

¹⁰⁸ Retirado de Ferretti (2000).

¹⁰⁹ Primeiro grande líder do Quilombo dos Palmares, provavelmente parente de Zumbi dos Palmares, que o sucedeu na liderança do Quilombo dos Palmares.

da Bahia, as mesmas entidades que incorporam nos Candomblés de Caboclo e que também passam nas Pajelanças.

Os Surrupiras são conhecidos como entidades selvagens, sendo considerados indígenas ou encantados, e tais discussões nos remete que nesta família existam distintas categorias de entidades, de turcos “juremados” e índios “turcoados”, como expressado por Pai Tayando, e encantados das florestas, nominados de Surrupiras e Curupiras, que hora podem ser considerados a mesma entidade ou podem ser vistos como entidades distintas. Segundo alguns relatos, existem dois tipos de Surrupiras, um remetendo aos pigmeus africanos e um outro a encantado similar que vivia na região amazônica; ambos baixavam nos terreiros das religiões afro-amazônicas, pois teriam se juntado na encantaria por um movimento de encontro, provocado pela diáspora negra. O que podemos dizer sobre esta questão é que a imagem de Surrupira, que aparece no terreiro e no comércio em Belém, e de uma entidade negra, com os pés virados para trás, com cabelo crespo e com um fruto nos pés, que parece um cupuaçu (Figura 34).



Figura 34 Imagens de Surrupira em terreiros de religiões afro-amazônicas. Imagens retiradas do Museu Virtual Surrupira de Encantaria Amazônica. A primeira imagem é de autoria de Diogo Melo e a segunda disponibilizada em um grupo de whatsapp sobre religiões afro-diaspórica de autor desconhecido.

Os curupiras, como já mencionados, acreditamos que foram embranquecidos no imaginário popular quando sua representação simbólica ganhou status no folclore nacional. No entanto, na região amazônica vemos normalmente eles sendo representado com cabelos de fogo com pele ditas escuras, que podem ter um tom

esverdeado, como vimos suas representações no festival do Boi de Parintins no estado do Amazonas (Figuras 35 e 36). Devemos destacar que normalmente são feitas relações dos Surrupiras com os Sacis (saci-pererê), talvez pelo tom de pele ou existir alguma outra ligação simbólica imaginada sobre estas entidades, que não conseguimos identificar claramente. O fato é que alguns religiosos acabam mencionando que ele é um saci. Também acreditamos que possam existir relações com o mito do caipora, que por sua vez se confunde muitas vezes com o dos curupiras.

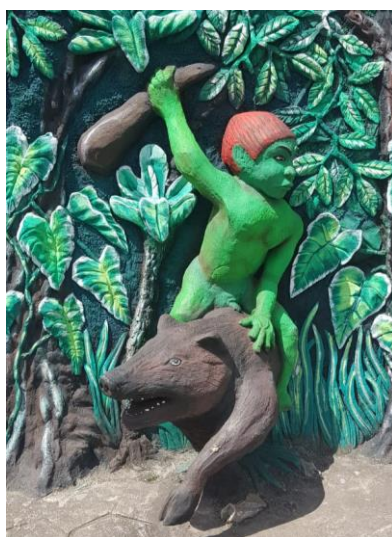


Figura 35 Escultura de Curupira na cidade de Parintins (AM), 2019. Fotografia de Diogo Melo.



Figura 36 Alegoria do Festival do Boi de Parintins do Boi Caprichoso em 2019. Fotografia de Diogo Melo.

Também gostaríamos de destacar que notamos algumas semelhanças dos Surrupiras com a personagem Macunaíma de Mário de Andrade, um *trickster* muitas vezes associado com Exu. Principalmente no trecho de seu nascimento abaixo, no entanto não sabemos se Mario de Andrade teve conhecimento sobre esta entidade, a não ser o curupira descrito em sua obra. Logo, consideramos uma comparação um pouco forçosa, mas que achamos importante ser citada, já que existem muitas outras simbologias presentes nesta obra, que podem ser usadas como base interpretativas do imaginário afro-diaspórico e acreditamos que devam ser feitas mais leituras críticas e simbólicas em detrimento da relação desta obra com o repertório mítico/imaginado afro-amazônico.

No fundo do mato-virgem nasceu Macunaíma, herói da nossa gente. Era preto retinto e filho do medo da noite. Houve um momento em que o silêncio foi tão grande escutando o murmurejo do Uraricoera, que a índia tapanhuma pariu uma criança feia. Essa criança que chamaram de Macunaíma. (ANDRADE, 2016, p.39)

Destacamos que em sua história Macunaíma foi proclamado **Imperador do Mato-Virgem**, depois de ter “brincado” com Ci, a Mãe do Mato. Em sua epopeia se encontrou com diversos encantados, além da Mãe do Mato, se deparou até com o próprio *Currupira*:

E desapareceu. Macunaíma assuntou o deserto e sentiu que ia chorar. Mas não tinha ninguém por ali, não chorou não. Criou coragem e botou o pé na estrada, tremelicando com as perninhas de arco. Vagamundou de déu em déu semana, até que topou com o Currupira moqueando carne, acompanhado do cachorro dele Papamel. E o curupira vive no grelo do tucunzeiro e pede fumo pra gente. (...) (ANDRADE, 2016, p.46-47)

Esse relato mostra a influência do mito dos Curupiras na obra de Mário de Andrade, que deve ter se deparado com diversos relatos em suas viagens na região amazônica e este motivo que consideramos que tais referências são significativas para compreendermos o universo simbólico imaginado dos Surrupiras. Lembrando que assim como os Surrupiras, o *currupira* de Mário de Andrade mora em uma árvore espinhosas, o tucunzeiro.

Mundicarmo Ferretti (2000) descreveu os Sururpiras com tendo força espiritual equivalente à de Légba, o que torna os rituais dessa corrente mais “pesados” e com características mais “primitivas”. Ela fala que os Surrupiras são chefiados por **Rei Surrupira**, que também é conhecido como **Surrupira do Gangá**, **Surrupira Mata**

Zombana, Seu Surrupira ou **Surrupira Velho** e sua esposa é **Dona Surrupira**. Prandi (1997) em seu estudo destacou outros membros desta família como: Vó Surrupira, Índio Velho, Surrupirinha do Gangá, Trucueira, Mata Zombana, Tucumã, Tananga, Caboclo Nagoriganga, Zimbaruê.

Segundo Mãe Enedina, filha de Pai Francelino de São Paulo, os Surrupiras não são chamados ou confundidos como Curupira e não dançam com o pé torto, como já ouviu falar que acontece em Belém. Ela mencionou que eles têm muito medo d'água e sobem imediatamente quando jogam água nos pés de seus cavalos. Diz que são muito temidos e que **Seu Mazagão** é muito bravo e irritado e não gosta de crianças e nem de tumulto. Ele deixa todo mundo muito tenso quando chega no terreiro. Por fim, fala que os Surrupiras podem subir levando seu cavalo, quando fazem a sua incorporação na mata e afirma que muitas pessoas na Amazônia já foram levadas dessa forma. (FERRETTI, 2000)

No Pará já ouvimos dizer que as pessoas ao fazerem obrigação nas matas devem deixar uma cabaça com cachaça e fumo, para ele não perturbar e fazer a pessoa não se perder. Essa narrativa acima, junto com outros dados apresentados, também nos ajuda a entender que **Caboclo Velho** não seria um **Surrupira**, pois tem ligação com as águas salgadas.

Mundicarmo Ferretti (2000) fez uma consideração interessante sobre os Surrupiras, pois apesar de serem conhecidos como entidade da mata ele aparentemente não incorporam no Terecô, mas lembra que Légua Boji possui algumas características semelhantes, como a ligação com o pé de tucum (no Pará tucumanzeiro), palmeira sagrada de Légua Boji. Também tem caráter vingativo e costuma jogar as pessoas no espinheiro. Ela também lembra de relatos que em São Luís os Surrupira podem ser conhecidos como trapaceiros, assim como Légua Boji no Codó.

Para Pai Euclides os Surrupiras não são daqui e devem pertencer ao lado bantu, africano, acredita que eles são mais próximos dos boiadeiros angolanos do que dos caboclos brasileiros. Para ele o nome **Surrupira do Gangá** pode ser uma derivação do orixá Oxóssi de Angola Gongombira. Já Mãe Elzita fala que Surrupira e Curupira são entidades diferentes, pois Curupira é preto como o Saci, e vive no mato e em poços e Surrupira são da mata do Gangá (provavelmente uma encantaria). Diz que é um caboclo brasileiro que não gosta de pena, mas é um índio. Ainda segundo ela, os Surrupiras dançam com o pé no chão, com cabelo assanhado e possuem um rosário

de semente de Santa Maria, que fica encruzado e também usam uma faixa com o nome dele. Mencionou também que o Tambor de Surrupira é chamado de Fulupa (provável referência a sua nação) e é parecido com o de São Miguel, realizado para entidades de índios. (FERRETTI, 2000)

Vou formar trincheira...
 (?) Eu moro na mata
 Fulupa da mata
 Caboclo do espinheiro¹¹⁰

Se baseando em diversos interlocutores Mundicarmo Ferretti (2000)¹¹¹ diz que os Curupiras normalmente são descritos como não tendo origem humana e não é recebido por pajés em trabalhos de cura, logo acredita não serem as mesmas entidades. Eles seriam peludos com unhas grandes e andam nus e sua morada são buracos de árvores que têm sapopema ou em pés de tucum. Eles têm os pés voltados para trás e dizem que tomam conta das matas e dos animais. Dizem que eles ajudam pessoas com quem fazem contratos (secretos) com eles, para conseguir uma boa pesca, caça e colheita. Afirma que são pequenos e tem a cor escura, que usam cachimbo e gostam de receber fumo, fósforo e cachaça nas cabeceiras dos igarapés. São responsáveis por fazerem as pessoas se perderem nos caminhos e é capaz de provocar doenças que só podem ser curadas com a ajuda de um pajé. Por fim, diz que podem tirar a vida de quem não cumpre os pactos realizados, que tem medo da cruz e gostam de lugares pouco habitados e cada um tem seu território.

Destas características apontadas para os Curupiras, não devemos deixar de evidenciar que os cachimbos e a cor de pele, escura, nos fazem remeter aos Sacis, como já mencionamos. Também gostaríamos de fazer um relato, que uma vez na feira de artesanato, que tem todos os domingos na Praça da República em Belém (PA), me deparei com um artesão que trabalhava com esculturas de balata, látex da seringueira. Ele fazia esculturas em miniatura de diversas entidades do imaginário local e reparei que não tinha nenhuma de Curupira ali representada, e fui perguntar no intuito de encomendar um Curupira para mim, e fiquei intrigado com a resposta que escutei. Ele me falou que não pode fazer o Curupira, pois um pai de santo falou que ele não iria gostar e poderia se vingar dele e por isso ele não o fazia e não aceitou a minha proposta de encomenda dele. Este relato nos mostra como estas entidades estão

¹¹⁰ Retirado de Ferreti (2000), p.94.

¹¹¹ São estes autores Figueredo e Silva (1966), Sá (1974) e Galvão (1976).

presentes no imaginário social, provavelmente o Curupira e o Surrupira estavam sendo entendidos neste relato como entidades similares, apesar de não serem conhecidas por muitas pessoas se fazem presentes nos imaginários sociais.

Outro fato que este relato acima nos remete é um ponto cantado da Chica Baiana, como já dito, membro da Família dos Sururpiras que teria migrado para Família da Baía. Uma entidade que é representada também com a pele bem escura (Figura 37) e quando se fala que os Curupiras moram e em buracos em árvores, lembramos sempre desta doutrina:

Chica Baiana mora no oco do pau (bis)
Chica Baiana vem
Chica Baiana vem baiar



Figura 37 Vulto de Chica Baiana. Imagem retirada de <http://ordemdesalomao.blogspot.com/2016/08/encantada-chica-baiana.html>.

A partir desta discussão, discordamos com Mundicarmo Ferretti (2000) que considera que existem muitas diferenças entre Surrupiras e Curupiras, em nosso ponto de vista existem muitas semelhanças e coincidências e não temos como descartar essas características para entender que são entidades, figuras míticas distintas ou a mesma, diferentes manifestações simbólicas do imaginário, que tiveram as mesmas ou distintas raízes genéticas.

Embora vários traços do Curupira que acabamos de enumerar apareçam também nas descrições do Surrupira feitas por pessoas de terreiros do Maranhão e do Pará, e este seja também chamado, ali, de Curupira, existem grandes diferenças entre o Curupira (conhecido no Norte, fora dos terreiros de religião afro-brasileira e salões de curadores - pajés) e o Surrupira (ou Curupira) que dança nos terreiros. O Curupira/Surrupira incorpora; 'baixa' na cidade; é selvagem mas vem em terreiros de São Luís como caboclo ("civilizado"), falando de forma compreensível, brincando, ensinando remédios, dirigindo espiritualmente terreiros, etc., e pode morar num cruzeiro (...). (FERRETTI, 2000, p.94)

Antes de encerrarmos esta parte sobre a Família de Surrupiras, gostaríamos de fazer um relato que aparentemente não tem relação nenhuma com esse grupo de entidades, mas nos ajuda a pensar a representação do índio como sempre sendo "civilizado" nos terreiros afro-diaspóricos. Este relato feito por Cícero Centrinny (2015) nos mostra que esta nem sempre foi a realidade existente nos terreiros, que no passado podiam fazer outras interpretações simbólicas e imaginadas sobre as entidades indígenas. O que nos indica que essa construção simbólica, que se manifesta nos terreiros, também é um produto das sanções sociais impostas, que foram elaboradas por intermédio do colonialismo. Este apesar de ser um relato intrigante e que não condiz com uma ética vigente na contemporaneidade, nos mostra que a realidade dos terreiros foi modificada e adaptada para sua permanência no contexto do sistema mundo vigente, estabelecido pelo colonialismo e com isto teríamos maiores dificuldades interpretativas sobre a origem destas entidades. Exemplo claro disso é o próprio Exu ou Légba, que aparentemente, simbolicamente, se desdobrou em diversas entidades presentes nas religiões afro-diaspóricas, o que vimos que não foi problema para esta entidade, que é "múltipla" e está presente em diversos lugares, logo sua manifestação simbólica e imaginada, pode ser considerada como sendo representações do Rei da Turquia, de Légua Boji ou do Rei dos Surrupira.

No relato, Cícero Centrinny (2015) aponta um ritual feito para entidades indígenas em toques de Terecô, que ocorria na década de 1970, que era a nominada e concorrida "noite dos índios", uma prática ritual que considera primitiva e assustadora. Fala que as entidades que eram incorporadas naquela noite eram canibais e em substituição da carne humana acabavam por devorar galinhas cruas e dançavam seminus e descalços sobre brasas, realizando uma dança brusca, mas bem coreografada. Conta também de um incidente ocorrido, já que esse ritual chamava muita atenção de curiosos e simpatizantes que iam assisti-lo. Pessoas que tinham

diversas reações em decorrência do que estavam vendo, o que gerou a fúria nas entidades indígenas, que agrediram fisicamente algumas pessoas, causando muita correria e as entidades corriam atrás das pessoas. Conta que tal fato teria deixado muita gente ferida e tal repercussão fez com que esse ritual ser abolido e substituído pelo da “Quebra da Melancia” (Acarú-Ibabussú). Esse pesquisador fala que parte do ritual destas entidades se tornou altamente velado, inclusive para filhos da casa que ainda não passaram por determinados preceitos. Ainda segundo ele, no ritual da “Quebra da Melancia” os índios comem a melancia, amendoim e bebem jurema¹¹².

Devemos antes de finalizar esse capítulo fazer uma descrição de como se processa o comportamento dos mineiros, estes no geral são muito festivos, assim como suas entidades e gostam muito de festas. Nesse sentido é comum vermos diversos praticantes circulando em diversos terreiros, onde são convidados para dançar ou baiair. Isto é, participar das atividades de culto e incorporar suas entidades. Neste processo, podemos perceber que existem grandes laços de afetividades entre os terreiros, que se consolidam em grupos de sociabilidade que aproximam. O principal fato dessas aproximações é a relação de parentesco entre os terreiros, normalmente justaposta pela origem da feitura do dirigente do terreiro. Como no caso dos terreiros de irmãos de santo, avôs de santo ou locais em que se têm confiança e afetividade. Visitar um outro terreiro e participar das suas atividades, são fatos comuns, diferentemente do que visualizamos em muitos terreiros na região sudeste, em que muitos pais e mães de santo não gostam que seus filhos frequentem outra casa, a não ser em alguns casos, quando ligado à sua família de santo ou com devida autorização ou presença do próprio dirigente ou alguém com alta hierarquia no terreiro. Existem no Tambor de Mina, muitos religiosos que frequentam diversos terreiros, onde suas entidades são bem recebidas e bem tratadas, que tem pouca relação com a casa onde realizou seus fundamentos.

Nesse sentido, podemos dizer que esta prática desenvolve um sistema em que este grupo, comunidade imaginada, trocam informações e compartilham seus patrimônios, que são perpassados principalmente em festividades com muita comida e bebida, onde os encantados normalmente bebem, fumam e jogam conversa fora. Diferentemente de outras religiões afro-diaspóricas, estas entidades não têm costume de comer. Essa tradição pode ser uma herança do Terecô, que como dito não se

¹¹² Bebida alcóolica ritualisca normalmente feita com a casca da árvore de jurema.

estrutura em grupos ou unidades de culto e sim em locais, terreiros, que são usados para festividades, salões de baías, que congregam coletivamente a comunidade em seu entorno.

Todas estas percepções aqui apresentadas nos apontam para a existência de saberes epistêmicos, que se configuram fratrimonialmente por este grupo, composto por distintos segmentos religiosos que se inter cruzam no território amazônico. Logo, pensar estes espaços, onde se manifestam as culturas afro-diaspóricas na Amazônia, como Museus potenciais, nos permite ações em sentidos internos e externos deste grupo, propiciando auto reconhecimentos e valorações sociais, assim como a difusão e quebra de preconceitos existentes.

Deste ponto, devemos retornar ao conceito de terreiros, como instituições ou instâncias que surgem delimitando espaços simbólicos e estruturas de saberes em imanência com o mundo, em um estado do próprio acontecimento, lembrando que um terreiro pode ser centenário como os apresentados aqui, mas pode ser altamente efêmero, como uma roda de samba ou uma gira na praia ou na cachoeira. Uma instância, um recorte do social em diálogo entre o material e o imaterial, onde o tempo se configura com único, onde passado, presente e futuro fazem sentidos em um único universo tempo que recria ritualisticamente as suas memórias, onde os mortos-viventes (concepção semelhante de ancestralidade) e os encantados se manifestam e brincam com os seres vivos.

Os terreiros são o domínio do mágico e são capazes de encantar em todos os sentidos possíveis dessa palavra, encantam o seu lugar e as pessoas dentro deste lugar, por serem uma prática, uma vivência e não um lugar físico. Por isso, os terreiros migraram junto com a diáspora negra e se recriaram em sua existência e não deixaram nunca de existir, mesmo em circunstância de dor e sofrimento. Dentro dos navios negreiros e das senzalas, os terreiros se faziam ali presentes, sendo a alacridade e os encantamentos destas pessoas, que trouxeram diversas culturas negras para o outro lado do Atlântico. Nesse aspecto, afirmo que ser praticante das religiões e culturas afro-diaspóricas é saber viver nestes lugares, que chamamos de terreiros, que podem surgir em qualquer lugar e a qualquer momento. Para isso, basta que os tambores rufem, os cânticos mágicos se entoem ou os caboclos se manifestem. As religiões afro-diaspóricas ou a cultura dos terreiros de uma forma geral extrapolam a concepção de religião, já que elas são uma vivência, uma experiência no

sentido de uma experimentação deste momento e uma realização do ser. Algo que só se pode saber vivendo ou melhor, sentido estes espaços, fatrimonializando-o. Não é à toa que Dom Luiz Antonio Simas, nosso teórico encantado, fala sempre que não é uma questão de fé e sim uma questão de prazer, também em todos os seus sentidos.

Minha questão neste momento do caminhar é de entender “poeticamente” e “factualmente”, que não exista nada tão museal como os terreiros ou até mais que museal. Mesmo ele sendo um termo totalmente anacrônico e distante deste sistema cultural em sua origem, entendemos que suas experiências de junções históricas tenham sido elaboradas no sentido de contra-dominação em termos da colonialidade. Dominação presente no argumento expográfico da relação existente entre o trono do Daomé, que se encontrava exposto no Museu Nacional, ao estar disposto ao lado da Sala do Trono do Imperador. Relação que Roberto Conduru (2013) nos alertou, antes do incêndio do Museu Nacional, proferindo que tal disposição expográfica de ser uma promiscuidade simbólica, equivalente a relação “casa grande e senzala” existente no Brasil colonial. Configuração que foi alterada e reconfigurada pouco tempo antes do incêndio que destruiu a instituição, em uma recontextualização expográfica de diversos acervos de origem africanas¹¹³, que deram origem a sala de exposição nominada de Kumbukumbu.

Também podemos citar o caso do Museu Histórico de Daomé, um palácio real, com as tumbas reais dos reis que se tornaram voduns, locais sagrados que foram musealizados pelos franceses, só que essa dita ação de preservação tendeu a dessacralizar esse espaço, apesar de existirem resistências simbólicas. Refiro-me aqui a um processo que entendo como anticolonial e de resistência cultural e epistêmica, que são concessões de práticas ritualísticas realizadas pelos descendentes da Família Real do Daomé neste museu ou a reverenciação em que se é feita ao entrar descalço e com a cabeça descoberta neste espaço, atos que conotam outros sentidos epistêmicos ali existentes.

Assim como os encantados, neste contexto, são um dentre muitos agentes simbólicos de resistência e permanência destes espaços nominados de terreiro, assim como Exu, apresentado nos outros capítulos deste trabalho. Eles nos mostram que a instância do sagrado, ou melhor, do encanto deve ser vigente nos terreiros e também nos espaços museais. Apesar desta instância do sagrado e do imaginário ter sido

¹¹³ Conforme a estruturação da coleção *Africana*, apresentada por Soares e Lima (2013).

historicamente desestruturada pelo colonianismo, no sentido que este tipo de conhecimento só é válido em circunstâncias contextualizadas pelas religiões hegemônicas, como o catolicismo. Onde se acredita no poder sacro da cruz e se menospreza a ritualística de um ebó. Ritualística essa, que Luiz Rufino afirma ser a base da “Pedagogia das Encruzilhadas”, um ebó epistêmico de trocas de axés, podendo ser entendida também como uma proposta de *giro decolonial*.

Desta forma, Exu, que aqui nos é colocado como uma base epistêmica negra-diaspórica, nos vale em sua propriedade de boca do mundo e de agente resignificador de sentidos, para nos fornecer a possibilidade de novas restaurações e instaurações no sistema. Deste modo, os encantados gentis, que deveriam ser vistos como opressores e por aparentemente estarem fora deste sistema mítico religioso, foram convidados a se manifestar, inclusive com pompa e circunstância. Podemos dizer que eles se deslocaram, pois por exemplo o encantado Dom Rei Sebastião, não é mais o soberano de Portugal e sim de uma encantaria submersa na Praia dos Lençóis, se assumindo como um curandeiro, e se manifesta em pajés e voduções, para inocular seu axé, muitas vezes em palafitas e casas de taipa. Esse sistema é tão complexo, que a Família da Turquia cruzou do oriente para o ocidente para se juremarem na Amazônia, trocando seus costumes com os índios dessa região. Fenômenos simbólicos, imaginários, míticos e sacros, que se processam nos terreiros e que nos mostra novamente que a verdade é circunscrita pelo contexto vivenciado.

Devemos aqui falar nas zonas de fronteiras, tão mencionadas ao longo deste texto, mas agora para contextualizar os indivíduos/sujeitos, praticantes das religiões afro-diaspóricas, que vivem nessas zonas de fronteira ou de contato entre distintas realidades, criada e recriada nos terreiros e que se contrapõe ao sistema mundo vigente. O que leva a estabelecerem acordos e negociações nestes distintos espaços, não pautado em um empirismo acadêmico, dito intelectualizado pelo sistema, mas pactuado pelo sensível, no sentido do prazer e da alacridade, diferente das lógicas e regras consagradas no iluminismo. Ser afro-amazônico é obedecer a outras lógicas do mundo, pautadas em outras possibilidades, uma distinta forma de viver e vivenciar a realidade. Como poder reverenciar distintos membros das realidades, pedir sua benção e proteção, beber com Cabocla Mariana ou Légua Boji Buá ou ter medo do Surrupira ou Curupira, que pode te levar para dentro das matas, dentre muitas outras possibilidades, como acreditar em cidades encantadas no fundo do mar. Fatos que

lhes ensinam e ajudam a construir suas percepções sobre o mundo e principalmente a lidar com suas realidades, como seus problemas cotidianos ou seus contextos sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

CONTRIBUIÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-AMAZÔNICAS AO PENSAMENTO MUSEOLÓGICO

Adeus congar
Você fica aí
Se precisar
É só mandar me chamar
Eu vou me embora
Pra minha aldeia
Maré me trouxe
Maré vai me levar

CONSIDERAÇÕES FINAIS: CONTRIBUIÇÕES DAS RELIGIÕES AFRO-AMAZÔNICAS AO PENSAMENTO MUSEOLÓGICO

Chegamos aqui ao final de nossa jornada, mas de maneira nenhuma no fim de nossa caminhada, pois quem caminha com Exu deve se permitir sempre intercruzar caminhos e assim almejar novas possibilidades. Mesmo que este caminho seja o mesmo, devemos sempre nos provocar a olhá-lo de forma distinta, buscando diferentes ângulos e possibilidades. Sempre aprendendo como as diversas perspectivas existentes no mundo, sempre o resignificando. Uma concepção que acreditamos ser fundamental no universo museal/museológico e que permeia toda a estrutura desse trabalho, que buscou repensar concepções museológicas a partir de diversas epistemes afro-diaspóricas.

Nesta tese, inicialmente fizemos apontamentos para entender um pouco como as religiões afro-diaspóricas se estabeleceram no território que reconhecemos como Brasil, levando em consideração suas diversidades e seus hibridismos, para uma percepção mais detalhada deste processo na região Amazônica, principalmente no eixo entre duas capitais dessa região, São Luís do Maranhão e Belém do Pará. Nesta área surgiram e se difundiram as religiões afro-amazônicas, principalmente a que conhecemos como Tambor de Mina, em suas distintas vertentes. Foi também neste território que esta religião esteve em contato com outros segmentos religiosos, como a Pajelança, o Terecô e posteriormente com a Umbanda e as distintas nações de candomblés. Isso sem falar nas religiões mais ejemônicas, como o Catolicismo e as religiões protestantes e não podemos deixar de lado o Kardecismo. Com relação aos segmentos protestante, destaco os segmentos neopetencostais, que ultimamente são o principal grupo que tem entrado em um forte embate contra as religiões afro-diaspóricas, gerando o que aqui nominamos de racismo religioso. Processo que vem sendo relatado já a um período considerável de tempo, em diversos meios de comunicação e na literatura acadêmica, e que tem se acirrado muito nos últimos anos, principalmente em relação a conjuntura política.

Feita a devida apresentação desta complexa realidade das religiões afro-diaspóricas, nos direcionamos para uma figura simbólica fortemente presente nestas religiões e que elegemos como base para os processos teóricos que aqui foram

trabalhados, que é a figura, ou melhor o signo Exu, em todos os seus sentidos presentes nas manifestações culturais, principalmente a sua simbologia cosmológica iorubana. Tal escolha foi realizada por esta ser uma entidade reconhecida e estudada dentre a diversidade presente nas culturas afro-diaspóricas. Principalmente por Exu ser extremamente importante em sua concepção mítica e simbólica e ter adentrado em diversos segmentos culturais afro-diaspóricos não iorubanos. No Brasil, quase sempre Exu se faz presente nas religiões afro-diaspóricas, seja de maneira direta ou indireta, como apontado em diversos trechos deste trabalho de tese. Mesmo os segmentos que não o cultuam diretamente o conhecem e respeitam, como o caso dos Catimbós ou do próprio Tambor de Mina, que aparentemente não cultuava essa entidade, mas que relatamos a existência das suas representações em diversos contextos.

Assim, consideramos que Exu é simbolicamente um importante signo, que em nosso ponto de vista traça uma unicidade entre diversos segmentos afro-diaspóricos, fazendo conexões onde aparentemente não existem ligações aparentes. Ele também demarca bem uma outra realidade epistêmica, que representa os saberes afro-diaspóricos que se estabeleceram no Brasil a partir da diáspora negra. Claro que também devemos ter em mente, mesmo entendendo Exu como um forte elemento das culturas afro-diaspóricas, que ele não representa toda a diversidade epistêmica que cruzou o Atlântico, mas sem dúvidas, é uma das maiores forças sígnicas de resistência, de adaptação e luta, que vêm se mantendo viva e se fazendo presente epistemicamente por meio de diversos fatores adaptativos, que condizem com a suas representações simbólicas.

Antes de falar de Exu e suas encruzilhadas, lembrarmos em nosso trabalho que Muniz Sodré com o seu *pensar nagô*, e os estudos decoloniais de uma maneira geral, foram quem nos possibilitou dar primordialmente as mãos à Exu em nossa caminhada intelectual. Autores que nos mostraram que existem outras possibilidades epistêmicas, isto é, outras formas de ver o mundo, como as perspectivas afro-diaspóricas. Concepções que nos permitiu descentrar da Museologia e os Museus da sua estrutura ocidental colonizadora, que extrapola a sua gênese, que foi pautada excencialmente nas concepções gregas/ocidentais. Como alguns teóricos da própria Museologia nos permitiram pensar, esta área acadêmica pode ser entendida como uma Filosofia ou até como uma Ética, fato que nos abre a possibilidade, como diria

Luiz Rufino e Luiz Antonio Simas, de um “esculhabamento exusíaco” para aplicar um “ebó epistêmico” desestruturador do sistema mundo vigente.

Pensamos assim nas possibilidades de concepções museológicas advindas de outros lugares de saber. Seja ela na complexidade dos corpos das concepções nagô, que se divide em *ara* e *emí*, matéria física e o sopro da vida. Corpo que também é entendido pela divisão *ori* (cabeça) e *aperê* (corpo), onde a cabeça designa a origem divina e determina a condução do caminho para cada indivíduo. Corpos que por sua vez são habitados por *Bara-aiê*, o Exu que lhe possibilita viver, existir e movimentar-se, que mesmo tendo sido escravizados conseguem recriar o mundo ao seu entorno. Compreendemos Exu como um suporte pleno de informação para a manifestação da memória individual e coletiva, por ser o elo mítico entre diferentes mundos e distintas concepções de existências. Corpos que fazem a conexão do nosso mundo com os mundos dos invisíveis, com as concepções de ancestralidades, que criam e recriam memórias e identidades, e inclusive são capazes de nos conectar com as gerações futuras e com o nosso meio ambiente/mundo.

Por meio da ritualística emergem asseções, na qual se manifestam a festa, a música, a dança e o próprio fazer das comidas, que se conjugam em um sentido amplo de manifestação do ser, detentor de um estado complexo de alacridade, que acreditamos ser importante a sua manifestação nos espaços museais. Como nos terreiros, que tanto foram aqui pensados como estruturas análogas aos Museus. Lugares onde esses diversos saberes, epistemes, se recriam por meio de ações ritualísticas e acontecimentais em uma celebração que necessita basicamente da força dos corpos envolventes para existir. Como vemos nas rodas de samba, de capoeira, de jongo, dentre outras manifestações similares aos terreiros e oriundas das culturas afro-diaspóricas.

Destas ascepções de mundo afro-diaspóricas, queremos pensar em Museus e na Museologia que se constitui em ressonância à estas ascepções, assim como os terreiros, que são os lugares criados pela ritualística destes corpos, que promovem algo que entendemos ser muito similar a musealidade ou as ascepções de base constituinte do que concebemos como Museu, em sua amplitude conceitual máxima. Neste momento da tese tentamos preparar o leitor para o nosso convite inicial, para conhecer as encantarias e suas festas, dando um mergulho profundo na possibilidade de distintas manifestações museais e distintos pensamentos museológicos.

Exu então se torna um símbolo máximo dessa nossa busca recontextualizadora e perceptual de uma proposta de Museologia descolonial e que se constitui a partir das culturas afro-diaspóricas ou outras. Principalmente por ele ser um agente indomável, não adestrável, que pode ser reconhecido por sua multiplicidade, perturbador e desconstrutor de uma ordem aparente. Por isso, muitas vezes, Exu é chamado de demônio, sendo associado ao diabo cristão vigente nas epistemes da colonialidade. Devemos, no entanto, lembrar que nesse contexto, ele também é nominado como o “matador de demônios”, sendo ele também sincretizado como São Miguel Arcanjo ou com o casamenteiro Santo Antônio, dentre as suas múltiplas e infinitas facetas de possibilidades de manifestação. O importante é que ele se constitui em uma figura controversa e das controvérsias, que não se preocupa com estereótipos e preconceitos, e sim com a transformação, o movimento e com a comunicação.

Por estes fatos que Exu é temido, mas também respeitado, adorado e amado, tendo ganhado o título popular de “compadre”, no sentido daquele que pode ajudar o caminhar ao seu favor, caminhando junto com a pessoa que solicitou a sua ajuda e os seus cuidados, mas que o respeitou e venerou. Aspecto que vimos nas suas vertentes como catiços, exus - Compadres e Pombagiras. Esta última, representações femininas extremamente complexas, que em nossa concepção gargalham da colonialidade justaposta, escolhendo a marginalidade como um caminho para suas representações simbólicas. Entedemos assim que Exu esculhamba, debocha, desorganiza para depois restituir o novo. Logo, ele se faz um agente poderoso nos processos de descolonização epistêmica, garantido liberdade e espontaneidade.

Nesse processo Exu se tornou o agente fundamental para que Luiz Rufino elaborasse sua Pedagogia das Encruzilhadas, que nos auxiliou a dar os primeiros passos de nossa jornada sacro-acadêmica. Este autor, companheiro dessa caminhada, nos ajudou a entender Exu como algo além da sua percepção colonial, nos mostrando sua essência simbólica. Assim como Juana Elbeinn Santo, Muniz Socré e Luiz Antonio Simas e outros companheiros que fizeram parte dessa jornada. Foi justamente nesse caminhar com o pensamento afro-diaspórico, que a “Pedagogia das Encruzilhadas” nos preparou para a estruturação do que nominamos de uma “Museologia das Encruzilhadas”, que além de beber plenamente na proposta de Rufino, a toma como seu principal instrumental teórico e prático. Por esta ser uma

museologia de vida, de uma sociabilidade ou musealidade libertadora, como as pedagogias de Paulo Freire.

Para falarmos de Pedagogia das Encruzilhadas falamos de Exu como signo e potência, em diversas de suas concepções, mas primordialmente, entendemos que as encruzilhadas, os ditos, pontos de força de Exu, nos conduzem para essa caminhada. Intercruzando caminhos e possibilidades. Um percurso constituído em incertezas, que se contituem em possibilidades, em escolhas, que são capazes de nos levar a diferentes lugares e de nos conduzir para processos libertadores dos domínios da colonialidade, que foram ou estão sendo dominantes no sistema mundo, conforme nos apontou Aníbal Quijano. Devemos assim lembrar, que os indivíduo/espíritos colonizados possuem outros passados culturais, que são plenos e que lhes deixaram vestígios epistêmicos, que mostram que existem outras formas de ser-no-mundo. Por isso falamos em se fazer uma arqueologia destes saberes, similar a prpoposta de Michael Foucault, mas que se constitui em um distinto universo, não colonial¹¹⁴.

Exu é um signo que demarca a unidade pela diferenciação, pois existe nos *entes*, fornecendo a noção de unidade diante do todo. Desta forma, Exu habita os museus como o faz com as cidades, mercados e indivíduos. Ele é quem faz a energia vital circular, faz o axé transmutar energeticamente pelos corpos. Ele nos mostra que os Museus não são lugares das certezas, e sim espaços do incerto, onde as possibilidades devem fluir ao invés de serem controladas, pois o *Obá Oritá Metá*, princípio exusíaco do inacabamento nos possibilita essa percepção de mundo. Por isso a “Pedagogia das Encruzilhadas” é uma instância política e poética, que nos possibilita uma aproximação com as teorias que vem sendo apresentadas por Mario Chagas, que em nosso ponto de vista se constitui pela busca da possibilidade de se pensar uma “Museologia indisciplinada”. Não que ela se oponha historicamente a tudo que se esturturou e foi dito por esta área acadêmica e foi feito por suas práticas, e sim para que haja um desenlasse das “verdades absolutas”, que tem se impregnado e perdurado na Museologia.

¹¹⁴ Consideramos que Michel Foucault (2008) em seu livro “Arqueologia do Saber” propõe o exercício de um resgate dos saberes dentro da constituição de uma concepção histórica e epistemológica ocidental e que tal método pode ser feito a partir de outros lugares. Como se pensar o desenvolvimento do Saber no Oriente Médio, na Índia, na China ou nos países africanos. Por exemplo, sempre pensamos em uma sequencia evolutiva, do Egito Antigo para Grécia Clássica, mas quase nunca nos indagamos sobre a influencia das diversas etinias africanas para com o Egito ou vice e versa. Assim como as trocas culturais do contexto do Oriente Médio, do dito mundo Árabe para com essas culturas.

Lembramos que o princípio exusiaco de *Yangi*, coloca Exu como o ancestre de tudo, sendo ele a protomatéria que deu origem a tudo, logo ele acaba sendo a própria memória da existência e ao mesmo tempo seu suporte de memória. Permitindo assim a comunicação em um sentido vasto, inclusive podendo ser entendido como um princípio da acepção da possibilidade de uma designação de musealidade. Ele nos lembra que não existe memória sem ação, sem movimento, na inércia absoluta, por não constituirem processos minemônicos, que se configuram no constante ato de lembrar e esquecer ou ressignificar o que é lembrado.

Exu assim é capaz de redimensionar tudo que existe, travando uma batalha não oposta ao esquecimento e sim a do não movimento, da não transformação da falta de possibilidades. No caso das culturas afro-diaspóricas, essa relação parece estar mais ligada à uma percepção de “inércia”, no sentido de um congelamento, de não movimento em todos os sentidos. Por isso que a máxima de Exu diz que ele é capaz de matar um pássaro do passado com as pedras que atira no presente, ou que ele tem a cabeça pontuda para não carregar fardos ou que é capaz de sambar no fio da navalha. Lições que os Museus contemporâneos devem assimilar e replicar, no sentido de uma quebra de suas estruturas coloniais, fadadas na falsa percepção da preservação de uma memória absoluta, muitas vezes esvaziada de vida.

Como o próprio Luiz Rufino mencionou, a “Pedagogia das Encruzilhadas” não é uma substituição do Norte pelo Sul e sim uma transgressão a partir dos cruzos exusiacos, que nos força a perceber os componentes humanos em sua diversidade e amplitude diante desta estruturação física e cognitiva que a séculos estamos nominando de Museu. Uma estrutura que esteve presente com a humanidade desde seus primórdios e até recentemente encontrava-se a serviço da colonialidade. Justamente a partir destas compreensões, exusiacas, que a “Museologia das Encruzilhadas” é capaz de invocar as diversas epistemes do mundo ao seu favor. Circunscrevendo suas realidades por meio de uma nova percepção da política, da ética, mas principalmente pelo uso da poética, instância de grande importância para atuação desses processos em questão. Elemento que foi trabalhado com notoriedade por Mario Chagas, que nos coloca a instância poética no mesmo nível hierárquico do conhecimento científico, e sugere que ela é capaz de gerar outras soluções, que são inviáveis às concepções desenvolvidas com base na plena “razão cartesiana”.

Desta forma a “Museologia da Encruzilhadas” se constitui como uma realocação, uma recontextualização da “Pedagogia das Encruzilhadas”, sendo ela a sua aplicação no cerne da Museologia e do universo dos Museus. Promovendo a compreensão de suas bases constituintes, lidando com as questões de Memória, dos Patrimônios e dos Fratrônios. Concepções, que por meio dessa percepção, conseguem estabelecer, reconhecer e ocupar outros lugares, onde antes lhes foram negados o direito de existência. Como o reconhecimento de espaços de “terreiros” ou das “aldeias indígenas” como lugares abertos para as possibilidades museais. Assim como as próprias “encantarias”, que habitam os imaginários e as convicções de diversas pessoas. Uma possibilidade de reconhecimento que se estrutura a partir de distintas realidades reconstituídas, de culturas que foram postas pela colonialidade como marginais, periféricas e que foram desprezadas, inclusive sendo colocadas como incapazes, sendo consideradas infantilizadas e inferiores. Como decorrido com as inúmeras culturas indígenas americanas e africanas.

Nesse sentido, que a Museologia das Encruzilhadas se estabelece como ação da anticolonialidade e prega em seu principal frente, a luta contra o racismo e outros preconceitos epistêmicos, fruto da realidade da colonização, como as questões racistas e de gênero. Diferentemente das concepções tradicionais de Museologia, ela lida com a educação do axé e muitas outras gramáticas educativas, que são normalmente negadas nos universos instituídos pelo sistema mundo, como o escolar e o museal em sua acepção mais tradicional. A Museologia das Encruzilhadas nos abre, por exemplo, espaço para as festas, para a compreensão do mundo dos invisíveis sem o desqualificá-lo como algo insano, infantil ou louco. Ela abre nossos olhos para pensar o museu indisciplinado e nos faz entender que existe produção de conhecimento na indisciplinada. Também nos faz entender que Museus podem ser tudo que já foram designados como tais, mas que são inúmeras outras coisas. Nos faz compreender que Museu podem ser muitas coisas, e que eles devem ser, assim como os seus profissionais. Como o “+1” exusíaco, sendo territórios do “e” e não do “é”, como dito por Mario Chagas.

A Museologia das Encruzilhadas nos permite pensar Museus e outras estruturas similares, como espaços de resistência, de reconstituição dos saberes perdidos, de luta e de transformação social. Por isso a entrelaçamos teoricamente com a Museologia Social ou a Sociomuseologia, pois se complementam mutuamente.

Sendo estas teorias e áreas de atuação capazes de destruir e desarmar as concepções vigentes e dominantes dos museus como instrumento da colonialidade. Aspectos que estamos empiricamente vendo acontecer na constituição de uma Museologia Indígena. Processo, que em nosso ponto de vista, ainda é pouco incipiente nos lugares das culturas afro-diaspóricas, pois ainda estamos começando a falar em uma “Museologia de Quilombos ou de Terreiros”. Nesse sentido, que a proposta desta tese se constitui em um agente de fortalecimento deste contexto.

Devemos entender, que a Museologia das Encruzilhadas nos abre teoricamente à possibilidade de discussão sobre fratrimônios, e também sobre o reconhecimento de outros espaços museais, como fizemos ao longo desta tese. Relembramos, que fratrimônio foi uma terminologia que surgiu timidamente na tese de doutorado de Mário Chagas, mas que depois foi melhor trabalhada pelo autor, que a colocou como uma proposição poética, para tentar aprimorar a percepção da terminologia “patrimônio”, vigente e usada na língua portuguesa. Justamente pegando o fio condutor deste autor, que se somou a um desconforto do uso do termo ao se referir às culturas e saberes afro-diaspóricos, que resolvemos nos aprofundar nessa terminologia, como uma possibilidade de repensar essa estrutura de base para Museologia e áreas afins.

Fratrimônio desta forma se configurou neste trabalho como uma alternativa, mas também como uma forma distinta de se pensar a preservação cultural, rompendo principalmente a ideia do homem, sujeito masculino, ideologicamente branco, como sendo o provedor e o grande mecenas dos saberes e das designações de valores da nossa sociedade e do mundo. Diferentemente do termo patrimônio, fratrimônio é um conceito que destaca mais fortemente os laços afetivos existentes em diversas possibilidades de instauração de assimetrias. Muito mais que as relações materiais, por reconhecer que a imaterialidade humana é composta por sua movimentação e não por sua paralização, tal como as concepções exusíacas. Onde se fornece possibilidades de preservação em seu próprio ato de ser, aceitando que existem transformações em sua manutenção. Aspecto presente nos fazeres e saberes, que se restabelecem nas práticas das próprias culturas em que se manifestam, principalmente nos atos de ser, como os ocorridos no cotidiano humano. O termo também quebra com a figura patriarcal, ampliando o conceito para uma infinidade de possibilidades de produção e eleição de valoração, sendo promovida por distintos sujeitos, que se

interligam por relações afetivas, mais horizontais, que não se estabelecem primordialmente verticalizadas, isto é, vindo de cima para baixo.

O conceito se constitui em uma percepção de circularidade ou em uma espiral de relações, que entendemos como inter e intrapessoais e sociais, que em nosso caso, faz evidenciar os saberes negro africanos, como a concepção do *ubuntu*. Uma percepção de humanismo para com os outros, uma dimensão afetiva que exalta a realização pessoal estabelecida na coletividade. Este saber fraterno ou essa percepção afetiva de mundo, nos coloca em sintonia com a dimensão dos mortos-vivos, ou o mundo dos seres invisíveis, imateriais, que muitas vezes são postos como percepções de ancestrais, que se manifestam nos terreiros por diversas possibilidades aqui apresentadas. Concepção que deveria e pode ser evidenciada e valorizada pelos museus e todos os espaços museais, que devem sair um pouco das suas imparcialidade narrativa, comunicacionais, para priorizarem uma afetividade a ser vivida nesse espaço, que celebra a alacridade ou a não morte dos saberes, das epistemes e das possibilidades.

A partir destas percepções, que caminhamos para o terceiro capítulo deste trabalho, na busca por entender os lugares de fraternidades produzidos pelas culturas afro-diaspóricas, que nos possibilitou conjugar as concepções de Museu que estamos abordando, para adentrarmos em nosso estudo de caso, no caso, as encantarias afro-amazônicas. Logo, nesta busca, colocamos o terreiro como a primeiro carácter cultural afro-diaspórico a ser entendido analogamente como um museu, demonstrando que tem diversas funções semelhantes, de coleta, de manutenção de coleções, classificação, que nominamos de musealização. Desta forma, diversos cargos existentes nos terreiros, podem ser entendidos com um fazer de preservação dos conhecimentos e dos fraternidades existentes nestes espaços, sendo eles semelhantes aos atos do ofício museal.

Fomos um pouco além, pois fizemos a comparação do Oráculo de Ifá, um sistema divinatório, com as estruturas museais. Este oráculo pode ser entendido como uma instituição social, pois na África sabemos que muitos sacerdotes oferecem seus serviços a população em mercados ou outros locais. Um fazer social que deve ser milenar neste território, e funcionam de maneira muito similar aqui no Brasil, quando os sacerdotes são procurados para jogar seus búzios para fazer previsões. Adentrando na concepção mítica do Oráculo de Ifá, conseguimos perceber aspectos da

musealidade presentes neste fazer, pois Orunmilá ou também nominado de Ifá, a divindade responsável pela leitura deste oráculo é colocada como o grande armazenador, conservador, dos *odús*, que são as histórias míticas que são as chaves do oráculo¹¹⁵ e são capazes de revelar aspectos do passado, do presente, do futuro e do mundo dos invisíveis.

Neste contexto mítico oracular se destaca a figura de Exu, que além de ser designado como o comunicador entre os dois mundos, foi o grande coletor dos *odús*. Foi ele quem saiu pelo mundo coletando todas essas histórias e armazenando-as para que elas sejam preservadas no Oráculo de Ifá. Nesse sentido, todo sacerdote de Ifá ou pai de santo que possuem autorização para jogar, são como museólogos, sendo eles conservadores e difusores destes conhecimentos. Também lembramos neste capítulo de Macunaíma, personagem de Mário de Andrade, entendido como filho de Exu, que possuía uma coleção de bocagens, uma coleção imaterial e de preservação oral, assim como os *odús*.

Nessa nossa compreensão dos terreiros como estruturas análogas aos museus, buscamos exemplificar algumas instituições, que estão diretamente ligadas às religiões afro-diaspóricas no contexto afro-amazônico. A primeira foi o Museu Histórico de Abomey na República do Benin. Este museu se constituiu como um museu tradicional, pautado fortemente na relação colonizador colonizado, no caso específico, pelo jugo francês. No entanto, este museu se constituiu no lugar onde era o Palácio Real do Reino do Daomé, e este fato coloca ele no que afirmamos ser uma zona fronteira ou de contato, que nos possibilitou visualizar algumas distinções ou desvios de suas concepções museais ocidentalizadas. Sendo a principal delas as negociações e concepções realizadas para com os descendentes da família real do Daomé, que possuem alguns privilégios para com o uso ritualístico de objetos musealizados, realizando no espaço seus ritos e venerando seus mortos-viventes.

O Museu Histórico de Abomey tem uma ligação histórica com o Brasil e a região Amazônica, pois foi deste palácio que a rainha Nã Agotimé foi escravizada e veio parar em São Luís do Maranhão, para fundar as bases do Tambor de Mina na Casa das Minas. Colocamos a Casa das Minas como uma segunda instituição museal a ser comparada com a anterior. Este sendo um terreiro do Tambor de Mina,

¹¹⁵ Lembramos que muitas vezes esse conjunto de histórias míticas, podem ser nominadas como Biblioteca de Ifá, e nós o entendemos analogamente como o Museu de Ifá.

patrimonializado pelo IPHAN, mas que ainda se encontra plenamente vivo e ativo, conforme os princípios exusíacos apresentados, por manifestar a sua alacridade, por meio de suas festividades e cultos. Sendo um local onde podemos visualizar os voduns daomeanos se manifestarem, isto é, assim como o Museu Histórico de Abomey em suas conseqüências à família real, podemos vermos os antigos reis do Daomé e suas famílias dançarem e se pronunciarem.

Processo que podemos considerar uma exposição-acontecimento, que celebra a ancestralidade em sua ritualística e que almeja abençoar e transmitir energia as novas gerações. Algo similar pode ser visto em outros terreiros, mas com relação as famílias reais do Daomé, esse processo só pode ser visto nestes dois espaços museais em todo o mundo. Pois eles preservam o conhecimento e os vestígios epistêmicos de uma África, de um Daomé e até de um Brasil, no caso da Casa das Minas, que não existe mais. Por outra via, eles manifestam a memória, como um ato do presente, como entendida por Krzysztof Pomiam¹¹⁶. Comparativamente apresentamos a representação do atribuído trono real do Daomé, que se encontrava em exibição no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, totalmente aprisionado, desvinculado do seu contexto cultural, e denominado como uma promiscuidade colonialidade por Roberto Conduru.

Lembramos que estes aspectos apresentados só foram utilizados como exemplificações, pois consideramos todos os terreiros produzidos pelas culturas afro-diaspóricas como lugares onde se manifestam características museais e podem ser entendido simbolicamente como Museus. Evidenciamos assim, que este exemplo também nos ajuda a adentrar no último capítulo desta tese, por mostrar indiretamente o processo diaspórico que funda o Tambor de Mina, principal religião afro-amazônica, dentre outras como as Pajelanças e o Terecô. Exemplos que nos introduziram um pouco no universo mítico complexo das religiões afro-diaspóricas da região Amazônica, das quais destacamos as encantarias e as concepções fratrimoniais na qual os encantados se encontram. Com base nos entrelaces fratrimoniais existente, configuramos ele como um fazer de conexões entre os vivos, mortos-vivos e encantados, que se constituem como um complexo da comunidade imaginada.

Nesta parte da tese nos debruçamos no conceito do imaginário, demonstrando a sua importância e de como ele pode contribuir para a construção de uma percepção

¹¹⁶ Referência a obra de Krzysztof Pomiam (2000).

museológica e museal no contexto de uma estruturação de um pensar a partir da Museologia das Encruzilhadas ou de uma Museologia Encantada. Este segundo conceito foi apresentado conforme a compreensão feita por Alexandre Oliveira Gomes. Desta forma, conseguimos entender que este complexo cultural e suas epistemes, se aportam em concepções míticas e do sagrado, que sofrem diretamente como o preconceito, que entendemos como racismo religioso. Acreditamos que atuar primordialmente com as questões do imaginário das religiões afro-diaspóricas, fazem com que estes conhecimentos se tornem mais difundidos e vigentes no meio social, sendo um ponto de partida que pode contribuir para uma maior afetividade e reciprocidade da sociedade, tornando-se assim um processo desestruturante destes preconceitos. Desta forma, trazê-los para lugares de visibilidade social, como espaços museais, teatros, cinemas, internet, dentre outros, se constituem em uma ação que pode principiar uma transformação de conduta da população de forma geral.

Nesse contexto teórico, também trouxemos o conceito de comunidade imaginada, para entendermos que existe um processo social ativo dos invisíveis (mortos-viventes e encantados), que estruturam e fazem parte da realidade afro-diaspórica. Como entes capazes de apresentar uma poética de existência, que possibilita os terreiros a se afirmarem como espaços museais, com uma musealidade vigente em seus territórios. Para que os mesmos se configurem como locais de resistência, de reconfiguração, construção e fortalecimento de memórias e fratrimônios. Evidenciamos que o racismo religioso tende a deslocar e apagar essas histórias míticas e são poucas delas que conseguem fluir em um contexto social mais amplo. Por exemplo, temos a nítida percepção deste processo, quando vamos as sessões de livros infantis de uma livraria ou biblioteca e encontramos muitas histórias de princesas, seres míticos e encantados, que tem origem em distintos contextos étnicos, mas quase nunca são referentes as culturas afro-diaspóricas. Nesse contexto, são ainda mais raras as histórias sobre esses encantados afro-amazônicos.

Também trouxemos no capítulo, o contexto da imaginação museal de Mário Chagas, que nos permite perceber que existem formas de imaginar e idealizar museus. Uma perspectiva teórica, que ao se somar com a Museologia das Encruzilhadas e a Museologia Encantada, nos mostra que os Museus e a Museologia, mesmo tendo suas bases coloniais, podem ser reapropriados aos contextos culturais locais, para se estabelecerem como agentes que se instituem a partir de outras formas

de se pensar o mundo, uma outra forma de se conjugar as epistemes. Viabilizando e legitimando estes saberes como conhecimentos válidos, qualificados e pertinentes. Necessários à poética do ser em sua manifestação de vida, de movimento, presente nos signos exusíacos.

Por fim, apresentamos diversas entidades deste contexto mítico religioso, citando e contextualizando alguns importantes terreiros da região Amazônica, que manifestam naturalmente estes processos museais. Entidades que representam uma diversidade étnica/cultural e epistêmica, mas antes de tudo, recontextualizam o caminhar diaspórico do povo negro que cruzou o Atlântico de maneira forçosa e dolorosa. Essas entidades também reconhecem os terreiros como seu principal espaços de manifestação e neles implantam o seu sagrado e a sua alacridade, com toda a potência de revigoração e regeneração do que um dia foi usurpado pela colonialidade, tornando os terreiros um local de livre trânsito do axé.

Nestas religiões, principalmente no contexto afro-amazônico, temos os orixás, voduns, inquices que representam as divindades e realezas africanas, estando no que os antropólogos consideram o topo hierárquico do panteão afro-diaspórico. No entanto, consideramos esta hierarquia mais fluídica e não rígida, principalmente por vermos nesta tese Exu transitando por diversos lugares. O que nos indica que esta hierarquia deve estar sempre bem contextualizada de acordo com os aspectos litúrgicos das realidades de cada terreiro. Lembramos que estas entidades africanas, foram muitas vezes embranquecidas no contexto colonial, como no caso imagético de Iemanjá. Também não podemos deixar de mencionar, que estas entidades concederam espaço para que as entidades nobres de origem europeia adentrassem neste espaço. Fenômeno que consideramos ser um produto direto da influência do imaginário dos negros que fundaram as religiões afro-diaspóricas, que possuíam um imaginário sobre a nobresa africana, que se hibridizou quando adquiriram contato com o imaginário da nobresa europeia. Por exemplo, o nome Dom Luís, sem dúvidas é uma forte figura mítica do imaginário maranhense, pois este nomeia a capital deste estado. Também não podemos deixar de lado a contribuição da literatura, seja ela escrita ou oral que circulou por estes contextos culturais. Não foi à toa que incejamos pequenos exemplos literários nesta pesquisa como fonte comparativa, inclusive da literatura de cordel.

Desta nobresa europeia, sem dúvidas devemos dar destaque a figura mítica de Rei Sebastião, um dos encantados afro-amazônicos que se tem os relatos mais antigos de incorporação. Este encantado categorizado como gentil, historicamente pode ser entendido como um rei “fracassado”, que deixou seu país a mercê da Espanha ao ser morto em uma suposta guerra santa, deixando Portugal em luto e em um estado de desconforto político. Fator que possibilitou que sua figura se lançasse no simbólico e se encantasse em terras amazônicas. Ganhando grande notoriedade e respeito na comunidade imaginada das religiões afro-amazônicas, onde se tornou o monarca da principal e maior encantaria, a da Praia dos Lençóis. Rei Sebastião assim se hibridizou com o vodum Xapanã e o orixá Oxossi, se configurando como uma mesma manifestação poética, aclamada e comemorada no dia 20 de janeiro.

Os Turcos ao nosso ver, trazem a este contexto religioso o inusitado, nos apresentando a força da resistência e do entrelace da colonialidade de outras partes do planeta. Uma outra possibilidade de oposição do sistema mundo, configurada no imaginário sobre o orientalismo, idealizado pelo ocidente¹¹⁷. Eles nos lembram das influências culturais islâmicas, mulçumanas e árabes, que vieram junto com a diáspora africana, assim como os temidos Malês¹¹⁸ durante o Império do Brasil. Lembrando que as origens destas entidades não são muito claras e ainda devem ser melhor exploradas. Os Turcos são uma representação simbólica inusitada, que nos coloca “a pulga a atrás da orelha” e nos possibilita devaneios incontáveis sobre a sua existência nas encantarias afro-amazônicas, assim como nos possibilita pensar em poéticas e viagens fantasiosas incontáveis. Eles sem dúvidas são uma potência a serem estudadas com detalhes, assim como o próprio Terreiro do Egito.

Por outra via, a Família dos Codoenses, de Légua, de Légua Boji Buá ou até podendo ser entendida como de Légba (Exu), nos traz uma musealidade em consonância com uma representação simbólica e identitária essencialmente negra, dentre as entidades com estatus de caboclos. Sua representação de negritude é vigente na sua configuração como um ancestre direto do negro afro-amazônico. Principalmente por representarem o negro que foi escravizado da região, que se encantou, e até hoje trava suas lutas míticas de resistência e de valorização de suas

¹¹⁷ Referencia ao livro “Orientalismo: o oriente como invenção do Ocidente” de Edward Said (1990).

¹¹⁸ Termo usado no Brasil no século XIX para designar os negros muçulmanos que sabiam ler e escrever em língua árabe.

identidades. Suas encantarias normalmente se remetem a lugares de nomes conhecedentes as cidades do interior do Maranhão, estando sua origem diretamente ligada com o imaginário simbólico do Terecô. Uma religião ou também entendida como um braço do Tambor de Mina, que se configurou no interior e não nas capitais e que não almejou uma estrutura litúrgica/religiosa tão fechada no sentido organizacional. Representa um segmento ritualístico que ao nosso ver é mais espontâneo.

Os codoenses encantados se constituem a partir da memória dolorosa do cativo, mas de longe são a representação da dor e sim da força epistêmica e resistência desse grupo, que se manifesta em uma alacridade de veras muito singular. Podemos dizer que estas entidades se colocam e estão em igualdade com todas as outras presentes neste panteão. Mesmo tendo sido interpretadas, ao nosso ver erroneamente, como as mais baixas da hierarquia deste panteão, muitas vezes por sua simplicidade e por ter atitudes mais populares. Eles assim como os exus (Compadres e Pombagiras) vem sendo postos e interpretados como inferiores a partir principalmente de uma percepção de mundo hierarquizada, que se estruturou mais fortemente nas religiões afro-diaspóricas pela influência do Catolicismo e do Kardecismo. No entanto, como vimos na configuração simbólica e signica de Exu, jamais podemos entendê-lo, assim como as entidades associadas a ele (Compadres, Pombagiras, Malandros, Boiadeiros, Codoenses, Turcos, Surrupiras dentre outras) como inferiores e sim como ocupantes de um lugar distinto e com uma função diferenciada.

Na prática nunca vimos nenhum codoense sendo rebaixado ou colocado como sendo de menor importância ou tendo menor força, pelo contrário, são considerados entidades que resolvem facilmente diversos problemas. Légua Boji Buá, patrono desta família é um exemplo disso, sendo uma entidade indomável e autônoma em suas concepções e decisões e que é capaz de transitar em diversos momentos ritualísticos, inclusive podendo se manifestar dentre os gentis. Apesar de contarem que ele arruma confusões e muitas vezes é expulso. Vimos que Légua, Légba e Exu aparentemente são representações simbólicas muito próxima e que este caboclo, negro e nobre, é uma representação viável deste vodum/orixá.

A representação da negritude dos codoenses está posta como uma inferência clara e direta, e os coloca próximos aos praticantes destas religiões e, conseqüentemente, assumem facilmente a postura de compadrinamento, assim

como os outros caboclos encantados. Como vimos no vulto de Teresa Légua e outros codoenses, normalmente representados com todas as características negras ou pela próprias autoafirmativas que essas entidades fazem de si mesmas, dizendo que são “negras retintas”, que as colocam como uma representatividade genuinamente negra que serve como agente identificador de valorização étnica deste grupo. Aspecto que pode e deve ser utilizado como agente de identificação e valorização das culturas negras nos contextos de terreiros e assim servir de referencial de identificação para os próprios religiosos afro-diaspóricos, que estão inseridos em uma sociedade altamente racista e sofrem diretamente com este fator.

Com relação a Família dos Surrupiras, essa é a representação de um grande mosaico, que representa um hibridismo cultural em seu extremo, pois nela temos inúmeras referências da diversidade étnica constitutiva da identidade afro-amazônica. Como temos na relação controversa de quem é seu líder e o que ele realmente é, pois pode ser um índio de origem amazônica ou ter vindo do Nordeste (Ceará), um turco juremado ou um encantado amazônico ou africano (curupiras, caiporas, sacís e até as comparações com pigmeus). Na verdade, podemos entender ele como um pleno híbrido assim como todos os membros desta família, que ocupam um lugar de encantaria e representam um grande mistério dos encantados. Suas representações simbólicas, nas suas imagens, o fazem se materializar em um elemento decolonial pleno, pois são uma representação misturada de curupira ou um suposto saci, com elementos indígenas, de pele negra e cabelo crespo, que em nosso ponto de vista, o coloca como o representante máximo das culturas afro-diaspóricas da Amazônia. Não sendo ao acaso, ele ter sido escolhido para nominar o projeto de extensão que se configurou como um Museu Virtual sobre os encantados afro-amazônicos.

Neste capítulo final, nos mostramos os potenciais museológicos e museais das culturas afro-amazônicas, que podem servir de base para o desenvolvimento de ações museais vinculadas a Museologias Encantadas ou com a Museologia das Encruzilhadas e que se apóiem na Pedagogia das Encruzilhadas, todas apontadas neste trabalho como uma proposta de olhar diferenciado para a área acadêmica e prática a qual o ocidente vem nominando de Museologia. Área do conhecimento que o mundo periférico, subalterno, que foi colonizado, vêm se reapropriando, mas desconstruindo certos valores e usando como um instrumento de resistência, existência e transformação social.

Para finalizarmos momentaneamente este percurso, podemos dizer que em nossa caminhada exusíaca, os mortos-viventes e os encantados nos ajudam nos contextos museais, museológicos e dos terreiros a reconduzir os aspectos mnemônicos, no sentido de uma recontextualização e reconstrução do nosso passado e de nossas epistemes que vem sendo perdidas. Percepções cosmológicas capazes de criar uma prática museal pautada em uma musealidade que reconhece outros lugares e outros processos de valoração do ser, para assim propor “*giros decoloniais*”, que podem se estruturar em diferentes musealidades, museografias ou gramáticas do saber. Como a cultura do axé, dos tambores, do *ubuntu*. Diferentes formas de conservar, preservar e recriar os saberes para compartilhá-los com o próximo de uma forma mais equânime, que denominamos de fratrimonialização. Que este seja um fazer museal/museológico de troca de axés positivos e um ebó epistêmico potencializado por Exu. Buscamos a percepção de uma Museologia onde os Museus podem surgir em um simples ato de bater cabeça, bater de palmas, junto com entoadas de cânticos, onde o Museu é mais que um fenômeno social e sim a potencialidade de instauração de fenômenos nas sociedades a qual se manifesta. Para que os Museus sejam capazes de despertar o mundo dos invisíveis e dos encarnados, para provocar o convite para que as pessoas conheçam e possam vivenciar as “festas de encantarias”.

REFERÊNCIAS

REFERÊNCIAS

AMADO, Renato; OLIVEIRA, Ana Lúcia Machado de. Macunaíma, filho de Exu. **Verbo de Minas**, v.17, n.30, 2016, p.23-44.

ANDRADE, Mário. **Música de feitiçaria no Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia: Brasília: INL/PROMEMÓRIA, 1983.

ANDRADE, Mário. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das letras, 2016.

ANDRADE, Rodrigo de Melo Franco de. **Rodrigo e o SPHAN: coletânea de textos sobre patrimônio cultural**. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura, Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Fundação Nacional Pró-Memória, 1987.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARAÚJO, Alberto Filipe; TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez. Gilbert Durand e a pedagogia do imaginário. **Letras de Hoje**, Porto Alegre, v.44, n.4, 2009, p7-13.

ARRUDA, Renato Fonseca de; RANGEL, Márcio Ferreira. Patrimônio Mundial: implicações no processo de preservação no Brasil. In: **Anais Eletrônicos do 15º Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia**, Santa Catarina, 2016.

ASIWAJU, A. I.. Daomé, país ioribá, Borgu (Borgou) e Benim no século XIX. In: AJAYI, J. F. A. de (Ed.). **História geral da África VI: África do século XIX à década de 1880**. Brasília: UNESCO, 2010.

ASSUNÇÃO, Luiz. **O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

ASSUNÇÃO, Matthias. **A guerra dos Bem-te-vis: a Balaiada na memória oral**. São Luís: SIOGE, 1988.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciências Políticas**, n. 11, 2013, p.89-117.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: USP/Pioneira, 1989.

BATISTA, Bernardo W. M.. Ressonâncias da rabeca na Marujada de Bragança (PA). **Revista Visagem**, Antropologia Visual, v.3, n.1, 2017, p.339-354.

- BELÉM. **Nós de Aruanda**: artistas de terreiro. Catálogo de Exposição, 2014. Disponível em <<https://etetuba.blogspot.com.br/2014/05/catalogo-da-exposicao-nos-de-aruanda.html>>.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGUÉL, Ramón. Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGUÉL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- CAMPELO, Marilu Márcia. Recontando uma história: a formação e a expansão do Candomblé paraense. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (Orgs.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: Ed. UFPA, 2008.
- CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros**: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- CARNEIRO, João Luiz. **Religiões afro-brasileiras**: uma construção teológica. Perópolis: Ed. Vozes, 2014.
- CARVALHO, Aleksandra Stambowisky de. **“Na boca de quem não presta...”**: pontos cantados de pombagiras – uma proposta de análise. Dissertação (Mestrado) Centro Federal de Educação Celso Suckow da Fonseca, 2016.
- CARVALHO, Luciana Menezes de. **Em direção à Museologia Latino-Americana**: o papel do ICOFOM LAM no fortalecimento da Museologia como campo disciplinar. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e Museu de Astronomia e Ciências Afins, 2008.
- CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição do imaginário da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Top Books e Academia Brasileira de Letras, 2001.
- CENTRINY Cicero. **Terecô de Codó**: uma religião a ser descoberta. São Luís: Zona V Fotografias Ltda., 2015.

CHAGAS, Mário de Souza. **Museu: coisa velha, coisa antiga**. Cadernos de Pesquisa. Rio de Janeiro: Unirio, 1987.

CHAGAS, Mario de Souza. **A imaginação museal: museu, memória e poder em Gustavo Barroso, Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro**. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade estadual do Rio de Janeiro, 2003.

CHAGAS, Mário de Souza. Diabruras do Saci: museu, memória, educação e patrimônio. **Musas**, n.1, 2004, p.135-146.

CHAGAS, Mario de Souza. Museus: antropofagia da memória e do patrimônio. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, n.31, 2005, p.15-25.

CHAGAS, Mario de Souza. **Memória e poder: dois movimentos**. Ensaio de Museologia, universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Estudos Avançados de Museologia, 2011. Disponível em: http://www.museologia-portugal.net/files/memoria_e_poder_dois_movimentos.pdf. Consultado em 31 de janeiro de 2019.

CHAGAS, Mario de Souza. **Há uma gota de sangue em cada museu: a ótica museológica de Mário de Andrade**. Chapecó, SC: Ed. Argos, 2015.

CHAGAS, Mario de Souza. Patrimônio é o caminho das formigas... In: CASTRO, Maurício Barros de; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos (Orgs.). **Relações raciais e políticas de patrimônio**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, Coleção Museu Afrodigital Rio, 2016, p.141-163.

CHAGAS, Mario de Souza. Museu, Memória, criatividade de mudança social. In: GOBIRA, Pablo; ROLLA, Marco Paulo; SILVEIRA, Yuri Simon da; LEMOS, Flávia (Orgs.). Refletindo sobre a Cultura: Política Cultural, memória universidade: publicação do Programa Institucional de Extensão em direitos à produção e ao acesso à arte e à Cultura. Belo Horizonte: EdUEMG, 2017.

CHAGAS, Mario de Souza. Seminário 200 anos de museus no Brasil: desafios e perspectivas (a partir da museologia social) para os museus no Brasil contemporâneo. In: COSTA, Ana Lourdes de Aguiar; LEMOS, Eneida Braga Rocha de (Orgs.). **Anais 200 anos de museus no Brasil: desafios e perspectivas**. Brasília, DF: Ibram, 2018, p.307-326.

CHAGAS, Mario; GOUVEIA, Inês. **Museologia social**: reflexões e práticas (à guisa de apresentação). Cadernos do CEOM, ano 27, n.41, 2014, p.9-22.

CLAIR, Jean. A origem da noção de ecomuseus. **Cracap Informations**, n.2-3, 1976, p.2-4.

CLIFFORD, James. Museum as contact zones. In: CLIFFORD, James. **Routes**. Travels and translation in the late Twentieth Century. Cambridge: Harvard University Press, 1997. p. 188-219.

CODES, Silvia Correia de. **Maravilhas do lado de cá do Atlântico**: medievalidades no Nordeste brasileiro através da literatura popular de cordel. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em História da *Universitat Pompeu Fabra*, 2017.

COELHO, Maria Thereza Ávila Dantas. O parricídio na obra de Freud. **Cógito**, n.12, 2011, p. 69-73.

CONDURU, Roberto. **Pérolas negras primeiros fios**: experiências artísticas e culturais nos fluxos entre África e Brasil. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

CRUZ JUNIOR, Eurípedes Gomes da. **Museu de Imagens do Inconsciente**: das coleções da loucura aos desafios contemporâneos. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio UNIRIO e MAST, 2009.

DA ROSA, Allan. **Pedagoging, autonomia e mocambagem**. Rio de Janeiro: Ed. Aeroplano, 2013.

DELEUZE, G.. **Empirismo e subjetividade – ensaio sobre a natureza humana segundo Hume**. São Paulo: Editora 34, 2001.

DOMINGUES, Ângela. Para um melhor conhecimento dos domínios coloniais: a constituição de redes de informação no Império português em finais do Setecentos. **História, Ciência, Saúde, Manguinhos**, v.8 (suplemento), 2001, p.823-838.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DURAND, Gilbert. **O imaginário**: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

DUSSEL, Enrique. Anti-meditaciones cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. **Tabula Rasa**, v. 9, p. 153-197, 2008.

- FANON, Frantz. **Pele negra máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FAULHABER, Priscila. **O Navio Encantado**: etnia e alianças em Tefé. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1987.
- FAULHABER, Priscila. **O lago dos espelhos**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1998.
- FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Desceu na guma**: o caboclo no Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro em São Luís. A Casa Fanti-Ashabti. São Luís: SIOGE, 1993.
- FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. Tambor de Mina e Umbanda: o culto aos caboclos no Maranhão. **O Triângulo Sagrado** – Jornal CEUCAB-RS, ano 3, n. 39, 40 e 41, 1996/1997.
- FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Desceu na guma**: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – A Casa Fanti-Ashanti. São Luís: EDUFMA, 2000.
- FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. Terecô, a linha do Codó. In: PRANDI, Reginaldo (Org.) **Encantarias brasileiras**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 59-73.
- FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **A representação de reis encantados no Tambor de Mina**. In: A Europa das nacionalidades: mitos de origem, discursos modernos e pós-modernos. A Europa das nacionalidades (...), v.1, 2011, Aveiro, Portugal: Universidade de Aveiro.
- FERRETTI, Sérgio. Beija-Flôr e a Casa das Minas. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, n.18, 2001. Retirado de <http://www.museuafro.ufma.br/arquivos/d5f36dacf963c44ec331b4365b9d3dee.pdf>, consultado em 16/01/2019.
- FERRETTI, Sérgio. **Querebentã de Zomadônu**: etnografia da Casa das Minas do Maranhão. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- FERRETTI, Sérgio. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp: Arché, 2013.
- FIGUEIREDO, Ângela. Velhas e novas “elites negras”. In: MAIO, Marcos Chor; BÔAS, Glaucia Villas. **Ideias de modernidade e sociologia no Brasil**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFGRS. 1999.

FIGUEREDO, Napoleão; SILVA, A.V. Alguns elementos novos para o estudo dos Batuques de Belém. In. **Atlas do Simpósio sobre a Biota Amazônica**. 1966, Belém, 6-11 jun. Rio de Janeiro: CNPQ, 1967, p.103-122. (v.2 - Antropologia).

FIGUEREDO, Napoleão; RODRIGUES, Ivelise. **A Coleção Etnográfica do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1989 (Coleção Eduardo Galvão).

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. **Homens livres na ordem escravocrata**. São Paulo: UNESP, 1997.

FREIRE, José Ribamar Bessa. A descoberta do museu pelos índios. In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (orgs.). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014a.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2014b.

FURUYA, Yoshiaki. **Entre a “nagoização” e a “umbandização” – uma síntese no culto Mina Nagô de Belém, Brasil**. Tese de Doutorado da Universidade de Tóquio, 1986.

GALVÃO, E.. **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá -Baixo Amazonas**. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1976.

GIACOMINI, Sônia Maria. **A alma da festa: família, etnicidade e projetos num clube social da Zona Norte do Rio de Janeiro: O Renascença Clube**. Belo Horizonte: Ed. UFMG. IUPERJ/UCAM, 2006.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes e Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012, 432p.

- GOMES, Alexandre Oliveira. **Museus indígenas, mobilizações étnicas e cosmopolíticas da memória**: um estudo antropológico. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, 2019.
- GROSGUÉL, Ramón. **A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas**: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios / epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, 2016, p. 25-49.
- GROSGUÉL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGUÉL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.
- HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.
- HEIDEGGER, M.. **Ser e o tempo**. Campinas/Petrópolis: Unicamp/Vozes, 2012.
- LARROSA, Jorge. **Pedagogia profana**: danças, piruetas e mascaradas. Belo Horizonte: Ed. Autentica, 2010.
- LARSEN, Lynne Ellsworth. **The historic Museum of Abomey**: exhibiting colonial power e post-colonial identity. *Museum international*, ICOM, v.69, 2017, p.108-117.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de Antropologia simétrica. (Trad. Carlos Irineu da Costa) Rio de Janeiro: Ed.34, 1994.
- LEACOCK, Seth; LEACOCK, Ruth. **Spirits of the Deep**: a study of an afro-brazilian cult. Nova York: Anchor Book, 1972.
- LÉVY, Pierre. **O que é o virtual?** São Paulo: Editora 34, 2011.
- LIMA, Diana Farjalla Correia. **Atributos simbólicos do patrimônio**: Museologia/ "Patrimoniologia" e informação em contexto da linguagem de especialidade. In: XI Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação, 2010.

- LIMA, Diana Farjalla Correia. **Patrimonialização e valor simbólico**: o “valor excepcional universal” no patrimônio mundial. Anais do 16 ENANCIB, GT9, Museu, Patrimônio e Informação, 2015.
- LIMA, Zeneida. **O mundo místico dos caruanas e a revolta de sua ave**. Belém: CEJUP, 1993.
- LODY, Raul. **Tem dendê, tem axé**: etnografia do dendenzeiro. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 1992.
- LODY, Raul. **Santo também come**. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.
- LODY, Raul. **O povo do santo**: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.
- LOPES, Maria Margaret. **O Brasil descobre a pesquisa científica**: os museus e as ciências naturais no século XIX. São Paulo: Ed. Hucitec, 1997.
- LUCA, Taissa Tavernard de. **“Tem branco na guma”**: a nobreza europeia montou corte na encantaria mineira. Tese do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, 2010.
- LUZ, Natalida da. **Ubuntu**: a filosofia africana que nutre o conceito de humanidade em sua essência. Por dentro da África, 2014. Retirado de <http://www.pordentrodaafrica.com/>. Consultado em 30 de janeiro de 2019.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Análítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- MALINOWSKI, Bronislaw. O mito na Psicologia Primitiva. In: MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, ciência e religião**. Lisboa: (s.n.), 1988 (Traduzido de Ed. inglesa de 1984).
- MARANHÃO. **Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão**: dossiê do registro. São Luís (MA): Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Superintendência do Iphan no Maranhão, 2011.
- MBEMBE, Achile. **Crítica da Razão Negra**. Portugal: Antígona, 2014.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. **Pajelança e encantaria amazônica**, In: PRANDI, Reginaldo (Org.) Encantaria brasileira, Rio de Janeiro: ed. Pallas, 2001, p.11-58.

MELO, Diogo Jorge de; FAULHABER, Priscila. **Coleccionando “Encantarías”**: una propuesta del Museo Surrupira de Encantarias Amazónicas. In: ESCUDERO, Sandra; CARVALHO, Luciana Menezes (Orgs.). Avellaneda: Undav Ediciones, 2018, p. 199-229.

MELO, Diogo Jorge de; FAULHABER, Priscila. **Identidade afro-diaspórica, os museus e a Museologia**: constituições de tradições entre o Reino de Daomé e o Brasil. Anais da XI Semana Nacional de Museus na UNIFAL-MG, 2019.

MELO, Diogo Jorge de; GUIMARÃES, Aline R. S.. Interconexões, novas ou velhas tecnologias: nas encruzilhadas de Exu, caminhos possíveis entre a decolonialidade e o incêndio do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. In: **ICOFOM LAM 2018**, 2018. (no prelo)

MELO, Diogo Jorge de; MONÇÃO, Vinicius de Moraes; AZULAI, Luciana Cristina de Oliveira; SANTOS, Mônica Gouveia. Antropofagia e museofagia: desvelando relações interculturais. In: SCHEINER, Teresa, et al.. **ICOFOM LAM 2012**: termos e conceitos da museologia: museu inclusivo, interculturalidade e patrimônio integral, 2012, p.166-173.

MEYER, Marlyse. Caminhos do imaginário no Brasil: Maria Padilha e toda a sua quadrilha. **Revista Brasileira de Literatura Comparada**, n.1, 1991, p.127-166.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. **Os errantes do novo século**: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

MOUTINHO, Mario. Sobre o conceito de Museologia Social. **Cadernos de Sociomuseologia**, n.1, 1993, p.7-9.

MUNANGA, Kabengele. **Origens africanas do Brasil contemporâneo**: histórias, línguas, culturas e civilizações. São Paulo: Global, 2009.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **A matriz africana no mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Projeto História. **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP**, n. 10, 1993, p.7-28.

OLIVEIRA, Edilson Menezes de. **Terreiro de Mina Dois Irmão, antigo Terreiro de Santa Bárbara**: Histórico. Belém: Sem Editora, 1992.

PARÉS, Luis Nicolau. **O rei, o pai e a morte**: a religião vodum na antiga costa dos escravos na África Ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PINTO, L. A. Costa. **O negro no Rio de Janeiro**: relações de raças numa sociedade em mudança. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.

POMIAM, Krzysztof. Memória. In: **Enciclopédia Einaudi**: Sistemática. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, v.42, 2000.

POSTIC, Marcel. **O imaginário na relação pedagógica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

POULOT, Dominique. **Museu e Museologia**. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2013.

PRANDI, Reginaldo. Na pegada dos voduns: de como deuses africanos do Daomé aclimatados em São Luís do Maranhão, partindo de Belém do Pará, vieram se estabelecer em São Paulo, devidamente acompanhados dos encantados do Tambor-da-Mina. **Afro-Ásia**, n. 19/20, 1997, p.109-133.

PRANDI, Reginaldo. **De africano a afro-brasileiro**: etnia, identidade, religião. Revista USP, n.46, 2000, p.52-65.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. **A dança dos caboclos**: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (Orgs.). Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia. Belém: Ed. Universitária UFPA, 2008.

PRANDI, Reginaldo. **Aimó**: uma viagem pelo mundo dos orixás. São Paulo: Seguinte, 2017.

PRANDI, Reginaldo & SOUZA, Patrícia Ricardo de. Encantaria de Mina em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo. **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclo e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p.216-280.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império**: relatos de viagem e transculturação. Bauru, SP: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999.

PREZIOZI, D.. Evitando museu canibalismo. In: HERKENHOFF, P. & PEDROSA, A.. **XXIV Bienal de São Paulo**: núcleo histórico: antropofagia e histórias de canibalismo, v.1, 1998, p,50-56.

PROPP, Vladimir I.. **Le radici storiche dei racconti fate**. Ed. Giulio Einaudi: 1946.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, v.17, n.37, 2002, p. 4-28.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf.

RAMOSE, Mogobe B. **African Philosophy through Ubuntu**.Harare: Mond Books, 1999.

RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 324-330.

ROCCHIETTI, Ana María. Yagua: estética de una sociedad nem la selva peruana. In: ROCCHIETTI, Ana María. **Amazonía**: desafíos étnicos, ambientales e interculturales: una mirada desde Sudamérica. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González, 2014, p.79-99.

ROCHA, Rosa Margarida de Carvalho. **Pedagogia da diferença**. Belo Horizonte: Ed. Nandyala, 2009.

ROCHA, Tião. É possível fazer educação sem escola? In: **Seminário Nacional de Políticas Públicas para Culturas Populares**. São Paulo: Instituto Pólis; Brasília: Ministério da Cultura, 2005, p.96-106.

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

RUFINO, Luiz. **Exu e a pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SÁ, Lais Mourão. Sobre a classificação de entidades sobrenaturais. In: **Pesquisa polidisciplinar**: Prelazia de Pinheiro: São Luís: IPEI/CENPLA, 1974. p.13-24 (Aspectos Antropológicos v.3).

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SALLES, Vicente. A metamorfose da ave. In: Maués, Raymundo Heraldo: VILLACORTA, Gisela Macambira (Orgs.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008, p.127-135.

SANTOS, Joel Rufino dos. **Saber do negro**. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2015.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nãgo e a morte**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

SCHEINER, Teresa Cristina. **Apolo e dionísio no templo das musas**: museu: gênese, idéia e representações na cultura ocidental. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1998, 164p.

SCHEINER, Teresa Cristina. **As bases ontológicas do museu e da museologia**. Icofom Study Series, n. 31, 1999, p.126-173.

SCHEINER, Teresa Cristina. Repensando o Museu Integral: do conceito às práticas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi Ciências Humanas**, v.7, n,1, 2012, p.15-30.

SILVA, Anaíza Vergolino. **O tambor das flores**: uma análise da federação espírita umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará (1965-1975). Belém: Paka-Tatu, 2015a.

SILVA, Rita de Cássia Gemino da. **O imaginário e a criatividade como bases da criação poética**. In: Anais do XVI CNLF. Rio de Janeiro, 2012, p.2846-2860.

SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015b.

SIMAS, Luiz Antonio. **Pedrinhas Miudinhas**: ensaio sobre ruas, aldeias e terreiros. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2013.

- SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Ed. Mórula, 2018.
- SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Flexa no Tempo**. Ed. Mórula, 2019.
- SOARES, Bruno César Brulon. O rapto das Musas: apropriações do mundo clássico na invenção dos museus. **Anais no Museu Histórico Nacional**, v. 43, p.41-65, 2011.
- SOARES, Bruno César Brulon. A experiência museológica: conceitos para uma fenomenologia do Museu. **Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio**, PPG-PMUS Unirio/MAST, v.5, n.2, 2012, p. 55-71.
- SOARES, Mariza de Carvalho & LIMA, Rachel Corrêa. A Africana do Museu Nacional: história e museologia. In: AGOSTINI, Camilla (Org.). **Objetos da escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.
- SOARES, Mariza de Carvalho; AGOSTINHO, Michele de Barcelos; LIMA, Rachel Correa Lima. **Conhecendo a exposição Kumbukumbu do Museu Nacional**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016, 152 p.
- SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.
- SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo**. Rio de Janeiro: Ed. Mauad, 1998.
- SODRÉ, Muniz. **As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política**. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.
- SODRÉ, Muniz. **Claros e Escuros: identidade, povo, mídia e cotas no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2017.
- SOFKA, Vinos (Ed.). **MuWop: Museological Working Papers**. Museology – science or just practical museum work?, Estocolmo, Suécia, International Committee for Museology, n.1, 1980.
- SOFKA, Vinos (Ed.). **MuWop: Museological Working Papers**. Interdisciplinaty in Museology, Estocolmo, Suécia, International Committee for Museology, n.2, 1981.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

STENGER, Isabelle. Uma ciência triste é aquela em que não se dança. Conversações com Isabelle Stengers (entrevistadores: Jamille Pinheiro Dias; Maria Borba; Marina Vanzolini; Renato Sztutman; Salvador Schavelzon; Stelio Marras). **Revista de Antropologia**, USP, v.59, n.2, 2016.

TEMPELS, Placide. **Bantu philosophy**. Paris: Présence Africaine, 1959.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. Valores civilizatórios afro-brasileiros na Educação Infantil. **Salto para o Futuro**, Valores afro-brasileiros na Educação, Ministério da Cultura, v. 22, 2005. Disponível em:

<http://salto.acerp.org.br/fotos/salto/series/151432Valoresafrobrasileiros.pdf>. Acesso em: 23/01/2019.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **História da Umbanda no Brasil**. Limeira, São Paulo: Editora do Conhecimento, 2014.

VARIVE-BOHAN, H. Entrevista com Hugues de Varine-Bohan. In: **Os Museus no Mundo**. Rio de Janeiro: SALVAT Editora do Brasil, 1979. 8-21p., 70-81p.

VERGER, Pierre. Um a rainha africana mãe de santo em São Luís. **Revista USP**, 1990, p. 151-158.

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

VERGOLINO-HENRY, Anaísa. Um encontro na encantaria: notas sobre a inauguração do “Monumental Místico Rei Sabá”. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILACORTA, Gisela Macambira (Orgs.). **Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia**. Belém: Ed. UFPA, 2008, p.139-148.

VALENSI, Lucette. **Fábulas da Memória**: a batalha de Alcácer Quibir e o mito do sebastianismo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.