

VI

QUEM TEM MEDO DA MACUMBA?*

Tauan Satyro

Introdução

Quando falamos em candomblé, ao realizarmos, por exemplo, uma pesquisa rápida em sites de busca, a primeira ideia a qual provavelmente seremos remetidos é a de que se trata de uma religião afro-brasileira originária da influência de tradições africanas a partir da chegada dos povos que tiveram seus corpos sequestrados de África para serem escravizados no Brasil.

Tal informação não está equivocada. O candomblé tem seu aspecto religioso. Na verdade, quando falamos em candomblé estamos nos referindo justamente ao ritual, a festividade de culto às divindades de matrizes africanas dentro de uma comunidade tradicional de terreiro. O culto à ancestralidade. Contudo, se olharmos para essas comunidades apenas pela perspectiva da religião, por mais significativa e representativa que seja, tiraremos delas grande parte de suas potencialidades e esconderemos o que verdadeiramente são, pois, essa perspectiva não dá conta de tudo o que essas comunidades guardam e representam.

Assim sendo, é necessário ressaltar que um terreiro de candomblé é antes de tudo uma comunidade tradicional, um espaço de preservação de sabenças encantadas, de uma existência ancestral. Tratando-se, portanto, de um espaço onde habita um modo de existir que vai além da questão religiosa.

É a partir dessa concepção de terreiro que buscarei pensar as diversas formas de violência cometidas contra membros dessas comunidades como um ato de medo do que elas têm a oferecer em contrapartida à

*DOI – 10.29388/978-65-81417-79-6-0-f.163-188

estrutura colonizada que marca a sociedade brasileira. Uma estrutura racista, escravocrata, que busca inviabilizar uma forma social negro-brasileira de existir e que se alimenta de um pensamento eurocentrista que por muito tempo negou o lugar da África e do negro na história da humanidade.

Diante disso surgem alguns questionamentos: afinal, quem tem medo da macumba? Por que ainda hoje uma comunidade de terreiro incomoda tanto e seus membros seguem sendo alvos de perseguições? O que querem silenciar com tais atos de violência? Que tipos de saberes querem apagar?

É sobre questões como essas que pretendo aqui refletir dentro dos limites impostos para a construção deste estudo, tendo ciência da impossibilidade de esgotamento do debate e fazendo o convite para diálogos posteriores.

A hipótese aqui levantada é a de que tem medo da macumba quem tem interesse em manter de pé um modelo de sociedade pautado na desigualdade estrutural e que, diante disso, entende como necessário o extermínio de qualquer modo de existência que se contraponha a tal projeto de poder e coloque em questionamentos determinados privilégios. É em torno disso que o presente artigo será desenvolvido.

Antes de tudo, é válido ressaltar que aqui é feito uso do termo macumba como um posicionamento político. Como uma maneira de contrapor a ideia negativa que ronda a expressão, constantemente utilizada de forma pejorativa pelos perseguidores das religiosidades de matrizes africanas com a finalidade de alimentar uma ideia negativa a respeito das comunidades tradicionais de terreiro. Assim, o termo macumba utilizado no título do presente estudo deve, portanto, ser lido como sinônimo dessas comunidades.

Ao questionarmos "quem tem medo da macumba?", estamos questionando quem tem medo do candomblé, da umbanda, da quimbanda e de todo o panteão das religiosidades de matrizes afro-ameríndias.

Buscando atingir os objetivos propostos, o texto a seguir será desenvolvido da seguinte forma:

Em um primeiro momento se buscará pensar o terreiro enquanto território político-mítico-religioso, tendo como base os estudos de Muniz Sodré (2019) sobre a importância dos terreiros enquanto espaço de reterritorialização da África no Brasil e de preservação e valorização dos saberes e vivências dos povos tradicionais africanos.

Para tanto, buscarei pensar o processo de constituição dos terreiros de candomblé no Brasil desde o sequestro dos povos africanos de seus territórios em África, fazendo uso do conceito de colonialidade do poder, desenvolvido por Anibal Quijano (2005), e trazendo para o debate a visão hegeliana sobre o não lugar da África e do negro na história mundial.

Posteriormente serão apontados aspectos presentes nas comunidades tradicionais de terreiro que as colocam na contramão do projeto colonial. Ou seja, aquilo que dentro da vivência nessas comunidades possibilita a construção de narrativas opostas à estrutura colonial eurocristã (branca, monoteísta e patriarcal). O que será feito a partir do conceito de contracolonialidade, desenvolvido por Antônio Bispo dos Santos (2015), popularmente conhecido como Nêgo Bispo, ativista político e uma das vozes de maior expressão do movimento Quilombola e da luta pela terra no Brasil.

Da África ao terreiro

Sabemos que o processo de constituição do Brasil enquanto nação tem como uma de suas marcas a escravização de povos africanos. Onde buscando atingir os objetivos de exploração do território invadido, os invasores europeus, brancos e cristãos, tomaram por estratégia o uso da mão de obra escrava de milhares de mulheres e homens, incluindo reis e rainhas, que tiveram seus corpos sequestrados de África e realocados do outro lado do Atlântico, onde tratados como mercadoria, sendo comercializados de feira em feira, submetidos às piores condições

de existência e despossuídos de meios de produção próprios para a sua sobrevivência, passaram a ter sua força de trabalho explorada até que esgotados seus limites.

Dessa maneira foram então trazidos violentamente para o Brasil povos de diversas regiões africanas, cada um com características próprias que incluíam desde a língua falada até sistemas de crenças que aqui vieram a dar origem ao que hoje chamamos de religiões de matrizes africanas como o candomblé, a umbanda, a macumba carioca, o omolokô, a quimbanda, o batuque e o tambor de mina, entre outras.

Para justificar tal medida era preciso criar uma narrativa e a estratégia utilizada foi a negação de tudo que era próprio desses povos, a começar por sua humanidade. Assim, buscou-se mostrar a escravidão não como um ato de violência do homem contra o homem, mas como um processo benéfico, que possibilitaria aos sujeitos desumanizados, descritos como selvagens, a oportunidade de contato com o progresso e com aquilo que era considerado humano.

De tal modo, seria por meio da escravização do colonizado pelo colonizador, que se tornaria possível introduzir no meio dos povos colonizados a civilização. Libertando-os da barbárie e da selvageria em que estavam inseridos. Havendo ainda hoje quem justifique a escravidão no Brasil com base nessa teoria.

A colonialidade do poder e o não lugar da África e do negro na história

Do ponto de vista sociológico, o conceito de poder está relacionado a capacidade de um determinado indivíduo ou grupo de impor suas vontades a outros. No que diz respeito à relação entre colonizador e colonizado que viemos tratando até então, um fator determinante para que esta pudesse ser estabelecida foi a criação da ideia de raça, constituída biologicamente para naturalizar o processo de subalternização dos povos colonizados em relação aos colonizadores,

produzindo assim uma forma de poder mundial eurocentrada que Quijano (2005) denominou como colonialidade do poder.

A respeito Nogueira alerta:

A colonialidade do poder hierarquiza, classifica, oculta, segrega, silencia e apaga tudo que for do outro ou tudo que oferecer perigo à manutenção de um status quo, garantindo a perpetuação da estrutura social de dominação, protegendo seus privilégios e os de sua descendência e cristalizando as estruturas do poder oligárquico (NOGUEIRA, 2020, p. 53, grifo do autor).

Assim, Quijano (2005, p. 118) afirma que os povos colonizados “[...] foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também os seus traços fenotípicos.” Expandindo-se por todo o mundo, o advento da ideia de raça viabilizou o surgimento de identidades sociais não antes existentes como negros, índios e mestiços, tidos como inferiores, assim como o próprio branco, colocados como superiores, culminando na legitimação das relações de dominação europeia.

Foi sob essa falsa ótica de superioridade e inferioridade que a Europa se colocou como o centro do mundo e teve início a produção de teorias que não respeitavam a diversidade cultural existente em outras sociedades e que passaram a ser utilizadas para naturalizar as relações coloniais.

Para melhor compreensão da questão, podemos trazer para esse estudo a visão hegeliana sobre a relação do continente africano e do negro com a razão e com a história mundial.

Em *Filosofia da História*, Hegel (1995) no capítulo em que aborda o que considera o fundamento geográfico da história universal, ao analisar a África afirma que a mesma deveria ser dividida em três partes: a parte localizada ao norte do deserto do Saara, a qual chamou de África europeia. A região fluvial do Nilo - o Egito - que considerava destinada a se tornar um grande centro cultural independente isolado da África. E por fim, a parte ao sul do deserto, a qual definiu como sendo a África

propriamente dita, que além de considerar não ter lugar na História, era um território onde a razão não se fazia presente, um lugar habitado pela selvageria, pela irracionalidade, onde se quer se temia a Deus.

Em relação ao negro, Hegel foi enfático:

O negro representa o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda a moralidade e de tudo que chamamos de sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia de caráter humano (HEGEL, 1995, p. 84).

Afirmando ser o maometismo a única coisa que aparentemente levaria algum tipo de cultura aos negros. Hegel fez uso da religião para medir seu grau cultural. Para o filósofo alemão aquilo que marcaria o começo de uma religião, que seria a consciência da existência de algo superior ao homem, não se fazia presente entre eles.

Alegando terem sido os negros chamados de feiticeiros por Heródoto¹, aponta:

Na bruxaria, não se encontra a ideia de um Deus, de uma fé moral; ela representa a ideia do homem como poder superior, que se comporta de forma imperativa com relação ao poder natural. Portanto, não se trata de uma adoração espiritual de Deus, nem de um reino do direito. Deus tropeja, mas não é percebido. Para o espírito humano, Deus precisa ser mais que um tropejador, mas entre os negros esse não é o caso. Mesmo que tenham que tomar consciência de sua dependência em relação à natureza, pois necessitam da tempestade, da chuva, e do término da estação chuvosa, isso não os conduz à consciência de algo superior. São eles que comandam os elementos e é a isso que eles chamam magia (HEGEL, 1995, p. 84).

Continuando, ressalta que o que indicaria algo de mais sublime entre os negros seria o culto aos mortos, por meio do qual seus ancestrais seriam considerados como uma forma de poder contra os

¹ Historiador grego da antiguidade. Considerado o “Pai da História”.

vivos. Mas que nem mesmo isso colocaria os sujeitos vivos em uma condição de poder inferior. Vejamos o que diz Hegel:

Os negros imaginam que os mortos podem se vingar e provocar alguma desgraça, na mesma forma que se acreditava em bruxas na Idade Média. Ainda assim, o poder dos mortos não é tão respeitado quanto o dos vivos, pois os negros comandam seus mortos e os enfeitiçam. Desse modo, o poder substancial permanece com os vivos (HEGEL, 1995, p. 84-85).

Em diversos momentos da sua análise Hegel cita o desprezo que o negro teria pelo homem, deixando transparecer que em sua visão há uma distinção entre ambos. O que nos remete ao discurso colonial do negro como não humano. Sendo de grande relevância também para os nossos estudos a ideia de que não havia entre os negros a crença em um poder superior, concebido de maneira natural, sobre o qual eles acreditassem não ter domínio sobre. Algo que seria na visão hegeliana o marco inicial de uma religião e conseqüentemente da crença em Deus.

É, portanto, cabível afirmar que a análise de Hegel reflete o imaginário europeu à época. Sendo importante para o debate que aqui vem sendo traçado, pois é nesta ideia que tem origem no processo de colonização e que anos depois recebe apoio teórico de figuras importantes do campo científico e filosófico como Hegel, entre outros, que se estrutura aquilo que até hoje tem dado margem para que adeptos e praticantes das religiosidades de matrizes africanas sejam perseguidos e terreiros sejam depredados.

É nesse sentido que o Professor Babalawo Ivanir dos Santos (2019), em seu livro *Marchar não é caminhar*, no qual traz interfaces políticas e sociais das religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro, a partir de uma comparação entre a Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa e a Marcha para Jesus, analisa uma sentença dada pelo juiz federal Eugênio Rosa de Araújo, no ano de 2014, que mencionando à umbanda e o candomblé, afirmou não se tratarem de religiões por não atenderem a requisitos para serem consideradas como tais. Como

possuírem um texto que lhes sirvam de base, uma estrutura hierárquica e um Deus a venerar, avalia:

[...] por trás de tal afirmação, está toda uma construção sobre a legitimidade das práticas religiosas de matrizes africanas, validadas por uma tradição escrita. Construções essas que estão intimamente ligadas às construções hegelianas sobre a preponderância da escrita, em um suporte físico, como validade das práticas políticas, sociais e culturais (SANTOS, 2019, p. 350).

Voltando a questão da colonização desses povos e territórios, cuja principal motivação foi o fator econômico², é fundamental ressaltar que havia também um interesse religioso. Onde a Igreja Católica, como uma das grandes financiadoras das invasões, buscava conquistar novos adeptos e, por isso, a imposição da fé cristã se fez presente. A ideia cristã de um Deus, único, homem, branco e onipresente, não dava espaço para outro tipo de crença. Por isso se colocou a colonização como uma maneira de inserir Deus entre os povos colonizados. Onde para atingir o mínimo de humanidade era necessário que se sujeitassem à conversão à fé cristã.

Um exemplo dessa imposição religiosa pode ser visto no fato de que, assim que desembarcavam aqui, logo após serem destituídos do direito do uso do nome africano, os escravizados recebiam um novo nome e eram submetidos a cerimônia do batismo conforme os fundamentos da igreja católica. Todavia, conforme veremos, isso não foi suficiente para que os laços e memórias ancestrais fossem perdidos.

A formação do espaço político-mítico-religioso

Apesar de toda a violência imposta, os povos colonizados não aceitaram o processo pacificamente, os escravizados resistiram, se

² A colonização portuguesa na América tinha como principal objetivo a exploração de riquezas, não tendo objetivo inicial de povoamento. Sendo, portanto, uma colônia de exploração, conforme aponta Prado Jr. (2011).

impuseram de inúmeras formas, fazendo uso de estratégias para seguirem vivenciando suas tradições e foi assim que aos poucos foram surgindo aquilo que hoje chamamos de religiões de matrizes africanas e as primeiras comunidades tradicionais de terreiro começaram a ganhar forma.

Por isso, é importante ressaltar que por mais que reconhecidos enquanto espaço de culto religioso, um terreiro vai muito além disso. Sendo um espaço que guarda elementos capazes de produzirem narrativas contracoloniais. Um espaço de preservação daquilo que a violência colonial por mais repressiva que tenha sido não foi capaz de apagar.

Trata-se, conforme aponta Sodré (2019), de um espaço de reterritorialização da África no Brasil, uma forma encontrada para reconfigurar espacialmente as terras de origem da diáspora escrava africana.

Para este autor:

O terreiro afigura-se como a forma social negro-brasileira por excelência, porque, além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. Através do terreiro e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtêm-se traços fortes da subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil (SODRÉ, 2019, p. 21).

Foi por meio do terreiro que se tornou possível alocar dentro de um espaço estruturalmente demarcado, grande parte do patrimônio cultural africano. Como o culto a diversas divindades que em África eram regionais, ou seja, conhecidos e praticados por grupos distintos.

Sant'Anna (s/d, p. 3) ao analisar a escravidão no Brasil, pensando os terreiros de candomblé e a resistência cultural dos povos negros, descreve os cultos africanos como dinásticos, familiares, tribais ou circunscritos a determinadas localidades.

Segundo a mesma:

[...] não existiam, na África, organizações semelhantes aos terreiros de candomblé brasileiros, que reúnem num mesmo lugar cultos diversos e originalmente dispersos no território africano. Essa nova forma de organização foi fruto da escravidão e da reunião compulsória, numa terra estranha, de vários grupos que, em sua terra de origem, cultuavam diferentes divindades (SANT'ANNA, s/d, p. 3).

Seguindo a mesma linha de pensamento, Sodré (2019) ao analisar territorialmente a questão dos orixás aponta:

Na África Ocidental, originariamente, uma região ou uma cidade tinha como patrono às vezes um único orixá, pois se supunha uma relação de ancestralidade entre a dinastia local e o deus cultuado. Assim, um orixá como Oxalufã predominava em Ifan; Oxaguiã, em Ejibé; Xangô, em Oyó, e assim por diante. No Brasil entretanto, os orixás concentram-se numa mesma região ou cidade, propiciando a criação de um novo espaço mítico e histórico, no qual estava em primeiro plano a preservação de um patrimônio simbólico que seria responsável pela continuidade da cosmologia africana no exílio (SODRÉ, 2019, p. 58).

Entende-se, portanto, que houve uma troca de saberes. Um intercâmbio entre povos que diante da necessidade de se reorganizarem, de se ajustarem à realidade local, e desprovidos de um espaço próprio com o qual se identificassem após terem sido afastados violentamente de sua territorialidade em África, acabaram por constituir por meio dos terreiros uma espécie de pequenas Áfricas no Brasil. Onde apesar de ser possível identificar reproduções da violência colonial tanto em sua estrutura, quanto nas relações ali existentes, predominam formas de existências capazes de produzir vivências, saberes e narrativas contracoloniais.

Um terreiro de candomblé é a prova de que os africanos escravizados não se renderam aos padrões que lhes foram impostos pelo colonizador.

O terreiro enquanto espaço de construção de narrativas contracoloniais

Por contracolonial entende-se aquilo que as culturas e movimentos têm a oferecer em contrapartida aos padrões impostos pela hegemonia branco eurocêntrica.

Para melhor compreensão vamos a definição de Santos:

Vamos compreender por contracolunização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contracolunizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios (SANTOS, 2015, p. 48).

Os povos contracolunizadores seriam na definição de Santos (2015) os povos que vieram de África e os povos originários das Américas. Quanto aos colonizadores, seriam estes os oriundos da Europa, independentemente de serem senhores ou colonos.

Como vimos, os terreiros de candomblé nascem da necessidade dos povos africanos escravizados em terras brasileiras de se reterritorializarem. De tal modo, a constituição de uma comunidade de terreiro por si só, pode ser apontada como um ato contracolunial na medida em que sua constituição se dá como uma forma de resistência ao projeto dominador, mantendo de pé memórias e identidades tradicionais africanas, fazendo com que mesmo distante de sua terra-mãe, tais povos pudessem seguir cultuando seus ancestrais.

Dessa maneira, de acordo com Vagner Gonçalves da Silva:

[...] o terreiro associou-se, assim, ao protesto do negro contra as condições da escravidão, colocando tanto sua organização a favor da luta pela libertação como, no plano religioso, promovendo a crença na magia compartilhada por pessoas que tinham em comum, além da condição de subordinação, a esperança na transformação dessas condições (SILVA, 2005, p. 50).

Os terreiros foram aos poucos sendo constituídos enquanto espaços de confraternização entre os subalternos. Ora cumprindo um papel social de proteção, ora dando o conforto no âmbito religioso. Na definição de Silva:

[...] os terreiros que, como vimos, estavam presentes nas cidades brasileiras desde o período colonial, tornaram-se também núcleos privilegiados de encontro, lazer e solidariedade para negros, mulatos e pobres em geral, que encontraram neles o espaço onde reconstituir suas heranças e experiências sociais, afirmando sua identidade cultural. E a religião, restituindo algum conforto espiritual e esperança para grupos tão perseguidos e estigmatizados, pôde desempenhar seu papel clássico que é o de tornar o sofrimento suportável e fazer da fé uma forma de prosseguir mesmo diante da dissolução do mundo ao redor (SILVA, 2005, p. 56).

Assim, essas comunidades foram se estruturando e construindo raízes em território brasileiro e, ao mesmo tempo em que o espaço do terreiro servia de acalanto e amenizava a dor da violência colonial, ao manterem vivas as tradições africanas, mesmo que adaptadas ao que a conjuntura do momento permitia, foram desde a sua forma de organização social até a sua estrutura litúrgica, resguardando alguns aspectos que possibilitam um contraponto em relação à estrutura colonizadora, como a relação homem-natureza-sagrado, o lugar da mulher na sociedade e a prática antirracista a partir da valorização dessa forma social negro-brasileira de existência.

Como veremos mais adiante, cada ponto citado anteriormente coloca as comunidades de terreiro na contramão do projeto colonial propagador de uma visão de mundo monoteísta, patriarcal, racista, voltado para um modo de vida destrutivo a partir da divisão humano-natureza-sagrado. Sendo possível afirmar que existe nos terreiros uma prática pedagógica, ou seja, um modo de produção de conhecimento e de vida próprios dos povos contracolonizadores, que ainda causam desconforto diante da ambição dos colonizadores.

A ecologia de terreiro: humano, natureza e sagrado

O modelo capitalista de desenvolvimento se tornou insustentável. É inviável seguirmos vivendo em uma sociedade pautada a um modelo de desenvolvimento que não leva em consideração os limites e necessidades do nosso planeta, que a todo momento tem dado respostas de que não suporta mais a exploração irresponsável e destrutiva de seus ambientes naturais, como é o caso da pandemia responsável por cerca de 6 milhões de mortos por Covid-19 em todo o mundo, mais de 600 mil apenas no Brasil, até o momento em que este artigo é escrito.

Diante disso, é preciso encontrar respostas, pensar a construção de um novo modelo de sociedade, tendo a certeza de que apenas a inversão de quem detém os meios de produção não é suficiente. É necessário questionar quais meios são estes.

É urgente compreender que não dá mais para sustentar uma sociedade voltada para o consumo e que não leva em consideração os limites do planeta. É imprescindível repensar a relação ser humano-natureza, o que requer que homens e mulheres compreendam que não somos seres à parte, mas sim parte dependente desse imenso organismo vivo que é o nosso planeta. É fundamental decidir entre sermos críticos de nossa contemporaneidade e trabalharmos na construção de um outro modo de vida, ou nos conformamos em viver em meio a barbárie de um mundo pandêmico, que provavelmente nos levará à extinção.

Sobre isso, a filosofia de terreiro tem muito a ensinar, já que dentro das tradições de matrizes africanas e indígenas, o ser humano e a natureza são inseparáveis. A liturgia de terreiro retira o ser humano do lugar de superioridade, o colocando como parte desse todo chamado natureza, do qual ele é levado descer de seu pedestal e a se perceber enquanto parte dependente e não mais como um mero agente responsável por transformar ambientes naturais em recursos a serem explorados até a sua escassez.

Para que a liturgia de terreiro possa ser colocada em prática a natureza é imprescindível. Sobre isso, em entrevista ao jornal O Globo,

Gayaku Regina de Avimaje, sacerdotisa do Húmkpàmè Ayono Hùntólo-ji, terreiro de candomblé Jeje-Mahi, localizado na cidade de Cachoeira, na Bahia, foi enfática: “[...] sem terra, sem árvores, sem água, fica difícil conseguir fazer o Jeje. Se não houver árvore não pode haver Gboitá. A natureza é fundamental.” (AVIMAJE, 2014).

O Gboitá a qual se refere é uma celebração pública dedicada ao vodun Gbésèn, considerado o dono da nação Jeje, na qual os voduns³, acompanhados pelo público presente, partem em cortejo em torno dos atinsás, árvores consagradas aos voduns que ficam espalhadas por todo o terreiro (PARÉS, 2018).

Em yorubá, uma das línguas pertencentes aos povos escravizados no Brasil, há um provérbio que diz “*kò sí ewé, kò sí òrìsà*”, que em português foi traduzido como “sem folha, não há orixá”. Folhas essas pertencentes ao orixá Ossain, considerado um grande feiticeiro, conhecedor do segredo contido em todo tipo de vegetação, de onde consegue extrair a cura por meio natural para diversos males que atingem a humanidade.

Portanto, podemos observar tanto na fala da gayaku, quanto na celebração do gboitá, assim como no provérbio citado anteriormente, o valor que tem a natureza para a liturgia de terreiro. O que consequentemente termina por exigir dos membros dessas comunidades, compromissados com a preservação da tradição, um olhar que se oponha a ideia destrutiva que trata ambientes naturais como meros recursos a serem explorados.

Um membro de uma comunidade de terreiro que não se preocupa com a preservação desse imenso organismo vivo que é o planeta Terra, está deixando de defender não só a sua qualidade de vida, mas a preservação do que lhe é sagrado. Não é coerente, por exemplo, se definir como um adepto do culto à Oxum, sem que se haja uma preocupação com a preservação das águas dos rios, ou cultuar Oxóssi, sem compreender que é preciso se posicionar em defesa da preservação de nossas florestas.

³Nome dado as divindades na nação Jeje. O equivalente a nkisi na nação angola e a orixá na nação Ketu.

Logo, do ponto de vista ecológico, o terreiro é produtor de uma narrativa contracolonial que devolve a humanidade ao seu devido lugar, lhe distanciando daquilo que Ailton Krenak, em *Ideias para adiar o fim do mundo*, vai chamar de processo de abstração civilizatório responsável por impedir que as pessoas possam viver a verdadeira cidadania.

De acordo com essa liderança indígena:

[...] a ideia de nós, os humanos, nos deslocarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo (KRENAK, 2019, p. 22).

Agindo dessa maneira restritiva, negando a pluralidade das formas de vida existentes em nossa mãe Terra, é que se torna justificável determinadas violações. Sobre isso, Krenak (2019, p. 24) afirma que “[...] quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista.”.

Desse modo, na medida em que a liturgia de terreiro tem como ponto essencial para sua prática a presença de elementos da natureza para além da presença humana, acaba por se constituir a ideia do humano-natureza-sagrado como algo indissociável e conseqüentemente levando os membros dessas comunidades a se verem na obrigação de caminharem na direção contrária ao projeto colonizador.

A mulher no terreiro

O patriarcado enquanto sistema político-social estabeleceu padrões e determinou às mulheres o papel que lhes cabia, quais funções poderiam desempenhar e que tipo de comportamento deveriam ter, sempre as colocando em condição de submissão a nós, homens, colocados como superiores e dominadores dos fracos, entre os quais

foram inseridas as mulheres. Domínio esse sustentado por meio de inúmeras formas de terrorismo psicológico e violência (HOOKS, 2004), tendo a religião grande influência sobre isso.

A igreja católica, desde sua origem comandada por homens, teve um papel fundamental no processo de colonização. Uma das marcas desse processo foi a introdução violenta da crença em um Deus onipotente, onisciente, branco e homem, em detrimento das tradições dos povos colonizados. O Deus pai, todo-poderoso. Sendo a partir dessa concepção do divino que se constituem as sociedades coloniais.

No Brasil, o catolicismo foi a religião oficial do Estado até 1891, quando a Constituição Republicana modificou esse status, mas sem romper com os privilégios da Igreja Católica. Dentro desse contexto é importante pensar o papel que a religiosidade cristã estabeleceu para as mulheres ao cumprir um papel regulador dos bons costumes, assim como das suas vidas.

Por exemplo, Maria para ser santa precisava ser virgem, pois apenas uma mulher virgem, ou seja, considerada pura dentro dos padrões estabelecidos, poderia dar à luz ao filho de Deus. Quanto a outra Maria da história, a Madalena, que segundo os evangelhos apócrifos⁴ teria sido a discípula mais próxima de Jesus, teve seu protagonismo apagado, sendo ao longo dos anos confundida como a prostituta liberta do apedrejamento, como mulher adúltera, pecadora, tendo a igreja desfeito parcialmente o equívoco apenas recentemente (1969), durante o Concílio Vaticano II, onde foi publicada uma revisão da doutrina oficial da igreja, na qual Maria Madalena não seria mais mostrada como prostituta (BOBERG, 2018).

Madalena deixou de ser puta para a igreja, mas até hoje não tem o protagonismo devido, e popularmente está longe de se livrar da imagem de mulher da vida. No cristianismo segue prevalecendo uma estrutura patriarcal.

⁴ Grupo de livros que descrevem a vida de Jesus, entre os quais estaria o Evangelho de Maria Madalena, mas que a maioria das igrejas cristãs não consideram legítimos. Não estando estes, portanto, entre os livros da bíblia considerados autênticos e inspirados por Deus.

Do ponto de vista histórico, podemos pensar também em quantas mulheres foram perseguidas, violentadas e queimadas na fogueira ao longo da história, após terem sido acusadas de feitiçaria. Por sua vez, desde o período das grandes invasões, as tradições de origem africanas e indígenas, aparecem como um desafio a essa estrutura, já que diferente da visão judaico-cristã, nessas tradições a mulher tem seu lugar como protagonista.

No campo do sagrado, há espaço para a mulher enquanto divindade a ser cultuada. Algo que contraria a ideia já citada do Deus pai, único e todo-poderoso da tradição judaico-cristã. Yemanjá, Oxum, Obá, Oyá, Nanan, Aziri, entre outras, são exemplos dessas divindades femininas, cada qual com características próprias e marcantes dentro dessas tradições e sem qualquer subserviência ao masculino.

Uma outra figura feminina muito presente nos terreiros, principalmente nos de Umbanda e Quimbanda, sendo sem dúvida a mais difamada pelos perseguidores das religiosidades de matrizes africanas, é a figura das pombagiras. Cujas demonização se dá justamente por ela se contrapor aos padrões patriarcais e ao dogmatismo cristão, não sendo de sua vontade ocupar o papel de recatada e muito menos do lar, podendo ser mulher das ruas e das encruzilhadas, pois é nas ruas e nas encruzilhadas onde as múltiplas possibilidades se fazem presentes e onde as potencialidades podem ser despertadas. Sendo nas encruzilhadas onde se encontram as Marias Padilhas, Mulambos, Farrapos, e tantas outras Marias, mulheres de fibra e de luta, com as quais nos deparamos em nosso dia a dia.

Todavia, em uma sociedade estruturada a partir de relações de poder, não se pode tolerar que uma figura que transgrida as imposições sociais seja colocada como protetora, como força divina a quem se pode recorrer sempre que necessário.

Imaginemos se as mulheres vítimas de violência doméstica muitas vezes orientadas por seus líderes religiosos a não denunciarem seus agressores, mas sim a entregarem nas mãos de Deus, pois receberão como graça a reestruturação de sua família, decidirem recorrer a essa

figura que dá gargalhada enquanto cantam em sua homenagem, “malandro se na minha cara der, pode fazer testamento, se despedir da sua mulher”. Uma narrativa bem diferente, não?

Voltando para estrutura da comunidade. Nelas mulheres podem ocupar o posto de liderança, o papel de sacerdócio. Se pegarmos três casas tradicionais do Jeje-Mahi como exemplo, conforme podemos observar no quadro 1, tanto o Terreiro do Bogum (Zoogodô Bogum Malê Rundó), quanto a Roça do Ventura (Zòògodò Bogum Malê Seja Hùnde), quanto o Hùntóloji, têm uma linha sucessória composta por mulheres.

Quadro 1 - Linha sucessória dos terreiros de tradição jeje-mahi

Seja Hùnde (Roça do Ventura)	Bogum	Huntoloji
Maria Luiza Sacramento (Maria Ogorensi)	Valentina	Luiza Franquelina da Rocha (Gayaku Luiza)
Maria Epifânia dos Santos (Sinhá Abalhe)	Maria Emiliana da Piedade (Miliana)	
Adalgisa Combo Pereira (Pararasi)	Maria Romana Moreira (Romaninha)	
Eliza Gonzaga de Souza (Aguesi)	Valentina Maria dos Anjos (Runhó)	Regina Maria da Rocha (Gayaku Regina)
Augusta da Conceição Marques (Lokosi)	Evangelista dos Anjos Costa (Nicinha)	
	Zaildes Iracema de Mello (Nandoji Índia)	

Fonte: Produzidas pelo autor com base nos dados de Parés (2018)

O mesmo ocorre com outros terreiros tradicionais da nação Ketu, como o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho (Ilê Àṣẹ̀ Ìyá Nasò Ọka), considerado o mais antigo do Brasil, o Ilê Axé Opô Afonjá, e o Terreiro do Gantois (Ilê Iyá Omi Àse Iyamasé).

Vejam no quadro 2 as linhas sucessórias dos três terreiros desde a fundação até os dias atuais:

Quadro 2 - Linha sucessória terreiros de tradição Ketu

Casa Branca do Engenho Velho	Terreiro do Gantois	Ilê Axé Opô Afonjá
Francisca da Silva (Iyá Nassô)	Maria Júlia da Conceição Nazaré	Eugenia Ana dos Santos (Mãe Aninha)
Iya Marcelina da Silva (Obá Tossi)	Pulchéria Maria da Conceição Nazareth	Maria da Purificação Lopes (Mãe Bada de Oxalá)
Maria Júlia Figueiredo	Maria da Glória Conceição Nazareth	Maria Bibiana do Espírito Santo (Mãe Senhora)
Ursulina Maria de Figueiredo (Tia Sussu)	Maria Escolástica da Conceição Nazareth (Mãe Menininha)	Ondina Valéria Pimental (Mãe Ondina de Oxalá)
Maximiana Maria da Conceição (Tia Massi)		
Maria Deolinda dos Santos (Papai\ Okê)	Mãe Cleusa Millet	Maria Stella de Azevedo Santos (Mãe Stella de Oxóssi)
Marieta Vitória Cardoso (Oxum Niké)		
Altamira Cecília dos Santos (Mãe Tatá)	Carmen de Oliveira da Silva (Mãe Carmen)	Ana Verônica Bispo dos Santos (Mãe Ana de Xangô)
Neuza Conceição Cru		

Fonte: Elaborado pelo autor com base nos dados de Serra (2008); Castilho (2017); e Santos (2019)

Há também dentro dos terreiros o posto de ekede, considerado de vital importância para o funcionamento do terreiro e que apenas pode ser ocupado por mulheres. São as ekedes as responsáveis, entre outras funções, por tomarem conta do vodun desde o momento em que ele se manifesta pela primeira vez.

A respeito do papel da mulher nas comunidades tradicionais de terreiro, Nogueira aponta:

Ao contrário do padrão de grande parte das crenças ocidentais que reduz a mulher a apenas dois papéis - mãe e esposa-, para que sirva sempre aos propósitos do marido, nas Comunidades Tradicionais de Terreiro, de acordo com os itàn, podem ser mulheres, mães, guerreiras, sedutoras, caçadoras, amantes, independentes, profissionais, sagradas e mães sem um marido. E o sentido da palavra "mulher" não se dá por exclusão ou por hierarquização de papéis menos e mais importantes (NOGUEIRA, 2020, p. 132).

Nesse sentido, podemos afirmar o terreiro enquanto espaço de construção de uma narrativa contracolonial na medida em que rompe com a lógica patriarcal e dá às mulheres outras possibilidades de existências.

O terreiro enquanto espaço de luta antirracista

País com maior população negra fora da África, o Brasil não conseguiu se livrar dos resquícios coloniais, sendo um país estruturalmente racista, no qual a população negra ainda é submetida às condições mais precárias de vida, como os piores empregos, os menores salários e a maior sujeição a diversas formas de violências sociais. Resultado de anos de submissão ao regime de escravidão e de uma abolição que na definição de Clóvis Moura (1977) tirou o negro da posição de bom escravo, para colocá-lo na posição de mal cidadão.

A falsa abolição da escravatura no Brasil em 1988 colocou nas ruas sujeitos estigmatizados, condenados como vadios, sem grandes

perspectivas de vida, tendo seus corpos marcados pela estrutura racista que constitui nossa sociedade. Homens e mulheres cujos corpos falam, seja através das cicatrizes da chibata do feitor ou simplesmente pela cor. Uma liberdade concedida não antes de se garantir por meio da lei de terras de 1850, o não acesso a estes indivíduos, recém-libertos, à propriedade dos meios de produção. Sendo sustentada assim a sua submissão aos herdeiros dos escravizadores.

Sem acesso a um pedaço de terra para plantar, tendo como moeda de troca após mais de três séculos de escravidão oficial apenas a força de trabalho para oferecer, mas sem interesse dos antigos senhores de escravo de lhes pagarem um salário digno, muitos acabaram perdidos diante do rumo a tomar.

Poucos tiveram condições de se instruir, a mão de obra foi sendo substituída cada vez mais pela mão de obra imigrante, que além de aceitar as condições impostas, ainda representava o fortalecimento da soberania branca. Forçando os negros e negras recém-libertos a assumirem as funções mais subalternas.

A abolição não veio acompanhada de medidas sociais que tivessem como objetivo a integração dos negros e negras, que aos poucos, sem alternativas, expostos a diversas formas de violência, com muitos caindo no alcoolismo e na prostituição no caso das mulheres, foram tendo que assumir estratégias de sobrevivência, entre elas a formação em centros urbanos dos cortiços onde passaram a viver com condições mínimas de higiene e saúde básica, o que levou muitos a morrerem em meio a epidemias de doenças como a varíola e a febre amarela, passando também a comporem as chamadas “classes perigosas”, que até hoje coloca pretos, pobres e favelados, como principal alvo da política de morte do Estado.

Dentro dessa estrutura, o que remete aos povos contracolonizadores ainda segue sendo malvisto.

É o caso das religiões de matrizes africanas, ainda hoje alvo de diversas formas de violência, que vão desde a agressão verbal e física contra seus adeptos/praticantes até a depredação do espaço e objetos

sagrados por seguirem sendo consideradas por muitos como espaços de atuação do demônio diante da guerra espiritual (MARIANO, 2014) travada entre Deus, o Diabo e seus representantes na Terra, conforme prega a doutrina neopentecostal, dentro de uma sociedade onde quase 90% da população se diz cristã.

É por isso que partindo do princípio de que tais espaços não se resumem a religiosidade e que guardam saberes contracoloniais, é que muitos pesquisadores e ativistas políticos em defesa dos direitos dos povos tradicionais de terreiro passaram a abordar a questão não mais apenas pelo viés da intolerância religiosa, mas como racismo religioso.

Dentro dessa perspectiva, conforme aponta Flor do Nascimento (2017, p. 59), o que causa incômodo seriam justamente os elementos africanos contidos nessas comunidades, ou seja, aquilo que aqui vem sendo apontado como os aspectos contracoloniais nelas presentes, se tratando, portanto, de um problema estrutural resultante de um longo processo.

Sobre isso Rocha revela:

O que se convencionou mais recentemente chamar de intolerância religiosa foi constitutiva do processo de colonização do Brasil, deixando suas marcas no âmbito cultural e político-estatal até os dias atuais, alternando-se ou multiplicando-se apenas os atores que a perpetraram, sejam colonizadores, agentes do Estado ou líderes e instituições religiosas (ROCHA, 2017, p. 18).

Diante disso, manter de pé uma comunidade de terreiro significa enfrentar essa estrutura racista, na medida em que se preserva culturas e saberes ancestrais oriundos dos povos contracolonizadores, incluindo a crença em Deusas e Deuses pretos, em uma sociedade constituída para adorar um único Deus branco e que tem reservado ao povo preto apenas o lugar de alvo principal da política de morte financiada pelo Estado. Aquilo que Mbembe (2018) vai chamar de necropolítica, que inclui desde a eliminação física dos corpos considerados matáveis, até a inviabilidade existencial nos territórios por eles habitados.

Nesse sentido afirma Nogueira:

O racismo religioso quer matar a existência, eliminar crenças, apagar memórias, silenciar origens. É a existência dessas epistemologias culturais pretas que reafirmam a existência de corpos e memórias pretas. É a existência dessas epistemologias pretas que evidenciam a escravidão como crime e o processo de desumanização de memórias existenciais pretas. Aceitar a crença do outro, a cultura e a episteme de quem a sociedade branca escravizou é assumir o erro e reconhecer a humanidade daquele que esta mesma sociedade desumanizou e matou (NOGUEIRA, 2020, p. 123).

Podemos então afirmar que cada terreiro mantido de pé é, portanto, uma forma de enfrentamento a essa política de morte, na medida em que seguem sustentando a reconstrução de identidades e servindo de espaços mantenedores de culturas, simbologias e memórias que a violência colonial por mais que tenha se empenhado não foi capaz de exterminar.

O terreiro se fez existir a partir da resistência dos povos colonizados que se mostraram capazes de sustentar suas tradições diante da imensa violência colonial.

Podemos afirmar então que a partir da estrutura social e litúrgica de uma comunidade de terreiro há a produção de saberes que se contrapõem a estrutura racista da sociedade brasileira e escancara a quão racista e criminoso foi o processo de colonização.

Se do ponto de vista ecológico a estrutura social e litúrgica do terreiro não dialoga com a separação entre ser humano, natureza e sagrado, assim como não dialoga com a estrutura patriarcal que coloca as mulheres em lugar de subserviência em relação aos homens, do ponto de vista da questão racial, a estrutura social e litúrgica do terreiro não abre espaço para a inferiorização do negro. Afinal, um terreiro como já vimos é a territorialização de uma forma social negro-brasileira por excelência.

Considerações finais

Respondendo a questão título deste trabalho e ciente de que cada ponto deste artigo carece de maior aprofundamento para que possamos de fato explorar toda a potencialidade que uma comunidade de terreiro tem a oferecer, é possível afirmar que tem medo da macumba quem necessita de uma sociedade estruturada a partir de ideias coloniais, construída de cima para baixo, uma sociedade excludente e opressora, pautada em um modelo eurocêntrico, branco, patriarcal, racista, no qual o ser humano se posiciona como superior às demais formas de existência e onde tudo está voltado para o acúmulo de riquezas nas mãos de poucos em detrimento da maioria.

Por isso, preservar uma comunidade de terreiro é preservar a possibilidade de construção de uma nova ordem social, estruturada a partir de ideias que nos possibilitam pensar para além da realidade pandêmica na qual estamos inseridos e que caminha para a eliminação de toda forma de vida existente, somando-se assim aos saberes das comunidades indígenas, ribeirinhas e quilombolas.

Concluindo este trabalho, deixo aberto o convite para diálogos futuros, que se somem àquilo que já foi e vem sendo produzido sobre as narrativas contracoloniais existentes nos terreiros de candomblé, umbanda, quimbanda, catimbó, jurema e tantos outros espaços que compõe o panteão de territórios político-mítico-religiosos de matrizes afro-ameríndias. Acreditando que apesar da importância de se falar das violências sofridas, avançamos muito quando demonstramos que tais espaços vão além de territórios oprimidos, sendo eles capazes de produzir suas próprias formas de existências em contraponto à violência colonial.

Referências

AVIMAJE, Gayaku Regina de. Tradições do candomblé Jeje são preservadas no 'Ninho da serpente'. [Entrevista concedida a] Paula Autran. **O**

globo, Rio de Janeiro, 26 jan. 2014. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/tradicoes-do-candomble-jeje-sao-preservadas-no-ninho-da-serpente-11405928>. Acesso em: 20 mar. 2022.

BOBERG, J. L. **O Evangelho de Maria Madalena**. Capivari: Editora EME, 2018.

CASTILLO, L. E. O terreiro do Gantois: redes sociais e etnografia histórica no século XIX. **Revista de História**, [S. l.], n. 176, p. 01-57, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/118842>. Acesso em: 08 abr. 2022.

MOURA, C. **O negro: de bom escravo a mau cidadão?** Rio de Janeiro: Conquista, 1977.

HEGEL, F. **Filosofia da História**. Tradução Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

FLOR DO NASCIMENTO, W. O fenômeno do Racismo Religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. **Revista Eixo**, Brasília - DF, v. 6, n. 2, p. 51-56, 2017.

HOOKS, B. **The Will To Change: Men, Masculinity, and Love**. New York: Atria Books, 2004.

MARIANO, R. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MBEMBE, A. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. São Paulo: N- 1 edições, 2018.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

NOGUEIRA, S. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro, 2020.

PARÉS, L. N. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. 3. ed. rev. amp. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.

- PRADO JR., C. **Formação do Brasil Contemporâneo**. Colônia. 6. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.
- ROCHA, C. “Deus Mata” O Processo Histórico de Violência e Demonização das Religiões Afro-brasileiras. **Revista Mistérios de Orunmilá**, Rio de Janeiro, n. 10, p. 18-19, nov. 2017.
- SANT’ANNA, M. **Escravidão no Brasil: os terreiros de candomblé e a resistência cultural dos povos negros**. IPHAN, s/d. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/temp/Escravidao_no_Brasil.pdf. Acesso em: 27 fev. 2022.
- SANTOS, A. B. dos. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.
- SANTOS, Cláudio de Jesus. **Não chuta que é macumba: a patrimonialização do Ilê Axé Opô Afonjá e a sua contribuição no fortalecimento de uma identidade afro-religiosa no Brasil**. 2019. 109 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE, 2019. Disponível em: <https://ri.ufs.br/handle/riufs/12260>. Acesso em: 08 abr. 2022.
- SANTOS, I. dos. **1955 - Marchar não é caminhar: interfaces políticas e sociais das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro**. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.
- SERRA, O. J. T. **Ilê Axé Iyá Nassô Oká/Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho** - Laudo Antropológico de autoria do professor doutor Ordep José Trindade Serra da Universidade Federal da Bahia. 2008. Disponível em: <http://ordep Serra.files.wordpress.com/2008/09/laudo-casa-branca.pdf>. Acesso em: 08 abr. 2022.

SILVA, V. G. da. **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. Ilustração Olavo Cavalcanti. 5. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SODRÉ, M. **O Terreiro e a Cidade**: a forma social negro brasileira. 3. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.