

## **CENTRO DE MANIFESTAÇÕES MEDIÚNICAS OSHALUFÃ: COMO SER “AFRICANO” SEM SER “PURO”?<sup>i</sup>**

*Lucielma Lobato Silva*

**RESUMO:** O presente artigo tem o objetivo de entender a configuração de um espaço sagrado que não busca a “africanização”, isto é, a pureza de culto. A lei 10.639/2003 ao tornar obrigatório, via o ensino formal, o reconhecimento da importância dos negros e seus descendentes, tem provocado uma espécie de “retorno à etnia africana” que, no plano religioso, para muitos sacerdotes e adeptos, se expressa no esforço de se processar exclusivamente no Candomblé Ketu, rito Nagô. Não obstante, o Centro de Manifestações Mediúnicas Oshalufã, no município de Abaetetuba-PA localizado na mesorregião do nordeste paraense, onde é o recorte espacial da pesquisa, apesar de se auto definir como “afro” é um espaço religioso que pratica simultaneamente o Candomblé Ketu, a tradição Mina Nagô, além de utilizar elementos da Umbanda, o que leva o artigo a constatar que a “africanização” do culto não implica, necessariamente, num retorno às “origens africanas”, mas pode sim, existir a partir de novas fusões e arranjos de velhas matrizes religiosas. Para tanto a lançarei mão da metodologia etnográfica para a realização da pesquisa.

**PALAVRAS-CHAVES:** Lei 10.639/2003; Religiões de Matriz Africana e Religiões afro-brasileira no Pará; Africanização Religiosa; Sincretismo.

1542

### **INTRODUÇÃO**

O Brasil Colônia, Império e República tiveram, historicamente, no aspecto legal, uma postura ativa e permissiva diante da discriminação e do racismo que atinge a população afrodescendente brasileira até hoje em todas as áreas de vida ligada a este personagem (MUNANGA, 2004). Schwartz (1993) observava que o negro no Brasil Colônia, no Brasil Império, e no início da República era registrado como exemplo de fracasso.

“(…) o país passava de objeto para sujeito das explicações, ao mesmo tempo em que se faziam das diferenças sociais variações raciais. Os Negros, escravos, africanos se tornaram “classes perigosas” e viraram “objetos de ciencia” pela ciência se definia a diferença e a inferioridade” (SCHWARTZ, 1993).

Nessa mesma linha de análise Skidmore (1974) menciona a desqualificação e a própria desvalorização que a população negra carregou e carrega desde o Brasil Colônia, estendendo-se do surgimento da República brasileira aos dias atuais, na qualidade de sujeito ausente a qualquer processo de modernização, afirmando:

Os negros brasileiros não cabiam na modernização republicana. Inspirada pelas teorias raciais "científicas" europeia e norte-americana, a elite branca

dominante via a população negra como uma desgraça ao caráter nacional brasileiro (SKIDMORE, 1974: 29).

Essa foi a razão ideológica que transformou o negro e seus descendentes em atores sempre subservientes à classe branca dominante, a qual o expurgou de todas as esferas que compõem a sociedade brasileira, como a educação, o trabalho, o lazer, e a própria religião afro-brasileira, que até os dias de hoje é carregada de preconceitos e simbolismos negativos, vista pela sociedade como religião subalterna ou “coisa de preto”<sup>ii</sup>.

Nos dias atuais, o governo federal brasileiro, a partir da promulgação da Lei 10.639/2003 propôs transformações sociais, reconhecendo as disparidades entre brancos e negros em nossa sociedade<sup>iii</sup> e a necessidade de se intervir de forma positiva, assumindo o compromisso de eliminar as desigualdades raciais, dando importantes passos rumo à afirmação dos direitos humanos básicos e fundamentais para a população negra ou para seus descendentes (BRASIL, 2004; BRASIL, 2009).

Sendo assim, a proposta da referida Lei é valorizar a cultura negra e de seus descendentes em todos os planos da sociedade, a fim de proporcionar vida digna a estes sujeitos que muito contribuíram para a formação da sociedade brasileira e que, infelizmente, não foram devidamente reconhecidos. Esse propósito se torna concreto a partir do conhecimento da história, da cultura, ou das vivências do povo negro e de seus descendentes neste país.

1543

## **1 CULTURA AFRO-RELIGIOSA NO BRASIL**

Atualmente, as religiões afro-brasileiras são múltiplas e diferenciadas, pois de início elas se organizaram no Brasil seguindo grupos étnicos de diferentes procedências. Esses, por sua vez, devido a uma série de situações sociais, foram se amalgamando entre si e com outras tradições religiosas<sup>iv</sup>.

Como consequência, o quadro das chamadas religiões afro-brasileiras é bastante complexo, pois elas, com maior ou menor intensidade, extrapolaram a categoria das religiões étnicas e se tornaram universais. Ao mesmo tempo, recriaram-se em solo brasileiro gerando cultos mistos, como o Xangô (PE) e o Toré (AL), que hoje convivem com os cultos mais tradicionais, tais como o Candomblé na Bahia, o Tambor de Mina no Maranhão e no Pará, o Batuque no Rio Grande do Sul, a Macumba e a Umbanda no Rio de Janeiro.

A **Umbanda**, atualmente reconhecida como uma religião nacional formou-se nas primeiras décadas do século XX no Rio de Janeiro, a partir do desenvolvimento de certas

tradições afro-religiosas, sob influência do espiritismo Kardecista vindo da Europa, entre outras influências. As fontes afro-brasileiras da Umbanda foram, sobretudo, práticas bantanas nas quais o termo já aparecia por meio dos bantos. A umbanda preservou um sistema aberto à incorporação, de influências locais, como o culto aos caboclos (espíritos ameríndios), aos santos católicos e a outras entidades de origem popular brasileira (SILVA, 2007; BROWN, 1987).

De acordo com Prandi (1990), a Umbanda se consolidou a partir da presença das entidades ligadas ao transe mediúnico, voltando-se mais para a cura, limpeza, aconselhamento dos fiéis e clientes, aproximando-se de outro ideal Kardecista: o de comunicação com os mortos, a fim de estender ao mundo dos espíritos a doutrinação evangélica caridosa; e receber dos espíritos de luz a orientação para o desenvolvimento de virtudes na terra, como as curas do corpo e da alma, a evolução espiritual dos vivos e dos mortos. Para o mesmo autor “A umbanda é considerada a mais genuína religião brasileira de origem africana” (PRANDI, 1990).

É interessante constatar, a partir da pesquisadora Patrícia Birman (1983), que esta religião, ainda que brasileira, também está centrada na experiência religiosa do transe com possessão e obedecendo a mesma fórmula, “vários espíritos em uma única cabeça”, que caracteriza todas as modalidades do culto afro.

Quanto à religião **Mina Nagô** do Pará, é difícil precisar o início histórico exato dessa religião em terras paraenses, mesmo considerando-se as fontes históricas e as reconstruções etnológicas, conforme analisa Vergolino (2000). Todavia, para Seth e Ruth Leacock (1972), essa tradição na época chamada de batuque, teria sido introduzida em Belém durante o apogeu do ciclo da borracha por uma maranhense chamada de Mãe Doca<sup>v</sup>.

O Estado do Pará possui uma tradição afro-religiosa denominada de Mina-Nagô, resultado da interação das matrizes culturais religiosas do jeje, do nagô e dessas com a pajelança<sup>vi</sup>. Seth e Ruth Leacock (1972)<sup>viii</sup> observavam que a tradição afro-paraense ainda que cultuasse orixás não se confundia com o Candomblé, como também não era uma versão "diluída" e nem uma cópia imperfeita daquele culto e sim um sistema religioso coerente e independente.

Ela foi registrada primeiramente como Babassuê pela Missão Folclórica de 1988 de Mário de Andrade (ALVARENGA, 1938); em seguida foi denominada de Batuque pelos estudiosos Seth e Ruth Leacock (1972), e por Vergolino e Silva (1976); e finalmente como Mina Nagô por Yoshiaki Furuija (1986) e Vergolino (1987; 1988).

Compõe o panteão do culto dos **orixás nagô**, a exemplo de Exu, Ogum, Oxossi, Obaluaiê, Oxum, Iansã, Iemanjá, Xangô, Oxalá; cultua-se também **voduns jêje** que podem corresponder aos orixás nagôs (VERGOLINO, 2003, p. 22).

Tanto os “orixás” quanto os “voduns” representam as forças da natureza<sup>viii</sup>. São eles, entidades máximas no que tange a hierarquia do panteão, mas além deles, fazem parte também do panteão os “nobres gentis nagôs” ou “senhores de toalha” geralmente nomes ligados à nobreza política europeia, principalmente de países cristãos. Esses personagens, de alguma forma possuem relação com o processo de expansão marítima e com a colonização do Brasil, são personagens hierarquicamente importantes, muitas vezes referidos como “os brancos” e que tematizam, cada um ao seu modo, valores como o cristianismo, lusitanismo, hierarquia, nobreza<sup>ix</sup> (CAMPELO E LUCA, 2007, p. 15-16).

Uma segunda linha de encantados denominada de Caboclos é composta por espíritos de índios. Na Mina Nagô paraense, do mesmo modo que na Mina Maranhense, os caboclos têm nacionalidade, pois além de brasileiros<sup>x</sup> podem ser turcos, franceses, africanos ou paraguaios. Alguns casos também absorveram a imagem de “exu e de pomba-gira” advindas da Umbanda. Um corpo de entidades que representam o povo da rua, formados por prostitutas, ladrões, ciganas, malandros que são devidamente representados (CAMPELO E LUCA, 2007).

No tocante ao **Candomblé**, possui ramificações de Angola, Ketu, entre outros. A palavra candomblé deriva do tronco linguístico banto, mas atualmente agrega três nações como Iorubá, Daomeano e Banto. Essencialmente brasileira essa manifestação religiosa não tem documento certo de quando surgiu no Brasil, porém o primeiro registro de sua presença foi rabiscado pela Inquisição em 1680.

Silva (2007), menciona que à organização dos terreiros de candomblé, são genericamente, conhecidos como “terreiros”, “roças” ou “casas de santo”. Esses espaços são vistos como lócus de axé, força vital que pode ser conservada, manuseada e transmitida. O candomblé, segundo este mesmo autor, segue modelos de ritos chamados de “nação” em uma alusão ao grupo étnico nos reinos africanos que deram origem a esta religião no Brasil. Os sudaneses foram o grupo dominante no Brasil do século XIX, época em que as condições urbanas e sociais se fundaram sob perseguições aos cultos. Devido a esta e a outras condições, a estrutura do candomblé resultou em dois modelos de cultos o Jeje-nagô (jeje-fon e jeje-marin) e os nagôs (Keto, ijexá, etc)<sup>xi</sup>. Os candomblés de rito keto cultuam e prevalecem os cultos aos orixás (iorubas).

O segmento “ketu” enfatiza um conjunto de tradições oriundas dos povos iorubás, que acabou por predominar sobre as demais tradições (“angola”, “congo”, “jeje” e “ijexa”). Estas tradições mantêm a ênfase no panteão básico de 16 Orixás, alguns com outros nomes ou “qualidades” além do nome principal; na música ritual cantada em iorubá arcaico, no toque dos atabaques com baquetas (chamadas de aguidavi); na expressão corporal e processos específicos na liturgia de iniciação (a raspagem total dos cabelos, as marcas tribais chamadas de “curas” e o processo de confecção dos “assentamentos” dos “Orixás”). As danças também procuram manter uma especificidade no que diz respeito à expressão corporal e os atabaques são tocados com as mãos (SILVA, 2007).

## **2 CENTRO DE MANIFESTAÇÕES MEDIÚNICAS OSHALUFÃ: UM ESPAÇO DE CONVERGÊNCIA DESSAS TRADIÇÕES RELIGIOSAS**

O Centro de Manifestações Mediúnicas Oshalufã foi fundado em 1990, primeiramente com o nome de Seara de Umbanda Toiá Jarina, tornando-se Centro em 2004<sup>xii</sup>. Este espaço sagrado funciona nas dependências do Centro Escolar “Caminheiro do Bem”, que é uma instituição escolar de propriedade do gestor e sacerdote Daniel Sena Lopes. A estrutura física do mesmo se constitui em alvenaria, com lajotas na cor branca, forrado e gradeado. O centro apresenta de tambores, assentamentos religiosos, canzoá de caboclos, mesa de jogo, cruzeiro das almas e uma seleta reserva de ervas usadas nos rituais.

O centro é liderado por um sacerdote de fenótipo branco com sólida formação profissional<sup>xiii</sup>, procedente de família evangélica. A partir dos 12 anos de idade precisou de um tratamento mediúnico na Umbanda, momento no qual teve consciência de sua missão religiosa e permaneceu por mais de uma década. Depois de alguns anos sentiu outra necessidade, agora, de assumir sua “missão espiritual”, o que lhe levou a buscar ajuda no segmento Mina do Pará, exigência esta de suas entidades-chefe: a cabocla Jarina e o caboclo Rompe Mato para que houvesse um desenvolvimento de incorporação (transe) com ritual de tambor. Mais adiante surge uma nova cobrança, neste momento, por parte de seus orixás de cabeça que o impulsionaram para o início do “culto aos orixás” através da feitura no Candomblé Ketu, tendo como orixás Oshalufã e Yemonjá.

Atualmente, sua formação religiosa pode assim ser resumida<sup>xiv</sup>: iniciado primeiramente no culto aos orixás no Candomblé Ketu, em seguida foi desenvolvido na religião Mina Nagô, tradição afro-paraense, para o recebimento de caboclos. Essa trajetória religiosa o elevou a categoria de sacerdote, assim, tornando-se mais tarde vice-presidente do conselho religioso da FEUCABEP<sup>xv</sup>.

Essa trajetória dentro dos três segmentos afro-brasileiros compõe a sua formação sacerdotal. Interessante observar que segundo o sacerdote, sua formação acadêmica lhe possibilitou perceber a necessidade de manter a prática do culto a cada um destes segmentos dentro de um mesmo espaço físico afro-religioso.

A presença destes segmentos afro-religiosos pode ser constatada dentro do Centro através dos elementos cultuados e dos atendimentos oferecidos aos frequentadores do mesmo. A seguir expressam-se alguns desses elementos.

## 2.1 A UMBANDA NO CENTRO: Origem, Espaço e Ritos

O sacerdote realizou seu batismo e cruzamento na referida religião com a sua saudosa mãe de santo umbandista Julieta dos Santos Carvalho, popularmente conhecida e respeitada no município de Abaetetuba como “mãe Giloca”, e frequentou sua casa por mais de uma década. Essa iniciação foi um compromisso assumido dentro da religião na condição de médium praticante, cumpridor dos preceitos e rituais mediúnicos, a qual lhe proporcionou por meio da Federação Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros no Estado do Pará (FEUCABEP) e da Associação das Religiões Afro da Região das Ilhas (ARARI), no ano de 1990, seu primeiro alvará de funcionamento. Isso lhe oportunizou fundar a Seara de Umbanda Toya Jarina e, conseqüentemente, a ganhar sua liberação, que o deixava apto a exercer suas atividades religiosas na umbanda.

A partir da constituição do seu espaço sagrado, pode-se observar os elementos cultuados no Centro de Manifestações Mediúnicas Oshalufã, que justificam a presença do culto umbandístico na casa como o Cruzeiro das Almas, o Ponto dos Pretos Velhos e a realização de sessão de passes mediúnicos com clientes e filhos da casa, assim como a incorporação de entidades idosas “os pretos velhos”.

Para o sacerdote Daniel Sena Lopes, em seu centro:

O que vai determinar a invocação de um dos três segmentos afro-religiosos cultuados na casa será a condição identificada no consulente cliente. Pessoa esta que chega ao centro em busca de esclarecimento ou ajuda espiritual na solução de um problema na maioria de ordem espiritual ou que a situação espiritual está interferindo na vida material como relacionamento amoroso, problema de emprego, problema conjugal e tantos outros. O segmento umbanda vai se caracterizar a partir da realização do passe mediúnico e do aconselhamento do sacerdote com o cliente<sup>xvi</sup>.

Os elementos umbandísticos também podem ser vistos por meio da própria arquitetura do centro, onde na parte alta fica localizada uma capela, reforçando a presença do sincretismo nos cultos afro-religiosos, e em especial neste espaço sagrado. Essa capela

presente no terreiro é o local onde estão as principais imagens católicas sincretizadas com as entidades da religião afro. O ponto dedicado às almas (Cruzeiro das Almas) simboliza para a casa o encontro com os ancestrais.

Dessa forma, os locais sacralizados simbolizando o segmento da umbanda no Centro se justificam pela presença das entidades umbandísticas que vêm para contribuir com os visitantes, consulentes e filhos de santo da casa, segundo um dos filhos de santo se realiza pelo “Uso de fusões de ervas com essências, defumações, passes, aconselhamentos, também está presente o uso de maracás, penachos, cachimbos, cuités, café e água de peji”.<sup>xvii</sup>

### 3.2 A MINA DO PARÁ: Iniciação e Culto aos Caboclos

A tradição afro-paraense denominada de Mina Nagô é uma composição “híbrida” de identidades “múltiplas por dentro”, pois cultua orixás, voduns, encantados, caboclos e exus se aproximando de outras religiões afro como o Candomblé e o Tambor de Mina, por outro lado é uma religião afro original legitimada nas terras paraenses (VERGOLINO, 2002).

De 1990 até 1997, o termo Seara era apropriado e utilizado, porém quando o sacerdote resolve se iniciar também na Mina Nagô a primeira nomenclatura se expande e toma uma dimensão maior sendo, portanto, denominado de Centro de Manifestações Mediúnicas Oshalufã objetivando expressar maior conhecimento religioso adquirido, o que proporcionou o ingresso de mais pessoas a serem iniciadas no terreiro. E igualmente simbolizando um local que se manifesta mais de um segmento afro-religioso.

Nesse âmbito, o sacerdote religioso Daniel Sena Lopes passou por um processo de iniciação por um período de sete anos iniciado em 2004 e concluído em 2010 com a transmissão de cargo de pleno sacerdote no Mina do Pará, o que foi concedido pela yalorixá Maria Emília Miranda da Cruz, de quem recebeu o conhecimento necessário para o desenvolvimento de suas entidades e de seus filhos.

Essa iniciação nesta nova religião foi motivada, segundo Daniel Sena Lopes, pela:

Necessidade de garantir a continuidade de tratamentos espirituais de pessoas procedentes da Mina Nagô do Pará que desejaram dar continuidade no seu desenvolvimento mediúnico em nosso centro. Atribuímos a esse impulso uma das exigências por parte da entidade chefe da minha croa – cabeça – a cabocla Toia Jarina e do caboclo Rompe Mato que precisavam ser firmadas para garantir a sua presença na casa. Esses caboclos possuem uma grande popularidade dentro da Mina Nagô do Pará<sup>xviii</sup>.

Desde então, a casa passou a ter filhos de santo que vêm cumprindo o ritual iniciático correspondente ao segmento Mina Nagô com a finalidade firmar as entidades no médium, assim como atender a um maior contingente de pessoas, tanto filhos de santo quanto clientes, o que exige muito mais preparo.

Os elementos sacralizados relativos ao culto da Mina do Pará estão representados fisicamente e se mostram principalmente no salão de ritual, como os tambores consagrados, que têm a função de “*suplicar a presença das entidades e quanto mais intensas as batidas maior a energia e sincronia com as entidades*”<sup>xxix</sup> no “indá da casa” que também é um elemento de Mina e que tem a função de armazenar o axé; além dele temos o “canzoá de caboclos”<sup>xxx</sup> das doutrinas cantadas durante o ritual público e a presença de rosários com suas simbologias (cores).

No Centro de Manifestações Mediúnicas Oshalufã, as entidades Toya Jarina e Rompe Mato, são os dois caboclos de linhagem da Mina do Pará que chefiam a casa. Essas entidades são de fundamental importância para o centro. Além disso, seus assentamentos são colocados no quarto sagrado - o Peji<sup>xxi</sup> - que neste terreiro funciona como espaço sagrado – Canzoá = casa de caboclos.

1549

### 3.3 O CANDOMBLÉ KETU: Iniciação e culto aos Orixás

O processo iniciático do sacerdote Daniel Sena Lopes no candomblé de ketu fecha um ciclo de conhecimentos afro-religiosos, possibilitando-lhe o título máximo sacerdotal dentro das religiões de matriz africana – o de babalorixá. Ciclo este que permite ao sacerdote transitar plenamente dentro dos três segmentos afro-religiosos.

O sacerdote foi iniciado em Fortaleza – Ceará no Ilé Oya Obirin Gbadagã, pelo babalorixá Brenio Oliveira da Costa – Brenio Ti Oyá (Oyá Delejan), no segmento – candomblé Ketu. Recebendo o nome religioso africano – Orunko Babá Aladaió<sup>xxii</sup>. Essa feitura de santo no candomblé é justificada assim pelo sacerdote:

O processo de iniciação nos três segmentos, em especial no candomblé, para mim, é importante por atribuir titularidade que garante ao sacerdote um conhecimento adquirido<sup>xxiii</sup>.

Quanto à presença do culto aos orixás que afirma a presença do candomblé de Ketu podemos constatar no centro através de assentamentos dos orixás iorubá como, Ogun, Yansã, Yemonjá (Imagem)<sup>xxiv</sup>, Oshalufã e outros, porém este último é “dono da casa” e, portanto, chefe de cabeça do sacerdote e seu assentamento, local de realização de oferendas.

A consulta aos orixás é realizada através do jogo de búzios, pela produção de “ebós”, de limpeza corporal e abertura de caminhos, tudo isso é realizado pelo desenvolvimento mediúnico concedido pelos orixás iorubás que ratificam a existência do Candomblé.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A atual efervescência da política cultural de “reafricanização” surgida nos rastros da Lei nº10639 de 09 de janeiro de 2003, com seu propósito de recuperação de um patrimônio histórico e agora motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público, torna-se importante ao fazer com que a etnia e a cultura negra tenham espaço especial na ideologia brasileira que desde os primórdios tem visto o negro e tudo o que foi construído por ele como um fator de atraso.

Mas tudo indica que ainda não existe um consenso em se tratando de entendimento do que seja “reafricanização”<sup>xxv</sup>. Discussões sobre cotas, preconceito racial, racismo às avessas, intolerância, foram questões que evidenciaram ser esse ainda um campo polêmico.

No plano religioso, as posturas mais recorrentes estabeleceram uma relação muito próxima da “reafricanização” e “dissincretização”; em outros momentos em “reafricanização” e “candombleização”; um debate acirrado que nos instigou a escolher o “Centro de Manifestações Mediúnicas Oshalufã” como objeto de análise. Isso por que a casa já era familiar para nós<sup>xxvi</sup>, pois seus princípios norteadores e estruturantes não passam por essas dicotomias excludentes. Ao contrário, ao funcionar como já foi descrito, incluindo os princípios rituais e doutrinários de três vertentes religiosas africanas o Centro era e é um exemplo do Candomblé Ketu sendo, ao mesmo tempo, Umbanda e Mina-Nagô, o que lhe confere uma identidade “múltipla por dentro” (FERNANDES, 1988).

Assim, vejamos: o “Centro de Manifestações Mediúnicas Oshalufã” segue uma tradição do Candomblé Ketu, mas não se trata de uma “roça” – isto é, um terreiro localizado e edificado em um território do tipo sítio ou roça; ele existe como um “Centro” que não se confunde e se reduz a um “Centro Espírita”, porque na prática também funciona como um “Terreiro” de tradição Mina Nagô. E a despeito das raízes do “Centro de Manifestações Mediúnicas Oshalufã” estarem fincadas no Candomblé Ketu, filhos (as) da casa não “cortam língua” e nem se auto-referenciam por suas “dijinas”, isto é, pelo nome conhecido do/no santo.

Considerando que suas raízes também se encontram na Mina Nagô e na Umbanda, duas vertentes afro-religiosas muito influenciadas pelo catolicismo, não se pode apontar no “Centro de Manifestações Mediúnicas Oshalufã” a prática de um sincretismo afro-católico do tipo mistura ou fusão (FERRETTI, 1995), e tal como foi descrito por Vergolino-Henry (1987)

ao analisar a vivência da Semana Santa nos terreiros de Belém. Mas, considerando que esse tempo litúrgico cristão católico repercute de alguma forma no Centro em questão, do mesmo modo que Vergolino-Henry (1987), diríamos que a relação entre as tradições africanas e cristãs-católicas no Centro também não se reduzem a uma simples máscara, herança de um passado histórico.

Todavia, se no plano doutrinário ritualístico o “Centro de Manifestações Mediúnicas Oshalufã” se estruturou e funciona nas fronteiras de três vertentes de religião de matriz africana, no plano político a ideologia de sua liderança é, sem dúvida, africana enquanto se trata do debate sobre a intolerância religiosa e da defesa das “religiões negras”<sup>xxvii</sup>. Nesse sentido, o que poderíamos entender pela “reafricanização” ou a tentativa de “reafricanizar” a religião no atual contexto pós a Lei 10.639/03?

Pensamos que uma resposta pode nos ser dada pelo antropólogo Reginaldo Prandi no seu artigo “Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização” (2006) quando coloca:

Mas africanizar não significa nem ser negro nem desejar sê-lo muito menos viver como os africanos. Lembremo-nos da grande parcela de seguidores do candomblé formada por adeptos brancos.

Africanizar significa também a intelectualização, o acesso de uma literatura sagrada contendo os poemas oculares de Ifá, a reorganização do culto conforme os modelos ou com os elementos trazidos da África contemporânea; implica o aparecimento do sacerdote na sociedade metropolitana como alguém capaz de superar uma identidade como a do baiano pobre, ignorante e preconceituosamente discriminado.

Cada um a partir da África e fora do circuito dominante do candomblé baiano reconstrói seu terreiro selecionando os aspectos que lhe pareçam mais convenientes ou interessantes. Nesse sentido africanizar também é bricolagem, também é invenção de tradições. Não é à volta ao original primitivo, mas a ampliação do espectro de possibilidades religiosas para uma sociedade moderna, em que a religião é também serviço e, como serviço, se apresenta no mercado religioso, de múltiplas ofertas, como dotada de originalidade, competência e eficiência (PRANDI, 2006: 106-107).

Em outras palavras, não é necessário ser “puro” para ser politicamente coerente<sup>xxviii</sup>.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ALVARENGA, Oneyda. Babassuê: registro de folclore brasileiro. São Paulo: Biblioteca Municipal, 1950.

BIRMAN, Patrícia. O que é Umbanda. São Paulo: Editora Brasiliense Coleção Primeiros Passos nº09, 1983.

BRASIL, MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Outubro, 2004.

BRASIL, Ministério da Educação/SECAD. Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e africana. Junho, 2009.

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: Umbanda & política. Cadernos do ISER, 18. Rio de Janeiro, ISER e Marco Zero, 1987.

CAMPELO, Marilu. Candomblé no Pará ainda é original. Revista Beira Rio, nº 16. Universidade Federal do Pará, 2009. Disponível em [www.ufpa.br/beiradorio](http://www.ufpa.br/beiradorio). Acesso em 04/03/2009.

COELHO, Wilma de Nazaré Baía. A Cor Ausente: um estudo sobre a presença do negro na formação de professores – Pará 1970-1989. 2ª ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2009.

FERRETTI, Sérgio. Repensando o sincretismo. São Paulo: Edusp, 1995.

FERNANDES, Rubem César. “Aparecida rainha, senhora e mãe sarava”. In. Brasil e EUA, religião e identidade nacional. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1977.

LEACOCK, Seth e Ruth. Spirits of the Deep. A Study of an Afro-Brazilian Cult, New York, the American Museum of Natural History, 1972.

MUNANGA, Kabengele. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Identidade Nacional versus Identidade Negra. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2004.

PRANDI, Reginaldo. Modernidade com feitiçaria: Candomblé e umbanda no Brasil do Século XX. Tempo Social; Rev. Social. USP, S. Paulo, VOLUME 1(1), 1990.

\_\_\_\_\_. Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: Sincretismo, Branqueamento, Africanização. In: Faces da tradição afro-brasileira: Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida. Org. Carlos e Jeferson Bacelar. 2ª Edição. Bahia: Editora Pallas, 2006.

SCHWARCZ, Lília Moritz. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Vagner Gonçalves da. A criação da umbanda. História Viva, Grandes Religiões, Cultos Afro, p. 34 - 39, 01 ago. 2007.

\_\_\_\_\_. Terreiros de candomblé. História Viva, Grandes Religiões, Cultos Afros, São Paulo, p. 28 - 33, 01 ago. 2007.

SKIDMORE, Thomas E. Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

VERGOLINO E SILVA. Anaíza. A semana santa nos terreiros: um estudo do sincretismo religioso em Belém do Pará. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, 14(3), 1987.

\_\_\_\_\_. O tambor das flores: Uma análise da federação espírita, umbandista e dos cultos Afro-brasileiro no Pará. Dissertação de Mestrado. São Paulo: UNICAMP, 1976.

Os cultos Afro no Pará. In: *Coleção Contando a história do Pará: Diálogos entre história e antropologia*, vol. III. Belém: E. Motion, 2002.

\_\_\_\_\_. A música e o Pará. “Ponto de santo”. Encarte. Secretaria de Cultura do Estado do Pará. Vol. 8. Belém, 2004.

\_\_\_\_\_ e FIGUEIREDO, Napoleão. A presença africana na Amazônia Colonial: uma notícia histórica. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

\_\_\_\_\_ & BRASIL, Mário Lima. A música de cultos afro-brasileiro na Amazônia. A música e o Pará. Vol. 7. Belém: SECULT, 2002.

<sup>i</sup> Este trabalho foi fruto de nossa monografia de Especialização produzida por mim e pelo pesquisador Leonardo Margalho, mas que aqui está apresentada com certas modificações.

<sup>ii</sup> Essas afirmações de desqualificação e desvalorização do negro e de suas tradições tornam-se largamente presentes a partir do século XIX. No Brasil iniciou pela medicina por meio de Nina Rodrigues e Oswaldo Cruz, na literatura por Machado de Assis, e tantos outros que beberam as teorias racistas europeias, estas baseadas em Darwin e Spencer que afirmavam a existência de raças superiores e inferiores, e nesse sentido ao negro cabia a segunda opção.

<sup>iii</sup> Esse reconhecimento da disparidade existente entre brancos e negros foi importante para se realizar as políticas de ação afirmativas e reparatórias, como as cotas para negros nas universidades públicas e tombamentos de patrimônios públicos, como de diversas casas de santo que recebem financiamentos econômicos. Já, na década de 30, foi escrita a belíssima obra de Gilberto Freyre a “Casa Grande e Senzala” que descreveu a harmonia entre as raças nos engenhos brasileiros, que mais tarde se distorceu, nas mãos de alguns autores que afirmavam que Gilberto Freyre mencionara a existência de uma “democracia racial”, porém Freyre em nenhum momento de sua obra afirmou a existência de uma democracia racial e sim a harmonia racial dentro dos engenhos. A democracia das raças nunca existiu no Brasil, mas esta falsa interpretação foi muito perniciosa, pois propiciou a formulação de um racismo flagrante e ao mesmo tempo velado (COELHO, 2009).

<sup>iv</sup> Como as tradições do Catolicismo e da Pajelança indígena.

<sup>v</sup> Observa-se que hoje essa mesma versão é assumida pelos “mineiros” paraenses, os quais conseguem inclusive precisar as datas (18 de março) em que Mãe Doca teria tocado o primeiro tambor em Belém.

<sup>vi</sup> Reginaldo Prandi; Patrícia R. Souza, “*Encantaria de Mina em São Paulo*”. In: *Encantaria Brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

<sup>vii</sup> Seth e Ruth Leacock, *Spirits of the Deep. A Study of an Afro-Brazilian Cult*, New York, the American Museum of Natural History. 1972.

<sup>viii</sup> Água, vento, sol, plantas, mantenedores do equilíbrio das relações do homem com o universo sagrado.

<sup>ix</sup> Entre esses se destacam o Rei Sebastião, D. José, D. Manuel, D. Luís, D. João, Marquês de Pombal; pessoas reais que cruzaram os limites da vida e passaram à condição de divindade. Além da realeza existem

algumas famílias que são cultuadas no panteão da Mina são como a família Real ou de Davice; família de Dambirá ou de Acossi Sakpatá, que cuida das doenças; família de Quevioçô (VERGOLINO, 2003, p. 22).

<sup>x</sup> Seres não inteiramente humanos como os botos (no Tambor de Mina são conhecidos como “Linha do Pará”), curupira e surrupiras, mães d’água.

<sup>xi</sup> Os candomblés nagôs, em especial os Ketus, se intitulam como sendo uma “nação pura”, levantando a ideia polemica de “superioridade nagô”, devido se considerarem os mais fiéis às origens africanas. Vale salientar que este é um dos objetos da descrição etnográfica deste artigo.

<sup>xii</sup> Segundo o sacerdote a denominação de Centro se refere a um local onde se manifesta diferentes entidades das três vertentes religiosas: Umbanda, Mina Nagô e Candomblé de Ketu.

<sup>xiii</sup> Que compreende uma Licenciatura e Bacharelado em Geografia (1997) e três Pós-graduações Lato Sensu, a saber: Especialização em Metodologia do Ensino (UFPA/1998); Especialização em Gestão Escolar (CESUPA/2005); Especialização em Gestão Empresarial (UNIVERSIDADE CORPORATIVA/2009).

<sup>xiv</sup> Informação concedida pelo sacerdote Daniel Sena Lopes, na mesa-redonda apresentada na XV Semana Acadêmica do CCSE/UEPA, no seminário sobre estudos afro-brasileiros.

<sup>xv</sup> Federação Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros de Belém do Pará.

<sup>xvi</sup> Entrevista com o Sacerdote Daniel Sena Lopes, no dia 13 de janeiro de 2011.

<sup>xvii</sup> Entrevista com Léo de Oxóssi, no dia 13 de janeiro de 2011.

<sup>xviii</sup> Entrevista com Sacerdote Daniel Sena Lopes, no dia 13 de janeiro de 2011.

<sup>xix</sup> Idem.

<sup>xx</sup> Casa dos caboclos.

<sup>xxi</sup> Deriva da linguagem Iorubá e significa quarto e altar sagrado destinados aos caboclos.

<sup>xxii</sup> Tendo como significado – o pai que cobre seu filho de honra e alegria.

<sup>xxiii</sup> Entrevista com Sacerdote Daniel Sena Lopes, no dia 13 de janeiro de 2011.

<sup>xxiv</sup> Esta imagem, segundo o sacerdote Daniel Sena Lopes, se refere ao assentamento de Ogun, Yansã, e Obaluê que estão protegidos pela mãe que cria: Yemonjá.

<sup>xxv</sup> Como observamos pelas diferentes posições acadêmicas ideológicas docentes e discentes ao longo dos vários módulos do Curso de Especialização em Educação para as Relações Étnico-Raciais que concluímos no momento.

<sup>xxvi</sup> Lucielma Lobato Silva já havia realizado diversas entrevistas para fins de conhecer a religião afro-paraense Mina Nagô, religião que foi objeto de pesquisa de sua monografia de conclusão de curso de graduação, enquanto que Leonardo Maciel Margalho faz parte da organização interna da mesma.

<sup>xxvii</sup> Como exemplo, ver o registro de sua participação em debates como a XIV Feira Pan-Amazônica do livro em 28/08/2010, bem como a XV semana acadêmica do CCSE/UEPA, no seminário sobre estudos afro-brasileiros.

<sup>xxviii</sup> Agradecemos profundamente à Professora Anaíza Vergolino que vem acompanhando nossa orientação desde o curso de graduação, os caminhos da percepção analítica contidas, sobretudo nessas considerações finais.