



Vó Cecília e o Centro Espírita São Sebastião: resistências, caminhos e criatividade em um terreiro de matriz bantu

*Vó Cecília and the ‘Centro Espírita São Sebastião’: resistance,
pathways and creativity at a bantu religious community*

■ Arthur Henrique Nogueira Almeida e Guaraci Maximiano dos Santos

Resumo

O Centro Espírita São Sebastião é uma comunidade de terreiro de matriz bantu, situada na cidade de Belo Horizonte, e que possui na trajetória de Cecília Félix dos Santos, a Vó Cecília, fundamental contribuição. À luz de uma pesquisa etnográfica, buscamos neste trabalho falar sobre os caminhos de Vó Cecília, uma liderança afro-religiosa, matriarca fundadora do CESS. Nosso objetivo é o de propor novas discussões em torno dessas comunidades afro-religiosas, apontando para seus agenciamentos, suas estratégias de resistência e seus movimentos criativos, os quais têm de lidar, historicamente, com as investidas e violências empregadas pelo projeto universalista que se pretende hegemônico: cristão, branco e patriarcal. Buscamos nos apoiar nas discussões e reflexões que versam sobre a questão do negro afro-brasileiro bem como da mulher negra, que como protagonistas neste contexto religioso bantu, situam-se às margens alvos de diversas formas de discriminação e violência, mas de onde buscam reexistir, através de agenciamentos criativos e expandir a sua ancestralidade.

Palavras-chave:

Comunidades de terreiro; Religiões de matriz africana; Bantu; Ancestralidade.

Abstract

The “Centro Espírita São Sebastião” is a ‘terreiro’ community located at Belo Horizonte city, that has as its main reference Cecília Felix dos Santos, matriarch and founder of CESS. We seek in this paper to make an approach on to Vó Cecília’s paths, parting from an ethnographic research. Our goal is to produce some new questions and propose reflections around these afro-religious communities, pointing to the different kinds of agencies, that includes resistance strategies and dynamic/creative movements. This afro-religious historically has to do deal with the violence and oppression from the ‘universalist project’: christian, white and patriarchal. So well, we sustain our approach among some decolonial e black-feminist authors who talk about the afro-diasporic experience, trying to discuss racism and gendered racism pointing to the trajectories of these afro-communities and its subjects, who are marginal, non-situated in the urban area, constantly suffering from the different fomrs of discrimination, but trying to re-exist and expand its own bantu ancestry.

Key-words

Terreiro communities; Afro-brazilian religious; Bantu; Ancestry.

Introdução

A partir de uma pesquisa etnográfica realizada no Centro Espírita São Sebastião (Inzo Tabaladê ria Nkosi¹), uma comunidade de terreiro de matriz bantu² situada na cidade de Belo Horizonte – Minas Gerais, buscamos neste trabalho tratar dos caminhos de Vó Cecília, matriarca fundadora do CESS, uma mulher negra afro-religiosa, que congregou ao longo de sua longa trajetória, cultos da Umbanda, do Reinado e do Candomblé de Angola em sua comunidade de terreiro. Vó Cecília também tem uma atuação para além do âmbito de sua comunidade, possuindo um amplo reconhecimento entre o povo de santo³ de Belo Horizonte de uma maneira geral, assim como entre as esferas públicas/culturais, tendo contribuído para o reconhecimento das religiões afro-brasileiras junto à sua comunidade, em distintos setores como na política e na academia, por exemplo.

Por meio de relatos de seu filho Guaraci Maximiano dos Santos, o Pai Guaraci, dirigente do CESS desde 2009, ano da “passagem” de Vó Cecília, pretendemos atentar para alguns eventos e acontecimentos considerados significativos dentro da trajetória de Cecília, que podem revelar seus movimentos, parcerias e, acima de tudo a força espiritual (nguzu)⁴ de sua ancestralidade, que a levaram a construir, ao longo do tempo, uma comunidade de terreiro. Baseada em princípios não-hegemônicos, como o acolhimento, o amparo social e afetivo, e os cuidados com o ‘outro’, que constituem alguns dos princípios de sua matriz étnico-religiosa bantu, Cecília e sua comunidade de terreiro (o CESS) utilizam-se de seus saberes tradicionais e se sustentam em sua ancestralidade, de matriz africana, em um meio social urbano onde estão à margem, sendo alvos históricos do racismo, da violência e intolerância religiosa.

Para tratarmos dos caminhos de Vó Cecília, uma mulher negra da periferia, afro-religiosa, nos propomos estar em consonância com a contribuição mais recente de algumas autoras do feminismo negro (como CRENSHAW, 2002; KILOMBA, 2010; RIBEIRO, 2017; GONZALES, 1984) e outros autores decoloniais e pós-coloniais (como MBEMBE, 2018; DOS SANTOS, 2015; FANON, 1957; NASCIMENTO, 1980), que podem nos ajudar a pensar sobre o não-lugar da mulher negra, que se encontra em zonas de intersecção entre os diferentes marcadores discriminatórios de classe, raça, gênero e pertença religiosa. Pensamos ser de notável importância falarmos sobre a agência dessas mulheres no contexto das religiões afro-brasileiras, principalmente se consideramos que essas são referenciadas e louvadas entre o povo de santo e suas famílias religiosas: como matriarcas, avós, rainhas, madrinhas, ancestrais dentro de sua linhagem espiritual, de suas tradições religiosas/culturais.

¹ Em língua kimbundu: “A casa de Tabaladê ria Nkosi”. Tabaladê ria Nkosi é a djina (nome espiritual iniciático no Candomblé de Angola) de Cecília Felix dos Santos.

² Essas comunidades de terreiro apresentam o culto a uma ancestralidade de matriz africana, de matriz étnico-linguística bantu, dos povos tradicionais das atuais regiões do Congo, Guiné-Bissau, Angola, Moçambique, dentre outras. De acordo com estudos dos autores africanistas (RAMOS, 1971), esses povos, assim como outros de distintas matrizes étnico-linguísticas africanas (como os iorubas, os haussas e etc.), foram trazidos ao Brasil durante o processo de diáspora africana, impulsionado pelo sistema escravista e se concentraram em distintas regiões da colônia. Os negros bantu predominaram nas regiões sudeste e nordeste, nesta última também predominam os iorubas, os quais não possuíam tamanha presença, em contrapartida, na região sul-sudeste.

³ O termo “povo de santo” é utilizado para se referir à comunidade afro-religiosa de uma maneira geral, mas particularmente usado para se referir aos terreiros de Candomblé, onde se louvam aos “santos”, ou seja aos *minkise* (dentro da matriz bantu, nação Angola) e *orixás* (dentro da matriz iorubana, nação nagô), que são ancestrais divinizados, fontes do saber e poder ancestral espiritual.

⁴ *Nguzu* é um termo em língua quimbundo (família linguística bantu), utilizado entre as comunidades de terreiro de matriz bantu, para se referir ao poder espiritual, à força vital e seus movimentos; análogo ao termo *axé*, este proveniente da matriz ioruba.

A trajetória de Cecília, assim como de outras lideranças religiosas de Belo Horizonte, pode ser abordada levando em conta a discriminação racialista/sexista e suas violências associadas que incidem sobre os cultos afro-brasileiros e seus integrantes, atentando assim para suas estratégias de resistência, suas parcerias e seus movimentos em prol da expansão de suas tradições religiosas, a partir de seus territórios marginais, mas que pretendem engendrar relações múltiplas entre distintos agentes, provenientes de diferentes esferas sociais. Neste sentido, como pudemos notar, essas formas de violência e conflitos se desdobram sob uma multiplicidade de maneiras, a depender do período histórico e seus agentes envolvidos, e podem ser notadas em suas respectivas especificidades, mas como fator contínuo, tanto nos tempos iniciais de fundação do CESS, com a perseguição policial exercida à época contra as “macumbas urbanas”, quanto em períodos mais recentes e mesmo atuais, com os recorrentes casos de intolerância religiosa contra os terreiros afro-brasileiros.

A presença dessas lideranças no contexto afro-religioso da região metropolitana de Belo Horizonte foi um dos fatores notados durante a nossa pesquisa de campo, que envolveu, para além da etnografia (realizada entre os anos de 2014 e 2018) entre a comunidade do CESS, momentos distintos e variados. Nossa pesquisa etnográfica envolveu, para além do trabalho de campo no espaço do terreiro do CESS, também outros momentos e eventos, como vários simpósios, seminários e encontros em que estavam presentes lideranças religiosas afro-brasileiras de matriz bantu da cidade de Belo Horizonte, e da região de Minas Gerais. Dentre esses eventos, podemos citar o seminário “Diálogos Contemporâneos: perspectivas territoriais, identitárias e culturais das Comunidades Tradicionais de Terreiro Bantu em Minas Gerais”, ocorrido em novembro de 2016. Durante este evento estavam presentes distintas lideranças e outros representantes religiosos, como Guaraci Maximiano dos Santos (Pai Guaraci, Tat’etu Yalmi ría Ndandalunda Kissimbi⁵) em diálogo com órgãos públicos como o IPHAN, o SUAS⁶, dentre outros.

Poderia muito bem citar outras mulheres reconhecidas por seus dons espirituais e sua sabedoria tradicional, tal como Mãe Rita (Oyassebelecyc – AUTOR, 2019), uma mãe de santo do Omolocô das Almas, da cidade de Contagem/MG, e outras, porém são tantas que não cabem em um só artigo. Cecília Felix dos Santos é Rainha Perpétua da Guarda de Moçambique Nossa Senhora do Rosário de Pompeia, guarda que ela próprio fundou, junto à comunidade do CESS. Vó Cecília também é mãe de santo feita no Candomblé de Angola, nos anos 1970, após várias décadas já atendendo e fazendo sessões com os guias espirituais da Umbanda. Assim como Cecília, essas outras mulheres apresentam trajetórias similares, em que fundam comunidades de terreiro seguindo tradições religiosas afro-brasileiras, sendo reconhecidas como grandes curadoras, de poder espiritual (axé, nguzu) notável, matriarcas, mães, avós, rainhas e/ou madrinhas.

Historicamente, as comunidades afro-brasileiras, como as de terreiro, sempre tiveram de resistir em um meio social/político que os segrega e os inferioriza, propondo, por outro lado, redes de sociabilidade contra-hegemônicas, baseadas no acolhimento e nas relações comunitárias. Acreditamos não ser suficiente um trabalho voltado apenas às denúncias e à explicitação das condições adversas e subalternas que enfrentam essas comunidades e seus sujeitos, sem levar em conta sua capacidade de agência, sua autonomia e criatividade. Para tanto, pretendo ressaltar a importância de uma abordagem voltada aos “modos de fazer e saber”

⁵ Este é o nome espiritual, a djina de pai de santo de Guaraci, que faz referência ao inkise Ndandalunda Kissimbi, ancestral mãe das águas doces, sincretizada, no Candomblé nagô, como Oxum.

⁶ Sistema Único de Assistência Social.

das religiões afro-brasileiras, para além das fronteiras imaginadas entre ritual x cotidiano (DOS ANJOS, 2006), entre política x cosmologia, dentre outras. Uma perspectiva assim situada pode vir a revelar aspectos que são percebidos como relevantes a essas matrizes religiosas, tal como o que Goldman (2005) chama de “flexibilidade estrutural” do Candomblé, e dos cultos afro-brasileiros de uma forma geral, com seus caminhos e encruzilhadas (BARBOSA NETO, 2012a; DOS ANJOS, 2006), onde as fronteiras são entrecruzadas, onde os saberes circulam e as identidades podem ser transpostas.

Ressaltamos a importância que possuem os estudos etnográficos para as pesquisas entre comunidades de terreiro, que nos possibilitam desvencilhar de certos labirintos conceituais com os quais podemos nos confrontar ao nos voltarmos a este contexto religioso, onde a “multiplicidade parece ser a própria tessitura da tradição” (GOLDMAN, 2005). Dessa forma, algumas abordagens antropológicas e sociológicas devem ser problematizadas e melhor trabalhadas, no intuito de buscar apreender a interdependência entre multiplicidade x ancestralidade no contexto afro-religioso bantu, à luz de um trabalho de campo que seja mais situado, e atentando para os caminhos e trajetórias das próprias comunidades de terreiro e seus agentes, com seus trânsitos, negociações, continuidades, alianças e rupturas.

Esses (não)lugares que ocupam as comunidades afro-brasileiras, como as quilombolas e os povos de terreiro, devem ser estudados de acordo com a dinâmica da sua vida comunitária, em seus agenciamentos internos e externos, levando em conta seus próprios discursos, com suas categorias identitárias e suas práticas, que se mostram multiplamente dispostas. Por estarem à “margem” (KILOMBA, 2010) essas comunidades, junto às suas lideranças religiosas, devem saber lidar com as desigualdades e seus conflitos, junto às formas de violência e discriminação em que estão envolvidas no meio urbano-social, adotando estratégias de resistência pautadas na congregação da multiplicidade, no culto à ancestralidade, bem como por meio de parcerias para com outros setores sociais, como forma de expandir e fortalecer sua matriz religiosa.

O Centro Espírita São Sebastião

Fundado no ano de 1933, o CESS é um dos terreiros mais antigos de Belo Horizonte, congregando cultos afro-brasileiros como o Candomblé de Angola, o Reinado e a Umbanda. De acordo com Pai Guaraci, essas três manifestações religiosas pertencem a uma mesma matriz étnico-cultural bantu. A história do CESS pode ser relacionada com a história urbana-social da cidade de Belo Horizonte, uma cidade planejada, ainda nos finais do século XIX, para ser uma capital moderna, um novo polo comercial e industrial brasileiro. O planejamento da cidade de Belo Horizonte foi pensado por uma elite de arquitetos, engenheiros e empresários, como Aarão Reis (MARQUES, 2015), tendo esses contribuído para o desenho da planta da nova capital mineira, com os seus limites circunscritos à Avenida do Contorno. Este planejamento pensou na concentração dos bairros das classes sociais dominantes, tais como o Funcionários, Savassi, dentre outros, no perímetro centro-sul da cidade, dentro dos limites da Avenida do Contorno e próximos ao polo comercial do hipercentro da cidade de Belo Horizonte. Desse modo, a prática da segregação social/racial foi pensada em consonância com a planta original de Belo Horizonte, onde as classes menos abastadas (os negros, trabalhadores rurais, dentre outros) passaram a habitar as “franjas” da cidade, para além dos limites da Avenida do Contorno, onde figuram os bairros mais ricos (MARQUES, 2015).

A crescente chegada de pessoas vindas da zona rural, em busca de trabalho de novas condições de vida na capital mineira, inscreveu mudanças significativas na conformação da malha urbana previamente planejada de Belo Horizonte, ultrapassando de maneira bastante expressiva os limites de sua planta original. Com a intensificação da urbanização, muitos dos bairros mais antigos viram-se pressionados pela densificação demográfica e da malha urbana. As comunidades de terreiro, como o CESS, tiveram de buscar seus próprios meios para manter seus territórios tradicionais, devido às pressões agenciadas pelo meio urbano/social segregador.

A expressão cultural africana, especialmente a religião, tem sido posta à margem da lei, mas só durante os tempos coloniais: mesmo nos dias presentes, as religiões de origem africana sofrem toda sorte de restrições, ofensas, perseguições e importunações.

A história do Brasil é uma versão concebida por brancos, para os brancos e pelos brancos, exatamente com toda sua estrutura econômica, sociocultural, política e militar tem sido usurpada na maioria da população para o benefício exclusivo de uma elite minoritária brancóide, presumidamente de origem europeia (NASCIMENTO, 1980, p.15).

Assim sendo, os mais pobres, por não possuírem espaço nas zona centro-sul da cidade, tiveram de construir seus bairros, em um primeiro momento (primeiras décadas do século XX), às margens da Avenida do Contorno, onde situam-se alguns dos bairros mais antigos como o Concórdia e o Sagrada Família, locais conhecidos pela grande concentração de comunidades de terreiro (MARQUES, 2015). Com a intensificação da urbanização e o exponencial crescimento populacional, as classes trabalhadoras tiveram de buscar zonas de habitação cada vez mais periféricas, cada vez mais distantes do epicentro de Belo Horizonte. Dado o grande crescimento populacional e urbano, Belo Horizonte muito ultrapassou os limites de sua planta original, o que fez com que as “franjas” da cidade, ou seja, as suas zonas marginais periféricas, fossem cada vez mais distanciadas dos limites da Avenida do Contorno e do epicentro da capital.

Assim como ocorreu em outros bairros como o Santa Efigênia e o Grajaú, por exemplo, onde estão localizadas algumas das conhecidas comunidades quilombolas urbanas e de terreiro, o bairro Sagrada Família sofreu com a expansão dessa malha urbana e com os seus processos adjacentes, principalmente a especulação imobiliária que ocorreu nesses bairros, os quais, a partir dos anos 1980, passaram a adquirir a atenção das classes dominantes, à medida que estão localizados mais próximos ao centro e às zonas comerciais empresariais de Belo Horizonte, uma vez que a cidade muito se expandiu, principalmente durante as décadas 1970 e 1980. A especulação imobiliária mais recente que ocorreu nesses bairros se deu de maneira impositiva, fazendo com que algumas de suas comunidades tradicionais, como o quilomblé do Manzo Ngunzo Kaiango, localizado no bairro Santa Efigênia (MARQUES, 2015), entrassem em processo de luta para o reconhecimento e proteção de seus territórios tradicionais, os quais estavam sendo diretamente ameaçados pela ação do mercado imobiliário.

Muitas comunidades de terreiro, como as já citadas, mas também como o próprio CESS, viram-se cada vez mais “pressionadas” pela malha urbana envolvente, tendo de agir para a sua resistência e em prol da asseguaração do direito a seus territórios tradicionais. A história do CESS, fundado por Cecília no ano de 1933, na região antes conhecida como Buraco Quente, na rua São Bento, também no bairro Sagrada Família, relaciona-se, assim como a história de outras

comunidades de terreiro da região, com a histórico de ocupação dessas áreas, com as mudanças ocorridas decorrentes do processo de expansão e intensificação da vida urbana. Nos anos mais recentes o bairro Sagrada Família também sofreu com a especulação imobiliária em seu território, à medida que esta área foi sendo valorizada, muito por conta da maior proximidade para com o centro de Belo Horizonte e zonas comerciais adjacentes, uma vez que as zonas periféricas foram “empurradas” para regiões mais afastadas.

Essas mudanças ocorridas no bairro Sagrada Família podem ser sentidas nos dias de hoje, de diversas maneiras. O CESS se encontra próximo a uma grande Avenida, a Cristiano Machado. Esta região, nas últimas décadas, acompanhou uma intensificação do comércio e serviços empresariais, como hipermercados, concessionárias de automóveis, shoppings comerciais, dentre outros. Além disso, na avenida Cristiano Machado estão muitas estações de ônibus intermunicipais, por ser rota principal para algumas cidades vizinhas a Belo Horizonte, como Santa Luzia, Sabará, Lagoa Santa e outras. Essas alterações também intensificaram o número populacional do Sagrada Família, que muito se elevou nas últimas décadas, sendo hoje o bairro mais populoso da cidade, de acordo com o Censo de 2010⁷.

Portanto, para compreender a conjuntura do CESS (tanto a atual quanto a dos tempos de Vó Cecília) em relação ao seu território e sua (não)presença na cidade de Belo Horizonte acreditamos ser importante trazer alguns apontamentos a respeito do espaço urbano e da história de ocupação e fundação das primeiras comunidades de terreiro, às margens da zona urbana de Belo Horizonte. Partindo do nosso estudo etnográfico localizado no CESS, buscamos também estar atentos aos contextos de outras comunidades de terreiro de Belo Horizonte, retratados em trabalhos etnográficos de outros autores, tal como o de Marques (2015), que apresentam contextos semelhantes à história do CESS, cujas trajetórias e caminhos de suas lideranças religiosas e representantes mais antigos se relacionam à trajetória de Vó Cecília e sua comunidade, tal como uma espécie de rede de cuidados e acolhimento afro-religioso bantu (NOGUEIRA ALMEIDA, 2019). A constituição das comunidades de terreiro em Belo Horizonte pode ser entendida, a partir de uma perspectiva mais ampla, como um movimento que surge nas margens, muitas vezes sob o protagonismo de mulheres negras, lideranças afro-religiosas em suas comunidades de terreiro.

Caminhos de Vó Cecília

Em relação à trajetória das mulheres negras, Crenshaw (2002) apresenta o seu conceito de *gendered racism* para se referir à zona interseccional em que se encontram as mulheres negras, alvos do racismo e da violência de gênero causada pelo sexismo machista. Como aponta essa autora, a interseccionalidade, enquanto conceito, pode ser bastante útil para se chegar às trajetórias das mulheres negras, que estão situadas em “entre-lugares”: zonas marginais, imperceptíveis aos olhos do “centro”, da cultura dominante. Mulheres como Vó Cecília, que são lideranças religiosas negras afro-brasileiras, demonstram formas de agência pautadas na multiplicidade, lançando mão de uma notável criatividade e habilidade para congregar e trabalhar de forma criativa, com as diferenças, como forma própria de resistência, assim como para fortalecer e expandir as suas tradições ancestrais, invisíveis aos olhos do centro (KILOMBA, 2010).

⁷ <https://bairrosdebelohorizonte.webnode.com.br/bairros/>.

Kilomba, seguindo Crenshaw (2002), aponta que o machismo e o racismo não incidem de uma maneira apenas cumulativa, somativa sobre as mulheres, como numa ideia de “dupla discriminação”; mas de maneira interseccional, criando situações múltiplas, em que os marcadores de discriminação se entrecruzam, e suscitam distintos contextos. A mulher negra, estando nesta espécie de encruzilhada entre esses marcadores (advindos dos estereótipos racistas e machistas), não pode possuir agência, sequer voz e meios de se representar, uma vez que, dentro do ordenamento moderno-urbano, sua posição não é notada, sua existência é ignorada e sua voz silenciada.

Pai Guaraci relembra de algumas situações de intolerância religiosa que este pôde notar quando ainda jovem. De acordo com ele, Vó Cecília era também muito conhecida por sua atuação pública, em prol do reconhecimento das religiões afro-brasileiras, tendo de lidar constantemente com a intolerância religiosa e outras formas de discriminação advindas do *gendered racism* (CRENSHAW, 2002.), partindo de distintos setores. Ao longo de sua trajetória, Pai Guaraci, filho de Vó Cecília, recorda alguns momentos em que Cecília e sua comunidade se engajam em parcerias e estratégias, como forma própria de resistir (“reexistir”) e afirmar a sua religiosidade e sua própria existência, enquanto liderança religiosa de uma comunidade de terreiro.

Kilomba (2010), ao discorrer sobre a Escrava Anastácia⁸, cultuada dentro de alguns segmentos da Umbanda como uma grande curandeira, busca falar sobre o silenciamento das mulheres negras, que se impõe de maneira violenta por parte dos colonizadores, além de demonstrar o controle impositivo sobre os seus corpos e sua subjetividade. A máscara que porta a escrava Anastácia demonstra como esses não-sujeitos foram torturados, de maneira a tolher seu corpo de uma manifestação livre. Esses corpos – os corpos negros - são historicamente perseguidos, fetichizados dentro do imaginário social do Ocidente branco-cristão.

No CESS pude encontrar a mesma imagem da Escrava Anastácia na “sala da Vó”, como assim a chamam os integrantes da família de santo do terreiro. Esta sala era a sala onde Cecília, quando ainda viva, realizava alguns de seus trabalhos de cura e atendimentos. Hoje em dia a sala é utilizada por Pai Guaraci para atender alguns consulentes, além de ser utilizada também como um escritório particular. A imagem da Escrava Anastácia está localizada em um altar central dentro desta sala, o que indica a importância desse guia espiritual para a comunidade de terreiro do CESS. As mulheres negras, como Anastácia e Cecília, possuem seus saberes, seus poderes, que, no entanto, são “ocultados” pela cultura hegemônica, invisibilizados e ignorados. Esses saberes dizem respeito aos “lugares de fala” (RIBEIRO, 2017) dessas mulheres, que estão às margens e não são “sujeitos de fato”, pois que foram destituídas de sua subjetividade, sendo seus conhecimentos e suas experiências invisíveis aos olhos do “centro”, da cultura dominante e seus agentes.

A máscara vedando a boca do sujeito Negro impede-o(a) de revelar as verdades das quais o mestre branco quer “se desviar”, “manter à distância” nas margens,

⁸ A imagem da escrava Anastácia, bastante comum entre terreiros afro-brasileiros, pode ser significativa para se refletir sobre o não-lugar que ocupa a mulher negra na sociedade escravista e pós-escravista, além de seus “poderes ocultos” de cura e resiliência. Trata-se de uma imagem que se tornou conhecida por conta de um desenho feito por um viajante francês do início do século XIX representando uma escrava portando uma máscara, utilizada como instrumento de tortura. A escrava Anastácia é cultuada, dentro dos terreiros, por conta de seu poder espiritual, uma vez que, acredita-se, quando ainda viva, Anastácia era uma grande curandeira (NOGUEIRA ALMEIDA, 2019).

invisíveis e “quietas”. Por assim dizer, este método protege o sujeito branco de reconhecer o conhecimento do ‘Outro’ (KILOMBA, 2010, p.177).

Autoras como Kilomba e Ribeiro defendem a necessidade de nos voltarmos às trajetórias das mulheres negras para poder falar de seus conhecimentos e de seus caminhos, que podem revelar a capacidade de congregar distintos saberes. O conhecimento dessas mulheres, em especial as mulheres afro-religiosas, como as mães de santo, é comumente associado ao âmbito da “cultura popular”, sua medicina é considerada “crendice” ainda hoje pela biomedicina, por exemplo (PRANDI, 1991). A tradição ocidental acadêmica comumente concebe os saberes dos povos “afro-pindorâmicos” (DOS SANTOS, 2015) como baseados em crenças que não se sustentam de maneira “científica”, por assim dizer. Nesse sentido, como aponta Kilomba (2010) os saberes das mulheres afro-brasileiras (e dos povos tradicionais, de uma maneira geral) não são tratados sequer como epistemologia, como saberes válidos. Essa visão do conhecimento tradicional afro-brasileiro fez com que sucessivas políticas e outras práticas de violência e segregação racial/social fossem articuladas por parte do aparato estatal e suas forças e agentes.

É realístico acreditar que uma simples epistemologia mestre possa julgar todo de conhecimento originado de diversas localizações culturais e sociais? As reivindicações de conhecimento universal sobre o saber precisam no mínimo de uma profunda reflexão sobre sua localização cultural e social (ALCOFF, 2016, p. 131, apud RIBEIRO, 2017. p.27).

Alcoff reflete sobre a necessidade de se pensar outros saberes. Pensando num contexto brasileiro, os saberes das mulheres de terreiro, das Ialorixás e Babalorixás, das mulheres do movimento por luta por creches, lideranças comunitárias, irmandades negras, movimentos sociais, outra cosmogonia a partir de referências provenientes de religiões de matriz africana, outras geografias de razão e saberes. Seria preciso, então, desestabilizar e transcender a autorização discursiva branca, masculina cis e heteronormativa e debater como as identidades foram construídas neste contexto (RIBEIRO, 2017. p.27).

Voltando-nos agora à trajetória de Cecília: quando ainda jovem, esta busca tratar de suas sucessivas “crises de ausência” que começaram a se manifestar, quando tinha apenas 17 anos de idade. Essas crises são caracterizadas por Pai Guaraci como espécies de desmaios frequentes. Ao procurar um médico da “terra”, ou seja, da biomedicina, este o orienta a procurar um centro espírita para tratar de seu “desequilíbrio”⁹, que de acordo com ele, seria “espírita”, e, portanto, não poderia ser tratado pela biomedicina. Para ajudá-la em seu processo de cura, o médico indica à Cecília a União Espírita Mineira, um centro espírita kardecista tradicional de Belo Horizonte, com seus muitos anos de fundação. Cecília passa a frequentar as sessões espíritas, chamadas de “trabalhos de mesa”. Durante uma dessas sessões, Cecília teria incorporado o preto velho Cipriano. Após o término desta sessão, Cecília é procurada por alguns membros da União Espírita, que a dizem que a linha religiosa kardecista não cultua os espíritos provenientes da Umbanda, como os espíritos de pretos velhos, como Pai Cipriano, e assim, convidam-na a “se retirar” do centro kardecista. Os espíritos provenientes da Umbanda, como os pretos velhos,

⁹ O termo “desequilíbrio” é utilizado pelo próprio pai de santo do CESS, Pai Guaraci, como forma de se referir à busca pela cura dentro das religiões afro-brasileiras, que costuma ser acompanhada, na trajetória de seus adeptos, de crises diversas, em que se debilita a pessoa, para que possa restabelecer sua saúde, e se reequilibrar, fortalecendo sua força vital – nguzu.

caboclos, exus, dentre outros, são muitas vezes tidos, dentre o meio espírita kardecista, como espíritos “menos evoluídos”.

De maneira semelhante, na conhecida história da “anunciação da Umbanda” pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, em que este se apresenta durante uma sessão espírita, incorporado no médium Zélio Fernandes Moraes quando este tinha apenas 17 anos, dizendo aos presentes que a partir daquele dia estaria fundada uma nova religião, a religião dos “humildes”, como os negros e os indígenas. Os espíritos dos caboclos, que são associados aos povos indígenas brasileiras não possuem legitimidade entre as reuniões espíritas, comumente tidos como espíritos “inferiores”, assim como os pretos velhos. Os cultos do kardecismo, do espiritismo “branco”, por assim dizer, não aceitam a presença desses espíritos “menos evoluídos” em suas sessões, durante as quais só podem se manifestar os “espíritos superiores”.

Assim como na história de Zélio de Moraes, Cecília, quando ainda bastante jovem, depara-se com o racismo religioso e suas formas de intolerância. No caso de Zélio, a solução apresentada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas era a de anunciar o surgimento de uma “nova religião”, a religião dos humildes, dos fracos, onde seriam cultuados os espíritos dos caboclos indígenas, dos pretos velhos, exus, entre outros, sem a distinção hierárquica baseada nos estereótipos racialistas e classistas que vigoram no meio social hegemônico das culturas brancas. Zélio de Moraes, junto ao Caboclo das Sete Encruzilhadas, passa a realizar os cultos da Umbanda em sua própria casa. Da mesma forma, Cecília também inicia seus atendimentos no terreiro de sua casa, sob a orientação de seus guias espirituais, dentre os quais o preto velho Cipriano, assim como a preta velha Mãe Beatriz aparecem nos relatos de Pai Guaraci como influenciando de maneira mais direta a trajetória de Vó Cecília.

Como demonstra Guaraci, Cecília começou a atender em sua própria casa, no Buraco Quente, mas também realiza seus atendimentos e “sessões” em outros (não)lugares, transitando pelas zonas marginais da cidade, auxiliando à população através de seus dons mediúnicos. Com o tempo, Cecília passa a fortalecer a sua comunidade de terreiro, por meio de estratégias e parcerias (NOGUEIRA ALMEIDA, 2019), que esta cultivou ao longo de sua trajetória. A agência de Cecília, bem como de outras mulheres afro-religiosas de Belo Horizonte, pode ser importante para compreender como se constituem as comunidades de terreiro, como são construídas e como essas, junto às suas lideranças, relacionam-se com o meio social-urbano envolvente, tendo de lidar com as violências, pressões e demais investidas advindas do projeto universalista. As comunidades de terreiro de matriz bantu valem-se de sua criatividade e habilidade em trabalhar com a multiplicidade, congregando distintas tradições culturais, distintos saberes e epistemologias, como forma própria de sobrevivência, mas também como interesse próprio da tradição (de sua matriz) em se expandir e fortalecer suas redes, seus laços sociais, espirituais e afetivos.

Após vários anos transitando, praticando suas curas entre diferentes espaços e territórios marginais da cidade de Belo Horizonte, num período em que a prática religiosa e cultural afro-brasileira era legalmente perseguida pelas forças da repressão estatal, Cecília ganha certa legitimidade e reconhecimento entre o povo de terreiro, e chega a estabelecer uma espécie de “rede de cuidados e acolhimento bantu”, a qual esta integra, junto às suas “comadres” (NOGUEIRA ALMEIDA, 2019). Seguindo os relatos de Pai Guaraci, antes de fundar o CESS em seu atual espaço, fato que se deu no ano de 1945, Cecília já era bastante conhecida no meio afro-

religioso de Belo Horizonte, tendo já uma trajetória bem consolidada enquanto madrinha¹⁰ na Umbanda.

Vó Cecília decide abrir um novo espaço para a realização de seus atendimentos e sessões de Umbanda, orientada pelos seus guias espirituais, em especial pelo preto velho Pai Cipriano, e com a ajuda de sua crescente comunidade de terreiro. Como relata Pai Guaraci, Vó Cecília lança mão de estratégias comuns às comunidades de terreiro urbanas durante o período em que as perseguições às religiões afro-brasileiras e às manifestações culturais negras eram proibidas por lei (NOGUEIRA ALMEIDA, 2019), que é a de adotar uma identidade “espírita” ao nome de seu terreiro, como forma própria de se “eclipsar” as referências às culturas negro-africanas, para não se tornarem alvos da perseguição exercida contra essas formas de culto, tradicionalmente chamadas de “macumbas”, associadas ao “baixo espiritismo” e à “magia negra” (PRANDI, op. cit.)

A supressão das identidades tradicionais africanas e indígenas são um dos mais fortes intentos do aparato estatal colonizador. De acordo com Bispo dos Santos (2015), a supressão das identidades dos povos “afro-pindorâmicos”, dentre os quais se situam os indígenas e os afro-brasileiros, por meio da imposição das identidades brancas-europeias-cristãs-patriarcais e consequente perseguição das primeiras, fez com que essas últimas, sob a égide da universalização, se tornassem os padrões culturais hegemônicos. Esse mecanismo de dominação também é explanado por Mbembe (2018), chamado por este autor de “projeto universalista”, e outros autores mais clássicos como Fanon (1957) e Nascimento (1980), que atentam para o não-lugar dos povos dominados, os quais não detêm seus próprios meios de representação, que não passem pelas identidades brancas, as únicas aceitas no mundo “moderno”.

Vó Cecília e sua comunidade de terreiro adota esta e outras várias estratégias, que visam a publicizar uma identidade religiosa não-negra (espírita e/ou católica), de modo a resistirem meio urbano. O sincretismo religioso, que comumente é atribuído à Umbanda, como exemplo, na verdade pode ser pensado não como fator que indica uma “submissão” irrefletida dos elementos da cultura branca dominante, e ao desaparecimento das culturas dos povos colonizados. Esta perspectiva orientou alguns trabalhos acadêmicos do âmbito das religiões afro-brasileiras, dentro dos quais a presença do sincretismo é tida como “mistura”, que tenderia a apagar a “tradicionalidade” e quaisquer tentativas de se falar em tradição de matriz africana de fato. No entanto, como pudemos notar a partir de um estudo etnográfico, dentro das religiões afro-brasileiras a ancestralidade se articula junto ao que chamamos de multiplicidade, que se manifesta nos princípios bantu de “abertura ao outro”, ao “diverso”, que são apontados por Santos (2015) em sua obra e revelam como essa matriz religiosa possui a multiplicidade, o que Goldman chama de “flexibilidade estrutural” como “eixos” da própria tradição” (GOLDMAN, op. cit.). Neste sentido, as comunidades de terreiro não “perdem” sua ancestralidade por conta do sincretismo religioso, que se faz presente, por exemplo, na expressiva presença de imagens de santos católicos entre culto de Umbanda e do Reinado, mas sim criam estratégias que são movidas também pelo interesse de sua própria tradição, de se relacionar com a diferença, de maneira não excludente, mas buscando possíveis diálogos, da mesma forma em que determinando suas descontinuidades, rupturas, e reafirmando a sua ancestralidade de matriz africana.

¹⁰ Madrinha é o termo que se usa na Umbanda para se referir às mulheres que são lideranças religiosas, muito por conta de sua experiência e pelos seus dons espirituais e mediúnicos.

Esta confluência das práticas religiosas no C.E.S.S. se faz possível na medida em que as características espirituais de cada manifestação religiosa são preservadas, bem como as bases ritualísticas. É importante observar que elas possuem um eixo comum, que é a orientação pela ancestralidade e a relação com o ciclo vital. Fato que leva seus seguidores à necessidade constante da vida comunitária e interação com o mundo. Um princípio da tradição Bantu que reforça o compromisso, a interlocução e a construção de saberes comum a estes, viabilizando a continuidade de suas práticas religiosas (SANTOS, 2015, p.61).

Abdias do Nascimento (1980) e, mais recentemente, Kilomba (2010) são autores que tratam do não reconhecimento da epistemologia de outros povos que não os brancos europeus civilizadores. As premissas do conhecimento científico, que se pretendem universais, na verdade partem de seus “lugares de fala” (RIBEIRO, 2017), de uma cultura eurocêntrica que se pretende dominante, e que legitima a sua ciência, o seu conhecimento como único verdadeiro, pois que universal, não reconhecendo, portanto, a arbitrariedade e politização de suas práticas. Como demonstram esses autores, dentro do pensamento científico hegemônico, a cultura branca/europeia, com sua pressuposta racionalidade e seus jogos de interesse e dominação não são “apagados” no processo de produção de sua epistemologia, sob a pretensão da neutralidade. Esse processo culmina na atribuição da ciência como verdade epistemológica, ao passo que outras formas de conhecimento não possuem o mesmo grau de legitimidade epistemológica.

Frente a isso, Nascimento (1980) busca falar do “saber ancestral” dos povos negros, que se pauta em outros meios de conhecer e saber, e outros modos de viver e conviver no mundo. Ao apresentar o seu conceito de “quilombismo” o autor sustenta a ideia de que as comunidades afro-brasileiras apresentam uma outra forma de organização social, política e epistemológica, baseados em princípios comunitários, que não buscam apagar as diferenças, como no projeto universalista branco. De acordo com o autor, os saberes ancestrais dos povos negros, que envolvem, além do comunitarismo, uma notável mobilidade e potencial criativo. Para demonstrar a dinâmica das culturas africanas e sua plasticidade, Abdias do Nascimento assim reflete:

Em verdade, a dinâmica intrínseca às culturas tradicionais africanas é um dado que não pode ser subestimado. Todo o conhecimento que se tem dessas culturas demonstra o oposto desse imobilismo que lhe querem impingir, como a própria razão de ser da produção cultural africana: sempre foi plástica, de extraordinária riqueza criativa, sem qualquer noção do que fosse xenofobia. Este é um fato irreduzível que ninguém pode deixar de reconhecer (NASCIMENTO, 1980, p. 45).

Segundo Abdias, esta plasticidade, essa dinâmica, foi um dos meios pelos quais as populações negras tiveram para buscar manter viva a sua cultura, seu modo de viver, a sua ancestralidade. O autor se refere aos cultos afro-brasileiros dizendo que esses sempre foram muito perseguidos pela empresa colonial, muito por conta de sua relevância para os negros, enquanto memória viva de sua ancestralidade africana. Dessa forma, há de se notar que, durante séculos esses cultos permaneceram “ocultos”, sendo muitas vezes praticados em segredo pelos negros. As comunidades de terreiro possuem esses saberes ancestrais a que se refere Abdias do Nascimento, e afirmam a sua identidade em sua cosmologia de matriz africana. A epistemologia afro-brasileira é tradicionalmente tratada como calcada pela irracionalidade, ligada aos instintos da “natureza” e ao primitivismo e, portanto, não possui legitimidade científica, por

assim dizer. Nesse sentido, os cultos afro-brasileiros são tidos como “superstições”, frutos dessa irracionalidade, não possuem grau de verdade.

A respeito das mulheres afro-religiosas, Ribeiro (2017) demonstra como essas se valem de uma epistemologia não-hegemônica, aberta à multiplicidade e sensível às desigualdades sociais/raciais. As comunidades de terreiro, como o CESS de Cecília, apresentam laços, vínculos sociais e espirituais que são nutridos pelo acolhimento e pela cura. Em relação à importância da cura, muitos trabalhos como os de Montero (1985), Rabelo (2010), dentre outros, destacaram que esses centros religiosos realizam tratamentos diversos às pessoas que lhe procuram. Como relembra Guaraci (entrevista realizada em junho de 2017), os terreiros estão sempre de “portas abertas” para o outro, acolhendo-o em sua dificuldade e a partir daí assumindo uma responsabilidade mútua, coletiva.

Ao longo de sua trajetória, Pai Guaraci, filho de Vó Cecília, recorda alguns momentos em que Cecília e sua comunidade se engajam em parcerias e estratégias, como forma própria de reexistir e afirmar a sua religiosidade e sua própria existência, enquanto liderança religiosa de uma comunidade de terreiro. Vó Cecília passa a integrar a Federação Mineira Espírita Umbandista¹¹, durante a décadas de 1950, num período em que as comunidades de terreiro se engajam na luta pelo reconhecimento de sua própria existência, e pelo reconhecimento de suas tradições ancestrais. Durante esse período, Cecília se envolve entre os setores políticos e culturais, contribuindo, dentre outros feitos, para a inauguração da Festa de Yemanjá, realizada na Lagoa da Pampulha em Belo Horizonte, que contou com a inauguração de uma estátua feita em homenagem a este orixá. Esta festa ainda hoje é realizada todos os anos, durante o mês de fevereiro, onde atualmente se reúnem terreiros de diversos locais e linhas religiosas para ofertarem presentes a Yemanjá e realizarem suas sessões, de maneira simultânea. Cecília também contribuiu para a inauguração da Praça do Preto Velho, localizada no bairro Silveira, em Belo Horizonte, num local relativamente próximo ao CESS. Nesta praça foi colocada uma escultura feita em bronze, representando um preto velho.

As novas igrejas evangélicas do neopentecostalismo passaram a ganhar notável proeminência e espaço nas grandes cidades como Belo Horizonte. Pai Guaraci relembra que sua mãe Cecília, desde as primeiras décadas do CESS, sempre teve de enfrentar o racismo religioso e suas formas de intolerância, os quais muitas vezes advinham dos setores religiosos dominantes – cristãos. Porém, ressalta para as ameaças cada vez mais crescentes da “onda neopentecostal”, notada nos tempos mais recentes, com suas igrejas associadas, as quais possuem discursos que incitam abertamente a violência e a discriminação dos cultos da “macumba” (os cultos afro-brasileiros), que são tratados como “obra do diabo”, práticas degeneradas de “feitiçaria” e da “magia negra”.

Neste sentido, essas igrejas neopentecostais se apoiam, como forma de autolegimação, na intolerância frente aos diferentes grupos religiosos, tendo como foco principal a perseguição aos cultos afro-brasileiros, sustentada pelo imaginário racista eurocêntrico que os concebem como cultos rudimentares e maléficos. São constantes as ameaças provindas dos setores neopentecostais, dos ditos evangélicos, em relação aos terreiros urbanos. A esse respeito, podemos citar vários exemplos no CESS, como o caso do “óleo ungido”, que é jogado aos pés do muro do CESS, todos os domingos, um dia depois das sessões de Umbanda, realizadas todos os sábados às 15h. Segundo Pai Guaraci, esta prática do óleo ungido, um elemento simbólico

¹¹ A Federação Mineira Espírita Umbandista foi fundada nos anos 1956. O seu nome foi modificado no ano de 2008 para Associação de Umbanda e Candomblé do Estado de Minas Gerais (<https://umbandaminas.wordpress.com>).

cristão, se tornou algo que se repete de maneira recorrente, todos os domingos. Trata-se de uma das formas de intolerância religiosa, como uma espécie “violência silenciosa”, uma vez que não há como ver quem pratica esses atos, mas que se manifesta como uma ameaça, reiterada de maneira compulsória, guiada pelo imaginário religioso de cunho racista, com a pretensão de demonstrar a imponência dos símbolos cristãos e demarcar a sua sacralidade, “purificando” os espaços dos terreiros, espaço não-cristãos, portanto “não-sagrados” de acordo com esta lógica.

Esses cultos, como a Umbanda e o Candomblé, são comumente tidos como expressões “degeneradas”, fragmentos de uma religiosidade primitiva, africana, que já teria se desagregado em solo brasileiro, de tal forma que são pensados como seitas, associados à prática da feitiçaria maléfica, dentre outras ideias que povoam o imaginário racista. Este imaginário, tal como bem aponta o autor Mbembe (2018), e relembra Abdias do Nascimento, deve ser buscado no plano das construções imagéticas e ideológicas de cunho racista que se erigiram, mediante esforço da empresa colonial/branca/cristã/europeia, em torno dos povos negros e suas culturas tradicionais. Neste sentido, o racismo é apresentado por esses autores, na mesma esteira proposta por Fanon (1957), como um imaginário povoado por concepções fantasiosas sobre o corpo negro e sua (não)existência, sua condição de degradação, de primitividade. Este é inculcado nas mentes colonizadas, após séculos de dominação colonial e sujeição dos povos negros.

Sob a lógica desse processo, os negros no Brasil só têm uma opção: desaparecer. Seja aniquilados pela força compulsória da miscigenação e da assimilação, ou através da ação direta da morte pura e simples. É assombroso comprovar que uma dinâmica fatal de erradicação vem ceifando vidas negras, ininterruptamente, há quatro séculos. E que, apesar dessa espada sinistra suspensa sobre sua cabeça, o negro jamais desfaleceu, nunca perdeu a esperança e a energia, sempre esteve alerta à menor chance de recapturar os fios rompidos de sua própria história; começar e recomeçar o esforço de dignificar seu ser, enriquecer sua cultura original, elevando-a a um nível de verdadeira instituição nacional. Nesse contexto, sobressai a plena consciência do negro de que somente poderá ter um futuro quando houver a transformação de toda a estrutura do país em todos seus níveis: na economia, na sociedade, na política, na cultura. O povo brasileiro também sabe que sua participação em todos os degraus do poder é um imperativo de sua sobrevivência coletiva como um povo, uma nação (NASCIMENTO, 1980).

Somos Bantu

As comunidades de terreiro apresentam uma multiplicidade de tradições, as quais indicam pertencimentos étnicos de cunho religioso. Esses pertencimentos podem ser compreendidos de acordo com a ideia de “ancestralidade”, proposta por Abdias do Nascimento (1980), e que se mostra manifesta entre as comunidades de terreiro, nos cultos aos ancestrais e antepassados, por exemplo¹². As distintas tradições afro-religiosas, chamadas no Candomblé

¹² Antepassados e ancestrais são duas “classes” de entes (seres) do mundo invisível (SANTOS, 2015), que compõem a sociocosmologia das religiões de matriz bantu. De acordo com Santos (op. cit.), os antepassados são os espíritos de determinada linhagem que já se foram, mas que se relacionam com o mundo dos vivos em cultos como a Umbanda, por exemplo. Os guias espirituais, que dão consultas e atendimentos durante as sessões de Umbanda, são antepassados dentro da tradição bantu. Os ancestrais são os que “fizeram a curva na linha” (entrevista realizada com Pai Guaraci, em jun/2017), ou seja, que por conta de seus feitos e de seu poder espiritual (nguzu)

de “nações”, referem-se a matrizes étnico-linguísticas africanas: tais como a matriz ioruba (com as nações jeje e nagô, por exemplo), a matriz bantu (com a nação Angola¹³), dentre outras. Portanto, dentro do contexto afro-religioso, a ancestralidade de matriz africana exerce um papel fundamental entre seus integrantes, que se congregam como famílias espirituais, as famílias de santo.

No caso do CESS, a ancestralidade cultuada, de matriz bantu, se revela em seus agenciamentos: como por exemplo nos cânticos entoados em línguas bantu, nas saudações e cumprimentos entre os integrantes, por exemplo, bem como na louvação aos antepassados e ancestrais dessa matriz, os quais são os “detentores” do saber tradicional e de seu poder espiritual. De acordo com Guaraci, dentro da matriz bantu se inserem cultos como o Candomblé de Angola, o Reinado e a Umbanda, que conformam, segundo ele (SANTOS, 2015), a chamada “tríade bantu”. Portanto, buscamos tratar do CESS como uma comunidade tradicional de terreiro, que se alinha a uma ancestralidade de matriz africana e por meio desta se legitima frente a outras linhas (nações) religiosas.

Os povos bantu, de acordo com Altuna (1985), caracterizam-se pela crença na agência dos antepassados e ancestrais, pertencentes a um mundo invisível, mas que interferem ativamente no mundo visível, dos seres humanos. Os cultos bantu aqui praticados são conhecidos por suas formas sincréticas, notadas na diversidade de suas práticas. A este respeito, Pai Guaraci sustenta, assim como outras lideranças religiosas dos terreiros de matriz bantu, um dos princípios centrais dessa matriz étnico-cultural é a abertura ao “outro”, ao diverso, unindo tradições culturais e religiosas distintas – ora como estratégia que visa a dar continuidade a seus cultos em um meio que historicamente lhes persegue e discrimina, ora como interesse próprio da tradição de se expandir sua malha e fortalecer, assim, sua comunidade.

Os povos Bantu acreditam que é por meio dos antepassados que se estabelece o elo entre o mundo espiritual e o humano. (...) Eles creem nos habitantes do mundo invisível e na sua influência sobre suas vidas. (...) Acreditam que a vida continua após a morte, por isso, admitem que os mortos relacionam-se com os vivos, enquanto entidades espirituais (SANTOS, 2015, p.31).

Esta confluência das práticas religiosas no C.E.S.S. se faz possível na medida em que as características espirituais de cada manifestação religiosa são preservadas, bem como as bases ritualísticas. É importante observar que elas possuem um eixo comum, que é a orientação pela ancestralidade e a relação com o ciclo vital. Fato que leva seus seguidores à necessidade constante da vida comunitária e interação com o mundo. Um princípio da tradição Bantu que reforça o compromisso, a interlocução e a construção de saberes comum a estes, viabilizando a continuidade de suas práticas religiosas (SANTOS, 2015, p.61).

tornaram-se seres divinizados, tais como os minkise do Candomblé de Angola, os quais são muitas vezes associados à potências vitais e às forças naturais.

¹³ A nação Angola é uma tradição do Candomblé, que cultua aos minkise, e utiliza em seus rituais algumas línguas da família bantu (como o kimbundu e o kicongo, por exemplo). No entanto, a nação Angola, bem como a matriz religiosa bantu de uma forma geral, são conhecidas pelo sincretismo para com outras nações e tradições religiosas, trocando influências com a matriz ioruba, por exemplo, do conhecido Candomblé dos orixás.

Ao mesmo tempo em que pertencem a uma tradição e possuem sua ancestralidade cultuada e louvada em seus cultos religiosos, as comunidades de terreiro de matriz bantu se mostram abertas à multiplicidade, o que se manifesta, dentre outras agências, no sincretismo religioso, este tido no contexto bantu não como algo que prejudicaria a “tradição”. Sob a forma de estratégias e parcerias, as comunidades de matriz bantu, junto às suas lideranças religiosas, buscam a sobrevivência e continuidade de seus cultos, não sob uma perspectiva preservacionista, mas objetivando a sua própria expansão.

Como vimos, Cecília realiza ao longo de sua trajetória algumas notáveis estratégias como adotar o nome “Centro Espírita São Sebastião”, que possui referências a tradições religiosas brancas (o espiritismo e o catolicismo), em um período em que as casas de “macumba” eram legalmente perseguidas, durante a primeira metade do século XX, no governo Vargas, conforme Prandi, (1991). Também Pai Guaraci e sua família de santo apresentam trajetórias de atuação pública e política, além de acadêmica e profissional. Essas comunidades de terreiro apresentam uma dinâmica social/ritual que só pode ser apreendida mediante um estudo voltado às suas próprias noções de ancestralidade; e como essas não se encerram em um modelo fixo e imutável da tradição, mas como movimento que dialoga com outros setores sociais e tradições religiosas distintas, e que emprega a criatividade em suas agências, sem perder a referência à sua matriz étnico-religiosa bantu.

As chamadas macumbas bantu (CARNEIRO, 1981; BASTIDE, 2001) também foram muito pouco abordadas pelos acadêmicos do início do século XX, muito por conta dos estigmas e preconceitos a essas atribuídas – muitas vezes como feitiçaria ou “baixo espiritismo” -, o que contribuiu para a sua invisibilização. Deste contexto, em relação à Umbanda e às macumbas urbanas, a aproximação para com o espiritismo kardecista proporcionou aos cultos religiosos, os quais também se caracterizam pela crença nos espíritos antepassados (ALTUNA, 1985; SANTOS, 2015), um meio de se proteger estrategicamente das perseguições e investidas policiais contra os terreiros de macumba praticados entre as décadas de 1930 e 1940 (PRANDI, 1991), concebidos no senso comum como seitas em que se praticava a “magia negra”.

Dentro dos estudos acadêmicos antropológicos, os cultos religiosos de matriz bantu foram por muito tempo rechaçados quanto à presunção de uma legítima continuidade étnica e/ou religiosa à uma ancestralidade africana. Ambas essas correntes possuem uma visão pejorativa do sincretismo religioso (FERRETTI, 2013), entendendo que a presença de elementos das culturas cristãs e indígenas (por exemplo) seriam sinais irrefutáveis da desagregação da cultura dos grupos sociais dominados, vindo a conformar novos cultos, que seriam “misturados”. Esses cultos, são chamados, por vezes, de “híbridos”, considerados “altamente sincréticos”, tornando impossibilitadas quaisquer relações de continuidade fidedigna para com os povos africanos e suas etnias. O Reinado, por exemplo, ainda hoje é pensado como manifestação religiosa do “catolicismo popular”, termo que parte de um imaginário que autoriza a dominação e invisibiliza a agência desses coletivos, à medida que não são levados em conta, como exemplo, seus cantos, seus lamentos¹⁴, que expressam a história de glória dos antigos reinos de África, além de relembrarem a luta pela re-existência dos povos negros na colônia brasileira, o que demonstra como a ancestralidade de matriz africana (em suas linhas e nações) se faz presente como fundamento da tradição religiosa a que se louva.

¹⁴ Os lamentos e cantos do Reinado muitas vezes relembram o histórico de luta dos povos negros em território colonial, assim como seu passado de “glória”, dos antigos reinos de África (de Moçambique, de Angola, do Congo)

O fator indiscutível da dominação, que visa à universalização da cultura cristã-branca-patriarcal, principalmente quando notados entre os grandes centros urbanos serviriam (de acordo com uma perspectiva marxista bastante simplista) à polarização universal das relações entre as classes dominantes x dominadas, um fator incontornável, que se desenrolou durante séculos em território brasileiro, tolhendo as identidades o que seriam as identidade originais e os modos de vida africanos e indígenas. É notável a contribuição desses estudos para o questionamento, à luz da crítica colonial e neocolonial, das abordagens prévias que possuíam uma visão essencialista e hierárquica das culturas dominadas, porém, ao buscarem falar das religiões afro-brasileiras e seus representantes partindo de discursos que são gestados no âmbito restrito dos estudos sociológicos e políticos (instrumentais), sem partir das categorias e dos sentimentos de pertença (ancestralidade) próprios aos contextos religiosos estudados, essa perspectiva não se presta a compreender como são agenciadas a multiplicidade e ancestralidade entre as comunidades afro-religiosas.

Considerações finais

As comunidades de terreiros são centros de cura e amparo social/espiritual, que estão de portas abertas e atendem a todos os que procuram para todo tipo de auxílio. Os terreiros se congregam como famílias espirituais, a família de santo, que se alinha a uma ancestralidade comum, de matriz africana. Assim como as comunidades quilombolas, os terreiros afro-brasileiros como o CESS apresentam trajetórias de resistência criativa em seus territórios, situados que estão, às margens da malha urbana. No entanto, o que aqui chamamos de resistência deve ser articulado em acordo com a agência da família de santo e suas lideranças afro-brasileiras, o que pode vir a revelar a dinâmica social e cosmológica própria a essas comunidades, ao mesmo tempo em que pode nos proporcionar novos entendimentos, que partam dos discursos e práticas dos próprios agentes afro-religiosos.

A continuidade para com uma ancestralidade de matriz africana – bantu – deve ser compreendida de acordo com os agenciamentos próprios a essas comunidades e seus integrantes, em seus discursos e práticas. Também devemos considerar os fatores da discriminação racial, de gênero e de pertença religiosa que incidem sobre os povos de terreiro de matriz bantu, que como o CESS, possuem lideranças religiosas mulheres negras em um meio urbano-social onde essas, junto a suas comunidades, são violentadas, perseguidas, silenciadas, e seus saberes e tradições tornadas invisíveis aos “olhos” do centro, ou seja, da cultura dominante. Buscamos propor uma abordagem das religiões afro-brasileiras que leve em conta a dinâmica da vida comunitária religiosa dos povos de terreiro, à luz dos caminhos e trajetórias de seus integrantes e lideranças religiosas, no caso, Vó Cecília, ao mesmo tempo em que cientes das desigualdades sociais e raciais, que se manifestam, dentre outras formas, na marginalização dessas comunidades e seus sujeitos.

Defendemos uma abordagem que não busque imputar, de maneira reificante, os contextos sociais/raciais “mais amplos” às comunidades de terreiro, no que seria um intento de demonstrar como os irrefutáveis conflitos e as relações de poder desiguais tolhem essas comunidades, junto aos seus integrantes, de sua autonomia, de sua liberdade religiosa e social, à medida que são marginalizados, portanto, excluídos, sofrendo constantes perseguições e violências diversas. Uma tal visão fatalista assim não se verifica quando atentamos para a dinâmica coletiva dessas comunidades, que, junto às suas mães e pais de santo, se sustentam de acordo com os princípios de sua matriz religiosa, seguindo as orientações de sua ancestralidade e se pautando em uma multiplicidade de agenciamentos.

Neste sentido, tal como apontam alguns autores mais recentes do pensamento decolonial e pós-colonial, a resistência desses grupos sociais/religiosos e seus sujeitos marginalizados (pelo racismo, pelo sexismo e pela intolerância religiosa) na verdade indica movimentos criativos, que envolvem estratégias e parcerias, e não apenas como reações às investidas da cultura dominante e seus agentes. Sendo assim, entre essas comunidades, que trabalham com uma multiplicidade de pertencimentos, com a travessia de fronteiras e de identidades, o tema da resistência deve ser abordado a partir de como esta é articulada de acordo com os interesses, diálogos, negociações e outras agências dessas próprias comunidades e seus integrantes face aos conflitos, às violências e discriminações com os quais esses têm de lidar cotidianamente.

Em nosso trabalho etnográfico realizado no CESS, durante os anos 2014 e 2018, pudemos notar como a vida comunitária se dispõe de maneira dinâmica, engajada em várias frentes de trabalho e atuação ritual interna, mas também política, artística e cultural, que extrapolam os domínios propriamente ditos do terreiro. A multiplicidade de agenciamentos, que se manifesta no âmbito religioso e político sob a forma de parcerias, estratégias, diálogos, mas também descontinuidades e enfrentamentos, os quais engendram esses coletivos religiosos e seus agentes, podem indicar bons caminhos para o estudo das comunidades de terreiro e das religiões afro-brasileiras de uma maneira geral, os quais se prestem, na mesma direção, de abordagens provindas de distintos campos do conhecimento, e que apontem para uma multiplicidade sentidos e inferências.

Assim entendidas, as comunidades de terreiro e a trajetória de suas lideranças religiosas, que no caso da matriz bantu possuem marcada presença, podem ser importantes para revelar como se desdobram os fatores discriminatórios e as desigualdades sociais, raciais e de gênero, e as suas consequências no meio social, bem como seus “contra efeitos”, percebidos no âmbito das comunidades afro-brasileiras e seus agentes. Esses, estando às margens, apresentam uma notável capacidade de lidar com a diferença, incorporando a cultura dominante, mas de maneira a (contra)domesticá-la, reiterando os princípios de sua tradição religiosa. A luta pela sobrevivência passa pela busca da legitimação de suas matrizes étnico-culturais, que envolvem diversos tipos de engajamento e enfrentamentos, transitando entre identidades e contextos sociais distintos, congregando saberes e práticas, mas sem perder sua referência ancestral, de matriz africana.

Referências

- ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional Banto*. Luanda: Edital do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. *Máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. 2012. 408 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRJ, Rio de Janeiro, 2012.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Cia. Das Letras. 2001.
- CARNEIRO, Édison. *Negros Bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1981.
- CRENSHAW, Kimberlé. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. *Revista Estudos Feministas*. Salvador, n. 1, p. 7-16. 2002.

- DOS ANJOS, José Carlos Gomes. *No território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.
- DOS SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização, Quilombos. Modos e Significações*. Brasília: Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2015.
- FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. EDUFBA. 2008.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp. Arché Editora. 2013.
- GOLDMAN, Márcio. Formas do Saber e Modos do Ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no Candomblé. *Religião e Sociedade*. v. 2, p. 102-120, 2005.
- GONZALES, Lélia. Racismo e Sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*. Anpocs. V.1, p. 223-244. 1984.
- KILOMBA, Grada. *Plantation Memories: Episodes of everyday racism*. Münster: UNRASTVerlag, 2010.
- MARQUES, Carlos Eduardo. *Bandeira branca em pau forte: a tomada da palavra política em um Quilombé Urbano*. 2015. 369 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, UNICAMP, Campinas, 2015.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Paris, Inst. Français. n-1 Edições, 2018.
- MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Edições Graal: (Biblioteca de Saúde e sociedade: v. n. 10), 1985.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis. Vozes. 1980.
- NOGUEIRA ALMEIDA, Arthur Henrique. *Somos Bantu: multiplicidades, ancestralidade e agência no Centro Espírita São Sebastião*. 2019. 156 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec / Edusp, 1991.
- RABELO, Miriam Cristina Marcílio. Construção do sentido nos tratamentos religiosos. *Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde*, v.4, nº 3, p. 3-11. 2010.
- RAMOS, Arthur. *As culturas negras*. Casa do Estudante. Rio de Janeiro. 2ª ed. 1971.
- RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte. Letramento: Justificando. 2017.
- SANTOS, Guaraci Maximiano dos. *Umbanda, Reinado e Candomblé de Angola: uma tríade Bantu na promoção da vida responsável*. 2015. 121 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

Arthur Henrique Nogueira Almeida – Mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: arthur.nalmeida@gmail.com.

Guaraci Maximiano dos Santos – Doutorando em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC – Minas). E-mail: gmspsico@gmail.com.