



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ – UNIFAP
DEPARTAMENTO DE ARTES, LETRAS E COMUNICAÇÃO
CURSO DE JORNALISMO

ALINE PAIVA DOS SANTOS

LIVRO-REPORTAGEM “POVOS DE TERREIRO”:
NARRATIVAS SOBRE A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NO AMAPÁ

MACAPÁ – AP

2018



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ – UNIFAP
DEPARTAMENTO DE ARTES, LETRAS E COMUNICAÇÃO
CURSO DE JORNALISMO

ALINE PAIVA DOS SANTOS

LIVRO-REPORTAGEM “POVOS DE TERREIRO”:
NARRATIVAS SOBRE A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NO AMAPÁ

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito para obtenção de grau de Bacharel em Jornalismo pela Universidade Federal do Amapá. Categoria Projeto Experimental sob orientação do Prof. Me. Paulo Vitor Giraldi Pires.

MACAPÁ – AP

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Central da Universidade Federal do Amapá
Elaborado por Mara Patrícia Corrêa Garcia – CRB-2/1248

Santos, Aline Paiva dos

Livro-reportagem “povos de terreiro”: narrativas sobre a intolerância religiosa no Amapá / Aline Paiva dos Santos ; orientador, Paulo Vitor Giraldi Pires. – Macapá, 2018.

217 f.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Fundação Universidade Federal do Amapá, Coordenação do Curso de Bacharelado em Jornalismo.

1. Jornalismo literário. 2. Livro-reportagem. 3. Candomblé. 4. Umbanda. 5. Tambor de Mina. 6. Intolerância religiosa – Amapá (Estado). I. Pires, Paulo Vitor Giraldi, orientador. II. Fundação Universidade Federal do Amapá. III. Título.

070.44 S2371

CDD: 22. ed.

**LIVRO-REPORTAGEM “POVOS DE TERREIRO”:
NARRATIVAS SOBRE A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NO AMAPÁ**

ALINE PAIVA DOS SANTOS

BANCA EXAMINADORA

Prof. Msc. Paulo Vitor Giraldi Pires
Presidente da Banca Examinadora
Orientador

Prof. Dr. Aldenor Benjamim dos Santos
1º Avaliador

Prof. Dr. Marcos Vinicius de Freitas Reis
2º Avaliador

Dedico este trabalho aos orixás, caboclos e guias, que me concederam sabedoria e, aos povos de terreiros de Macapá, que me acolheram com amor e paciência. Axé!

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, minha gratidão aos orixás, caboclos e guias, que me concederam força de vontade para aprender o seu sagrado. Devo tudo a eles.

Aos povos de terreiro de Macapá, que me receberam com amor e carinho, e acima de tudo, me ensinaram uma nova visão de fé.

Aos sacerdotes Pai Salvino, da Associação Beneficente do Ilê da Oxum Apará, e Pai José Raimundo, do Ilê Asé Ode Akeran, que abriram as portas dos seus terreiros para produção do livro-reportagem.

A Mãe Jaguarema, filha da finada Mãe Dulce, fundadora do primeiro terreiro de Mina Nagô do Amapá, o Terreiro de Santa Bárbara. E ao Pai José Dinaldo, que me mostrou o mundo dos encantados.

Agradeço as fontes que compartilharam seus relatos de sofrimento acerca da intolerância religiosa, acreditando que o trabalho levará esclarecimentos sobre a temática.

Aos professores do curso de jornalismo Antônio Sardinha, Lylian Rodrigues e Aldenor Benjamim, e em especial ao meu orientador Paulo Giraldi, que acreditaram na minha pesquisa, sem medir esforços.

E meu eterno agradecimento a Machel Costa, que além de compartilhar a vida comigo, me ensinou a acreditar nos meus sonhos.

E, por fim, a todos que ajudaram nessa jornada acadêmica, contribuindo de maneira direta e indireta, apoiando a minha busca por conhecimentos a respeito das religiões afro-brasileiras.

Axé!

“Jornalismo é publicar aquilo que alguém não quer que se publique. Todo o resto é publicidade”.

(George Orwell)

RESUMO

Povos de terreiro: relatos e memórias da raiz africana no Amapá é um projeto experimental jornalístico e literário sobre as religiões afro-brasileiras em Macapá, capital do estado. No campo da comunicação, por meio de uma grande reportagem, são narradas histórias de integrantes de Candomblé, Tambor de Mina e Umbanda, que já sofreram preconceitos religiosos. Para a construção do trabalho, realizou-se uma pesquisa bibliográfica que mostra os conceitos acerca dos principais temáticas abordadas: comunicação midiática, narrativas jornalística, discurso afro, intolerância religiosa e religião. O produto foi resultado de pesquisas etnográficas, utilizando a técnica da entrevista semiestruturada com personagens afro-religiosos, além de antropólogos e pesquisadores da cultura africana. O livro resgata as memórias das comunidades de terreiros locais, documentando sob o viés do jornalismo literário, essa cultura religiosa na Amazônia amapaense.

PALAVRAS-CHAVE: Jornalismo literário. Livro-reportagem. Candomblé. Umbanda. Tambor de Mina.

ABSTRACT

Yard people: tellings and memories of the African root in Amapá is a journalistic and literary experimental Project about Afro-Brazilian religions in Macapá, the state capital. In the communication field, through a large report, are narrated stories of Candomble, Mina drum and Umbanda people who have already suffered religious prejudice. In order to make up this work was made a bibliographical research that shows the concepts about the main themes addressed: media communication, speech, religious intolerance and religion. The product was result of ethnographical research using the semi-structured interview technique with Afro-religious characters, anthropologists and African culture researchers. The book brings the yard communities memories to light, documenting this religious culture in Amapá Amazon.

KEY-WORDS: Literary journalism. Report book. Cambomble. Umbanda. Mina drum.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Pautas	23
Tabela 2 – Formatos de livro-reportagem na concepção de Lima (2004)	28
Tabela 3 – Principais informações acerca dos povos linguísticos ancestrais da África	40
Tabela 4 - Relação de orixás com o sincretismo	45
Tabela 5 – Hierarquia no Candomblé Ketu	50
Tabela 6 – Hierarquia no Candomblé Jeje	51
Tabela 7 – Hierarquia no Candomblé Angola	52
Tabela 8 – Atributos básicos dos orixás no candomblé (Nação Ketu)	59
Tabela 9 – Representação e vestimentas dos orixás no candomblé (Nação Ketu)	60
Tabela 10 – Animais sacrificados e culinária dos orixás no candomblé (Nação Ketu)	61
Tabela 11 – Sete linhas da Umbanda na concepção de Saraceni (2007)	64
Tabela 12 – Linhas da Umbanda na concepção de Victoriano (2005)	64
Tabela 13 – Principais informações acerca das famílias encantadas	66
Tabela 14 – Candomblé no Amapá	68
Tabela 15 – Cura no Amapá	69
Tabela 16 – Umbanda e Espiritismo no Amapá	69
Tabela 17 – Tambor de Mina no Amapá	70
Tabela 18 – Ações de combate à intolerância no Amapá	72
Tabela 19 – Divisão do livro-reportagem em capítulos	79
Tabela 20 – Orçamento	82
Tabela 21 – Roteiro da reportagem	93

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABOYA	Associação Beneficente Ilê da Oxum Apará
CENS	Instituto Cultural e Educacional Nina Souza
FEARUMINA	Federação Cultural Afro-Religiosa de Umbanda e Mina Nagô
FEAP	Federação Espírita do Amapá
LIRA	Liga Independente das Religiões Afro-ameríndias do Amapá
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
NEAB/UNIFAP	Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros
NEREP	Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política
PNCT	Plano Nacional de Proteção à Liberdade Religiosa e de Promoção de Políticas Públicas para as Comunidades Tradicionais de Terreiro
RENAFRO/AP	Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde
SEED/AP	Secretaria de Estado da Educação do Amapá
UNB	Universidade de Brasília
UNIFAP	Universidade Federal do Amapá

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
1.2 PROBLEMA DE PESQUISA	16
1.3 HIPÓTESE	17
1.4 JUSTIFICATIVA	17
1.5 OBJETIVOS	18
1.5.1 Objetivo Geral	18
1.5.2 Objetivos Específicos	18
2 FUNDAMENTAÇÃO TÉORICA	19
2.1 O FAZER JORNALÍSTICO: A PRÁTICA DA REPORTAGEM	19
2.1.1 A importância do repórter	21
2.1.2 A elaboração das pautas	22
2.1.3 A escolha das fontes	23
3 A COLABORAÇÃO DO GÊNERO LITERÁRIO NA REPORTAGEM	24
3.1 NEW JOURNALISM: A RELEVÂNCIA DO PERSONAGEM NA REPORTAGEM	25
3.2 O LIVRO-REPORTAGEM COMO HUMANIZAÇÃO DO FAZER JORNALISMO	26
4 A RELAÇÃO ENTRE MÍDIA E RELIGIÃO	28
4.1 A INVISIBILIDADE DAS RELIGIÕES AFRO NAS MÍDIAS	29
5 RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: HISTÓRIA E CONCEITOS	31
5.1 TRÁFICO NEGREIRO NO BRASIL	33
5.1.1 O comércio e distribuição de escravos	35
5.1.2 Resistência a escravidão por meio de suas manifestações religiosas	36
5.2 ANCESTRAIS AFRICANOS E SUAS CULTURAS RELIGIOSAS	38
5.3 SINCRETISMO RELIGIOSO	40
5.3.1 O batismo por obrigação	42
5.3.2 A religião africana no Brasil e a associação dos orixás aos santos católicos	43
5.4 A RELIGIÃO DO CANDOMBLÉ	47
5.4.1 Hierarquia no Candomblé	49
5.4.2 Nações do Candomblé	52

5.4.3 Rituais e festas	53
5.5 O QUE SÃO ORIXÁS?	55
5.6 UMBANDA	62
5.6.1 Questões relevantes acerca da Umbanda	63
5.7 TAMBOR DE MINA	64
5.7.1 As encantarias no Tambor de Mina	65
5.8 RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO AMAPÁ	67
5.8.1 O preconceito contra o tambor afro no Amapá	70
6. METODOLOGIA	73
6.1 PRÉ-PRODUÇÃO: A ESCOLHA DO TEMA	76
6.1.1 Levantamento de informações e dados	77
6.2 PLANEJAMENTO DO PRODUTO	78
6.2.1 Terreiro do Pai Salvino	79
6.2.2 Terreiro do Pai José Raimundo	80
6.2.3 Terreiro de Santa Bárbara	81
6.2.4 Fontes especialistas	81
6.2.5 Fontes aleatórias	82
6.3 ORÇAMENTO	82
6.4 APURAÇÃO	83
6.5 PROJETO GRÁFICO	84
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	86
REFERÊNCIAS	88
APÊNDICE A – ROTEIRO DA REPORTAGEM	93
APÊNDICE B – ROTEIRO DE PERGUNTAS	94
APÊNDICE C – TRANSCRIÇÃO DAS ENTREVISTAS	100
ANEXO A – LISTA DE TERMOS COMUNS NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS	139

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo apresentar, por meio da linguagem do jornalismo literário, um pouco da história das religiões afro-brasileiras na cidade de Macapá, capital do Amapá. Com narrativa humanizada, foi produzido um livro-reportagem com relatos de personagens de terreiro, expondo a intolerância religiosa. Buscou-se evidenciar essa problemática, visando o debate acerca da violência contra integrantes das religiões de afro, através da comunicação.

O Jornalismo Literário, na concepção de Pena (2006), significa ir além de potencializar os recursos do jornalismo, visa ultrapassar os acontecimentos cotidianos e propor visões mais abertas da realidade. Dessa forma, o livro-reportagem intitulado Povos de terreiro: relatos e memórias da raiz africana no Amapá, faz um resgate jornalístico e histórico dos terreiros de Macapá, apresentando as religiões do Candomblé, Tambor de Mina e Umbanda de uma maneira leve, mostrando suas divindades.

O livro-reportagem utiliza as técnicas do jornalismo literário, em especial a importância do personagem, para narrar sobre as religiões afro-brasileiras e os preconceitos sofridos pelos seus adeptos, utilizando a comunicação como forma de combate a intolerância.

Além disso, este projeto experimental faz um resgate histórico e jornalístico acerca dos africanos traficados ao Brasil, na época das grandes navegações. Essas pessoas foram tratadas como mercadorias, além de, por muitas vezes, animalizados. O tráfico negreiro trouxe as terras brasileiras as tradições religiosas africanas, que posteriormente, foram base da religiosidade afro-brasileira.

A perseguição religiosa sempre existiu, devido ao fato do catolicismo ser a religião oficial dos colonizadores portugueses durante o regime escravocrata brasileiro, que durou até 1888. O ritual aos orixás e voduns foi denominado feitiçaria, obrigando os adeptos a associarem seus deuses a santo católicos. Conceituou-se essa mistura religiosa como sincretismo religioso.

Através da comunicação, objetiva-se demonstrar que o preconceito sofrido pelos afro-religiosos. Diante desse entendimento, a dita ‘satanização’ dessas crenças ocasiona destruição de terreiros, além de agressões verbais e físicas aos membros religiosos, que ainda são vistos de forma negativa perante parte da sociedade. Sendo assim, o trabalho também sustenta uma justificativa social para a produção deste livro-reportagem, que deseja por meio da narrativa jornalística, resgatar elementos históricos e da memória das religiões afro na Amazônia macapaense, oferecendo subsídios para o leitor compreender a diversidade religiosa, além de propor meios para enfrentamento do racismo religioso.

Com o advento das mídias, temas sobre intolerância religiosa são pautados nos veículos de comunicação em âmbito nacional. Um dos exemplos mais frequentes são a depredações de terreiros e a violência a membros desse sagrado. No entanto, é quase inexistente, um trabalho voltado para humanização da reportagem, sendo assim um problema científico da área jornalística, justificando assim a necessidade de um livro-reportagem que resgatasse por meio comunicação, a história da religião afro em Macapá.

Para produção deste memorial realizou-se pesquisa bibliográfica e documental, que fundamentou a elaboração de quatro capítulos. No primeiro capítulo, demonstra-se o contexto do fazer jornalístico através da prática da reportagem. Nele consta os conceitos básicos acerca da produção da reportagem, sendo eles a elaboração de pauta, escolha das fontes, além da importância da figura do repórter para elaboração de um bom texto.

No segundo capítulo, aborda-se a contribuição do jornalismo literário no meio de campo jornalístico da reportagem. Neste, apresenta-se a influência do *New Journalism*, movimento que rompeu com os parâmetros antigos de elaboração da reportagem, permitindo uma narrativa mais aberta. Também, mostra a importância do personagem nesse ramo da comunicação, além da figura do livro-reportagem como instrumento de humanização, trazendo informações acerca desse formato de comunicação.

No terceiro capítulo, apresenta-se a relação entre mídia e religião, trazendo uma abordagem acerca da pouca visibilidade das religiões afro-brasileiras nas mídias eletrônicas. Já no quarto capítulo, refere-se as religiões afro-brasileiras, contando sua história e conceitos. Este é extenso, pois aborda, em primeiro momento, o tráfico negreiro para as terras brasileiras, o comércio e distribuição de escravos, além da resistência a escravidão através das manifestações culturais.

Além disso, o quarto capítulo apresenta os ancestrais africanos e suas culturas religiosas, o sincretismo religioso entre as religiões de matriz africana e o catolicismo português, a obrigação do batismo aos africanos escravizados e seus descendentes, informações sobre a relação dos orixás e santos católicos. Este capítulo aborda detalhadamente a religião do Candomblé, trazendo sua hierarquia, nações, rituais e festas. E mais, demonstra as religiões afro-brasileiras Umbanda e Tambor de Mina. Por fim, neste, também discorre acerca das religiões de matriz africana na cidade de Macapá.

Já para construção gráfica e textual do livro-reportagem, aplicou-se a pesquisa etnográfica, utilizando a técnica de entrevista com pessoas que já sofreram com intolerância religiosa, além de antropólogos e pesquisadores da cultura afro-brasileira. Os relatos foram

todos reproduzidos de maneira humanizada, exercendo o papel do jornalista em noticiar para todos os tipos de público.

Candomblé, Tambor de Mina e Umbanda, são as três religiões afro-brasileiras escolhidas para serem abordadas no livro-reportagem, pois seus rituais são os mais cultuados em Macapá. O produto foi dividido em dez capítulos.

Este projeto experimental permitiu a prática jornalística, envolvendo todos os processos de apuração da reportagem, estabelecidas por Lage (2006), tais como: produção da pauta, busca por dados, análise das possíveis fontes, a preparação do roteiro de entrevista e apuração. Abordou-se os conceitos de jornalismo literário para a transcrição dos discursos narrativos e documentação científica, tendo em vista que o Amapá tem pouco material a respeito dessa manifestação cultural religiosa.

Desta forma, este trabalho de conclusão de curso visa levar esclarecimentos acerca das religiões afro-brasileiras de maneira humanizada, exercendo o papel do comunicador em mostrar fatos de interesse público, oferecendo elementos para pensar a diversidade religiosa no Brasil e contribuindo, ainda, no combate ao preconceito religioso.

1.2 PROBLEMA DE PESQUISA

Quando se fala em abordagem das religiões afro-brasileiras nas mídias, a primeira coisa que vem à mente são as pautas voltadas para ataques de racismo religioso. Mas, dificilmente se encontra uma publicação direcionada para humanização da reportagem, buscando demonstrar, de maneira aprofundada, o que é intolerância religiosa. Ou até mesmo, como tudo isso começou? Ou, quem são as pessoas que sofrem com essa violência? Por que acontece isso? O que tem sido feito para combater essa prática preconceituosa?

Como as mídias podem colaborar no combater a intolerância religiosa? Esta problemática foi uma das principais inquietações do trabalho. A produção deste projeto experimental é voltada para o papel da comunicação nas religiões afro-brasileiras. O livro-reportagem pretende promover esse debate. Tendo em vista que é de interesse público lutar por uma sociedade mais igualitária.

Desta forma, este trabalho questiona: de que forma a reportagem jornalística pode oferecer elementos comunicacionais para contribuir no combate ao racismo religioso, especificamente no que tange as religiões de matriz africana?

1.3 HIPÓTESE

A comunicação midiática pode colaborar para a construção de uma narrativa humanizada sobre as religiões afro-brasileiras na região da Amazônia amapaense. A produção de uma reportagem com viés do jornalismo literário, pode contribuir no combate ao preconceito sofrido por afro-religiosos, na cidade de Macapá.

1.4 JUSTIFICATIVA

Uma das principais funções do jornalista na atualidade é transformar relatos em informação de interesse público, sendo deste modo, ponte entre a fonte e o leitor. Ao colocar em pauta um tema que necessita ser debatido, o jornalismo colabora com uma nova visão ao assunto que merece visibilidade, a partir de critérios de noticiabilidade.

Os veículos de comunicação, tais como jornais impressos e conteúdos jornalísticos disponíveis na internet, através de sites de notícias, possuem carência de um trabalho voltado para humanização da reportagem. Essas mídias não fornecem uma apuração jornalística mais aprofundada acerca das religiões afro.

A escolha do tema se deu após verificação dessa fragilidade no jornalismo, afinal não se fornecia ao leitor uma relação mais próxima entre comunicação e religião. A intenção era apresentar esses conteúdos não de forma factual. Mas sim, de uma maneira que se provoca reflexão. Por isso, optou-se em trabalhar no formato do jornalismo literário, pois agrega os elementos narrativos da literatura, mas a credibilidade e responsabilidade com a informação do jornalismo.

Desta forma, a reportagem poderia estimular o leitor a empenhar atitudes para o combate ao racismo religioso. A apuração jornalística não iria mais apenas noticiar, mas sim informar de maneira aprofundada o que são as religiões afro-brasileiras, resgatando elementos históricos sobre dos terreiros e priorizando uma narrativa que trabalhe com personagens, no caso os membros religiosos.

Na contemporaneidade, as religiões afro-brasileiras têm sido pautadas nos meios de comunicação nacional, com gancho voltado para intolerância religiosa, uma das situações mais alarmantes do momento, sendo uma justificativa social para a pesquisa.

Em um contexto local, como no caso da cidade de Macapá, informações sobre religiões afro-brasileiras são abordadas timidamente, apesar de diversos grupos se manifestarem publicamente, por meio de protestos e marchas, além da luta pela igualdade racial e religiosa.

As produções jornalísticas amapaenses, principalmente nos veículos que utilizam a plataforma da internet, costumam pautar eventos factuais, como por exemplo, a caminhada anual contra intolerância religiosa. Os meios de comunicação, que trabalham o jornalismo impresso, televisivo, radiofônico e até mesmo no campo virtual, dão mais evidência as religiões cristãs, mas também visando notícias factuais, como a cobertura do Círio de Nazaré.

A produção do livro-reportagem deseja contribuir com a comunidade local, principalmente oferecendo as mídias locais um subsídio de pesquisa sobre as religiões afro-brasileiras. Este trabalho servirá, também, como fonte de pesquisa para futuros estudos nas áreas de comunicação e religião. O estudo que aqui se propõe possibilitará tanto aos estudantes de comunicação, quanto ao público externo, elementos e recortes jornalísticos para conhecer a história das religiões afro-brasileiras em Macapá.

O livro-reportagem que resgata a memória e a discurso acerca das religiões afro-brasileiras em Macapá, permite a execução do principal dever do jornalista, estabelecidos por Kovach e Rosenstie (2003): o compromisso em pautar questões de interesse público, provocando debates no espaço público sobre temas que merecem visibilidade. O produto busca através do jornalismo interpretativo, preencher as lacunas deixada pela notícia, uma delas a falta de humanização de conteúdo, contextualização e narrativa jornalística que valoriza o discurso e a memória dos cidadãos.

1.5 OBJETIVOS

1.5.1 Objetivo Geral

Produzir o processo de comunicação e divulgação da tradição religiosa de matriz afro-brasileira em Macapá, por meio de um livro-reportagem, que busca evidenciar e discutir a intolerância, apresentando relatos e a memória de integrantes dos povos de terreiro. A narrativa mais detalhada com uso de personagens, visa a humanização da reportagem, prática estabelecida no jornalismo literário.

1.5.2 Objetivos Específicos

Apresentar um produto que contenha informações gerais e testemunhos sobre as religiões Candomblé, Tambor de Mina e Umbanda, por meio de relatos dos personagens, que humaniza a reportagem;

Proporcionar ao leitor um debate acerca do racismo religioso, uma das questões mais divulgadas no livro-reportagem;

Realizar pesquisa bibliográfica e de campo a respeito das religiões afro-brasileiras em Macapá, para subsidiar a produção da reportagem;

Levantar fontes de informação e realizar entrevistas de campo, para coleta de dados acerca da história dos primeiros terreiros em Macapá, com relatos de pessoas pioneiras nas religiões afro-brasileiras na cidade;

Fortalecer a produção bibliográfica e científica sobre as religiões afro-brasileiras no Amapá;

Demonstrar por viés dos personagens, a concepção das religiões, utilizando os relatos para aproximar o leitor da realidade dos terreiros macapaenses;

Elaborar projeto gráfico e produção editorial final do livro-reportagem para publicação;

2 FUNDAMENTAÇÃO TÉORICA

2.1 O FAZER JORNALÍSTICO: A PRÁTICA DA REPORTAGEM

Os acontecimentos contribuem diretamente na edificação da opinião pública. Ou seja, as eventualidades do dia-a-dia colaboram na forma de pensar dos cidadãos. Logo, a opinião pública é importante na comunicação. E o jornalista tem a responsabilidade de ajudar na construção desse pensamento crítico. O papel social do comunicador é informar, mas não de qualquer maneira, ele adquire a tarefa primordial de apurar os fatos, para a construção das notícias.

Contudo, a forma como as notícias são publicadas faz toda diferença. A interpretação do comunicador e o comprometimento com a famosa ‘imparcialidade’, ou apenas a busca pela medida do ‘mais imparcial possível’, ajudam na construção do que se conhece como jornalismo. Logo, pode se considerar que o “jornalista é responsável moral, pelos seus fazeres” (CHAPARRO, 1994, p. 22).

O jornalismo é tido como um procedimento de façanhas conscientes. Afinal, lida-se com a tarefa de informar o público da maneira mais correta possível, sendo que este confia na veracidade do que é anunciado.

Toda via, é importante ressaltar que, na era das redes sociais, muitos se veem na posição de serem detentores da verdade, compartilham conteúdos de fontes questionáveis. A prática de divulgação de notícias falsas é chamada de *Fake News*, que em resumo consiste em informações

noticiosas que não trabalham com a veracidade dos fatos, mas que são repassadas nas redes sociais como se fossem verdade.

Nesse sentido, o jornalista é considerado aquele que checa a informação. Esse processo de apuração faz parte da reportagem, que significa ir além da publicação de notícias factuais, sendo classificada como um gênero jornalístico.

Em um contexto histórico acerca da reportagem, Chaparro (1998) afirma que no século XIX, após a invenção da imprensa moderna com as máquinas rotativas de alta capacidade de impressão, os formatos de gênero relato e interpretativo, adquiriram notoriedade. Já Nilson Lage (2006), compreende que o ‘renascimento’ da reportagem ocorreu no instante em que os escritores de folhetins e jornalistas se comprometeram em a reestruturar a modalidade da escrita, ou seja, selando em consideração os usos orais ou cultivando figuras de estilo espetaculares.

A prática da reportagem em si vai além de noticiar o factual, o que é comum nas redações que trabalham com produção diária, ou até mesmo nos meios de comunicação via internet, na qual os internautas esperam a informação com velocidade. Reportagem, de maneira simples e resumida, é narrar, descrever detalhadamente. Além de informar, contextualizar, ela pode, muitas vezes, emocionar.

O objetivo principal da reportagem, na compreensão de Sousa (2001, p. 259), seria “informar com profundidade e exaustividade, contando uma história”.

Reportagem significa, em grande medida, contar uma história. A reportagem é um espaço apropriado para expor causas e consequências de um acontecimento, para o contextualizar, interpretar e aprofundar, mas sempre num estilo que aproxime o leitor do acontecimento, que imerja o leitor na história (SOUSA, 2001, p. 259).

Guirado (2004) nomeia reportagem como matérias jornalísticas mais longas, sendo que, na maior parte dos casos, ocupa um espaço de uma página inteira, ou, eventualmente, meia página ou um terço de página.

Seu conteúdo (um fato do dia que tenha causado grande impacto ou um evento ligado a problemas políticos, econômicos, ou ainda relacionados a editoria de Cultura, Política, Saúde, Educação, etc.) há que ser investigado, pesquisado até o desenrolar da questão ou até seu esgotamento. É da natureza da reportagem revelar a origem e o desenrolar da questão que ela retrata (GUIRADO, 2004, p. 22).

Melo (1994, p. 65) conceitua reportagem como o “relato ampliado de um acontecimento que já repercutiu no organismo social e produziu alterações que são percebidas pela instituição jornalística”. Já na concepção de Lage (2006), a reportagem elabora uma verificação de um assunto ou, até mesmo de um episódio complexo, conforme com um ângulo preestabelecido. Perante isso, a produção deduz de investigação e interpretação.

A reportagem é constituída pela capacidade de aprofundar os fatos. Nesse ponto de vista, é divergente da notícia. Sodré e Ferrari (1986, p. 18) conceituam reportagem como um tipo textual que permite “detalhamento e contextualização àquilo que já foi anunciado, mesmo que seu teor seja predominantemente informativo”. Isto é, ela analisa de uma maneira mais ampla, trazendo novos olhares.

Portanto, durante a prática da reportagem, constata-se que o jornalista efetua todas as técnicas de produção, como por exemplo, a produção da pauta, que permite a escolha das fontes e a execução da entrevista, sem omitir é claro, o compromisso com o interesse público. Nessa conjuntura, Sodré e Ferrari (1986) caracterizam reportagem como:

a) a predominância da forma narrativa; b) humanização do relato; c) texto de natureza impressionista; d) objetividade dos fatos narrados. Conforme o assunto ou o objeto em torno do qual gira a reportagem, algumas dessas características poderão aparecer com maior destaque (SODRÉ & FERRARI 1986, p. 15).

Nota-se que são características de uma reportagem a predominância da forma narrativa e a humanização do relato. Mas, quando se avalia o assunto e verifica-se a possibilidade de render uma boa história, pode-se produzir uma ‘grande reportagem’. Esta se resulta em um olhar diferenciado sobre o tema e necessita de mais apuração. Na maioria dos casos é publicada no formato de livro-reportagem.

2.1.1 A importância do repórter

Para produção de uma reportagem é necessário a figura do repórter. O papel do comunicar, obviamente, é ser a conexão entre o leitor e fato. No entendimento de Guirado (2004), ser repórter significa interpretar os acontecimentos:

Para que o fenômeno possa brilhar, traduzindo em palavras, há que ser captado por alguém que o interprete. Neste caso, o repórter é quem classifica os acontecimentos, desenredando-os para quem possa aparecer, ou simplesmente

parecer, inteligíveis aos leitores, que terão outras possibilidades de interpretações (GUIRADO, 2004, p. 34).

Lage (2006) diz que a tarefa do repórter é selecionar e questionar as fontes para se colher depoimentos. Dessa maneira, as informações são processadas segundo técnicas jornalísticas.

Se perguntarmos às pessoas em geral que figura humana é mais característica no jornalismo, a maioria responderá, sem dúvida: o repórter. Se interrogarmos um jornalista sobre quem é mais importante na redação, ele – excetuando o caso de algum projetista gráfico ou editor egocêntricos – dirá que é o repórter (LAGE, 2006, p. 9).

Ressaltando a importância do repórter na sociedade, Lage (2006) compreende que o profissional da comunicação tem como papel ser os olhos do público, ou seja, o mesmo está onde o leitor, ouvinte ou telespectador não pode estar. Seu instrumento de trabalho é a reportagem.

2.1.2 A elaboração da pauta

A pauta jornalística serve para orientar a produção da reportagem. Ela é o planejamento das atividades. Em linhas gerais: escolhe-se um tema, o contextualiza, sugere-se um encaminhamento, busca-se fontes, dados e pesquisas que possam sustentar a ideia proposta, além de é claro, propõe-se perguntas para as possíveis fontes.

Na compreensão de Luz (2005), a pauta é um planejamento para a produção jornalística:

A pauta fornece elementos fundamentais de pesquisa pela condição de concernência, atualidade e possibilidade de estimular a percepção crítica, ocupando o lugar de navegador na corrida diária da informação. É espaço pontual e privilegiado de registro dos ângulos de produção da imprensa (LUZ, 2005, p. 93).

Antes da produção de uma reportagem é necessária a elaboração de uma pauta bem estruturada. Nela deve conter uma pesquisa prévia do assunto que será abordado. Isso, ajudará o repórter durante o processo de apuração. “Pautas ruins ou podres são matérias, eventualmente trabalhosas mas que, presume-se, vão resultar em textos secundários, de menor interesse” (LAGE, 2006, p. 35).

Lage (2006) diz que as melhores pautas são as que originam matérias que serão destaque e engrandecem ao currículo do repórter. Vejamos abaixo a tabela com alguns dos itens necessários para elaboração de pautas jornalísticas.

Tabela 1 – Pautas

O QUE É?	O QUE DEVE CONTER?
a) É o planejamento de uma edição ou parte da edição, com a listagem dos fatos a serem cobertos no noticiário e dos assuntos a serem abordados em reportagens, além de eventuais indicações logísticas e técnicas: ângulo de interesse, dimensão pretendida da matéria, recursos disponíveis para o trabalho, sugestões de fontes etc.	a) o evento ou tema; b) hora e local; c) exigências para cobertura e contatos para confirmação ou detalhamento da tarefa; d) indicação de recursos e equipamentos (se com fotografia ou sem; condições para captação de imagens etc.); e) o que se espera em termos de aproveitamento editorial;
b) Cada um dos itens desse planejamento, quando atribuído a um repórter. Ele dirá: "a minha pauta", quer a tenha recebido como tarefa, quer a tenha proposto.	Se for o caso, acrescentam-se: a) o alinhamento editorial, com dados sobre o contexto. b) indicação de fontes subsidiárias, consultores etc.

Fonte: Lage (2006), com adaptação da autora (2018)

2.1.3 A escolha das fontes

Para elaboração de uma reportagem é essencial a escolha de fontes adequadas. Elas são detentoras de informação. Para Schmitz (2011), o termo ‘ir à fonte’, tem como proposta dirigir-se a quem possa fornecer informações exatas sobre algo, ou até mesmo esclarecer a origem do fato. Dessa maneira, o autor define fontes como:

São pessoas, organizações, grupos sociais ou referências; envolvidas direta ou indiretamente a fatos e eventos; que agem de forma proativa, ativa, passiva ou reativa; sendo confiáveis, fidedignas ou duvidosas; de quem os jornalistas obtêm informações de modo explícito ou confidencial para transmitir ao público, por meio de uma mídia (SCHMITZ, 2011, p. 9).

À vista disso, é notória a tese defendida em âmbito acadêmico, e no profissional, de que ‘não existe jornalismo sem fonte’. Com base no entendimento do autor, “o saber do jornalismo também é construído pela fonte, embora não se preste a devida atenção à sua relação com a mídia” (SCHMITZ, 2011, p. 11).

Para uma reportagem ser bem produzida é necessário que se ouça um determinado número de fontes, buscando informações mais consistentes, como explica Furtado (2013, p. 154):

Numa reportagem bem-feita, o repórter deve ouvir fontes de vários tipos para garantir a diversidade de vozes e, dessa forma, oferecer ao leitor pontos de vista contrastantes. Assim, embora os fatos já sejam entregues ao leitor interpretados pelo repórter e pelo editor, amplia-se a livre interpretação de quem lê. O que mais se vê, no entanto, é a presença majoritária de fontes oficiais e de *experts* nas páginas de revistas.

Na compreensão de Lage (2006), as reportagens contêm informações fornecidas por instituições ou personagens que testemunham ou participam de eventos de interesse público. São o que se chama de fontes. Elas são classificadas como: oficiais, oficiosas e independentes.

Fontes oficiais são mantidas pelo Estado; por instituições que preservam algum poder de Estado, como as juntas comerciais e os cartórios de ofício; e por empresas e organizações, como sindicatos, associações, fundações, etc. Fontes oficiosas são aquelas que, reconhecidamente ligadas a uma entidade ou indivíduo, não estão, porém autorizadas a falar em nome dela ou dele, o que significa que o que disserem poderá ser desmentido. Fontes independentes são aquelas desvinculadas de uma relação de poder ou interesse específico em cada caso (LAGE, 2006, p. 62).

Duarte (2010) observa que o repórter pode usar critérios para saber se as informações fornecidas pela fonte são confiáveis, ou até mesmo se merecem divulgação. O primeiro é o da ‘credibilidade’, se ele conhece e confia na fonte; o segundo é associado ao ‘interesse público’, se a notícia envolve o público; o terceiro é relacionado ao fato de ‘ser novidade’, verifica-se assim se o tema já não foi pautado muito na mídia; o quarto, analisa-se a ‘disponibilidade’, na qual vemos o desimpedimento dos possíveis entrevistados; o quinto, se julga o princípio da ‘exclusividade’.

3 A COLABORAÇÃO DO GÊNERO LITERÁRIO NA REPORTAGEM

O jornalismo busca retratar a realidade. E a vertente do jornalismo literário também trabalha com a veracidade dos fatos. Nele a informação é em caráter mais aprofundado, utilizando a narração da literatura, ou seja, detalhando o ambiente, descrevendo o personagem, não se detém na obrigatoriedade do ‘lide’.

O jornalismo literário aproxima o leitor do fato, pois associa o texto jornalístico com a liberdade da literatura. Pena (2006, p. 6) compreende o jornalismo literário foge amarraduras das redações, significa “potencializar os recursos do jornalismo, ultrapassar os limites dos

acontecimentos cotidianos, proporcionar visões amplas da realidade, exercer plenamente a cidadania, romper as correntes burocráticas do lide”.

O papel do jornalista literário é bem diferente do que trabalha com matérias factuais, nas redações brasileiras. Pena (2006) reforça que esse profissional não deixa de lado o que aprendeu no jornalismo diário, tais como as técnicas de narrativa.

O que ele faz é desenvolvê-las de tal maneira que acaba constituindo novas estratégias profissionais. Mas os velhos e bons princípios da redação continuam extremamente importantes, como, por exemplo, a apuração rigorosa, a observação atenta, a abordagem ética e a capacidade de se expressar claramente, entre outras coisas (PENA, 2006. pp. 6-7).

O autor compreende que o jornalista literário vai além, pois ultrapassa os limites dos fatos diários, ou seja, não tendo mais como base os princípios da periodicidade e a atualidade.

Ele não está mais enjaulado pelo deadline, a famosa hora de fechamento do jornal ou da revista, quando inevitavelmente deve entregar a sua reportagem. E nem se preocupa com a novidade, ou seja, com o desejo do leitor em consumir os fatos que aconteceram no espaço de tempo mais imediato possível. Seu dever é ultrapassar estes limites e proporcionar uma visão ampla da realidade (PENA, 2006, p. 7).

Sendo assim, é inegável a contribuição do jornalismo literário na forma de comunicar. Humanizar é aproximar o expectador dos acontecimentos. Essa vertente do jornalismo utiliza bastante a figura do personagem para prender a atenção do leitor na narrativa. O jornalismo literário conta histórias reais por meio de reportagens, como a proposta do livro-reportagem Povos de terreiro. O projeto experimental trabalha com a utilização da figura do personagem para aproximar o leitor do tema mídia e religião, desejando contribuir através da comunicação com o combate a intolerância religiosa.

3.1 *NEW JOURNALISM*: A RELEVÂNCIA DO PERSONAGEM NA REPORTAGEM

A vertente do *New Journalism*, ou simplesmente Novo Jornalismo, marcou a forma de produzir reportagem, devido a figura do personagem ter bastante notoriedade nos textos. No entendimento de Belo (2006, p. 24), o *New Journalism* surgiu com o advento do “avanço tecnológico dos jornais deram novo impulso à produção de matéria de grande fôlego, muitas delas levadas as páginas de livros, e reaproximou o jornalismo da literatura”.

O Novo Jornalismo surgiu na década de 60 nos Estados Unidos e marcou a comunicação. Na compreensão de Lima (2003, p. 9), “a exuberância narrativa do *New Journalism* norte-americano marcou época, instigou corações e mentes a produzir reportagens de profundidade caracterizadas pelo intenso mergulho do repórter na realidade”.

O *New Journalism* deixou de lado o modelo tradicional do jornalismo, que consistia nas notícias factuais. Se preocupou em trabalhar com uma nova forma de jornalismo, que visava a narração mais elaborada dos fatos, detalhando o ambiente, trazendo a figura do personagem para primeiro plano. Os principais interlocutores dessa vertente foram: Tom Wolfe, Gay Talese, Norman Mailer e Truman Capote, que lançou o livro ‘A sangue frio’, considerado um marco do Novo Jornalismo.

O Novo Jornalismo deixava de lado a objetividade, transformava a narrativa em terceira pessoa mais detalhada, buscava a forma literária da descrição. Wolfe (2005), observa que a técnica do *New Journalism* era apresentar o leitor as informações por meio da perspectiva dos personagens, experimentando a emoção.

No Brasil, o novo jornalismo esteve presente nos anos 60 e 70. Mas, teve seu ápice, conforme reforça Belo (2006), com a publicação de ‘Os sertões’, de Euclides Cunha.

Desse caldo de cultura brotaram as condições para a consolidação do texto na reportagem à brasileira – também mais descritiva e menos interpretativa -, fator que levou, finalmente, ao embrião do livro-reportagem no país. O período de maior destaque para publicação jornalística em livro começou na década de 1980. O primeiro exemplar do gênero digno do nome é, claro, bem anterior a isso. Os sertões, de Euclides da Cunha, foi esculpido em 1987 como uma série de relatos para O Estado de São Paulo (BELO, 2006, p. 30).

A revista ‘Realidade’ e o Jornal da Tarde paulista também aderiam as influências do *New Journalism* nos seus textos. Para Belo (2006), antes da criação do Jornal da Tarde, a reportagem de longo curso, extensa e com textos bem trabalhados estava confinada à imprensa alternativa.

3.2 O LIVRO-REPORTAGEM COMO HUMANIZAÇÃO DO FAZER JORNALISMO

Livro-reportagem é um formato do jornalismo literário que objetiva narrar minuciosamente um fato, por meio de uma grande reportagem. Os acontecimentos são apresentados de forma descritiva, a característica principal do gênero que mescla jornalismo com literatura, trabalhando com a reportagem humanizada. No Brasil, de acordo com Belo

(2006), a primeira obra a ser caracterizada dentro do formato de livro-reportagem, foi o relato de Euclides da Cunha em ‘Os Sertões’, de 1897.

Na concepção de Lima (2004), para ser considerado livro-reportagem, a obra necessita cumprir um papel relevante na sociedade.

Cumprir um relevante papel, preenchendo vazios deixados pelo jornal, pela revista, pelas emissoras de rádio, pelos noticiários de televisão. Mais do que isso, avança para o aprofundamento do conhecimento do nosso tempo, eliminando, parcialmente que seja, o aspecto efêmero da mensagem da atualidade praticada pelos canais cotidianos da informação jornalística. (LIMA, 2004, p. 16).

Na análise de Lima (2004, p. 39), a função do livro-reportagem “é informar e orientar em profundidade sobre ocorrências sociais, episódios factuais, acontecimentos duradouros, situações, ideias e figuras humanas”, sendo que dessa maneira, o leitor possa verificar um quadro da contemporaneidade, diante de suas múltiplas realidades.

Nesses termos, a missão do livro reportagem é ter por obrigação informar com profundidade, de maneira em que o personagem humanize a narrativa, contando a história detalhadamente.

É por meio do livro-reportagem que o jornalista efetua sua função social de publicar os fatos. Belo (2006, p. 37) observa que a livro-reportagem seria a “a maior massa de informação organizada e contextualizada sobre um assunto”.

Nesse sentido, produzir um livro-reportagem possibilita, de certa forma, “a experimentação, uso da técnica jornalística, aprofundamento da abordagem e construção da narrativa” (BELO, 2006, p.37).

Contudo, mesmo o livro-reportagem sendo um formato jornalístico diferente das reportagens trabalhadas no dia-dia das redações, é importante ressaltar que, ele passa pelo mesmo procedimento de produção jornalística. Em outras palavras, para elaborar um livro com narrativas jornalísticas, também é necessária a produção de uma pauta, que servirá de roteiro para esquematização do produto, além é claro da captação de dados e entrevistas, contendo também redação e edição.

Portanto, no intuito de mostrar as diversas opções de livros-reportagens, Lima (2004), sugeriu uma classificação de tipologias desse formato jornalístico. Toda via, é notório que nem sempre um livro-reportagem obedece à risca essa nomenclatura, levando em consideração que um único produto pode, em determinado ponto, possuir mais de uma especificação. Vejamos a tabela abaixo:

Tabela 2 – Formatos de livro-reportagem na concepção de Lima (2004)

FORMATO DE LIVRO-REPORTAGEM	CONCEITO
Perfil	Mostra o lado humano de uma personagem pública ou anônima (representante de um grupo social); Tem como variante o livro-reportagem-biografia, ao destaque ao passado e menos ao presente da pessoa;
Depoimento	Recompõe um acontecimento relevante na visão de um participante ou testemunha.
Retrato	Evidencia uma região geográfica, um setor da sociedade, um segmento da atividade-econômica ou uma instituição para traçar o retrato do objeto em questão, familiarizando-o ao grande público e, assim prestando um serviço educativo e elucidativo;
Ciência	Expõe à divulgação científica, geralmente em torno de um tema específico, com caráter de crítica ou reflexão;
Ambiente	Ligado às causas ecológicas, pode ter feição romantizada ou combativa/ crítica, sobre a harmonia das relações homem-natureza;
História	Propõe temas de um passado recente ou distante, destacando algum elemento que o conecta com o presente, propositadamente ou por fatores externos.
Nova consciência	Explana temas das novas correntes comportamentais, culturais, econômicas e religiosas resultantes da contracultura e da aproximação às culturas orientais;
Instantâneo ou da história imediata	Aborda um fato recém-concluído cujos contornos finais já podem ser identificados;
Atualidade	Difere do de cima porque capta um tema de maior magnitude e perenidade no tempo, cujos desdobramentos finais não são conhecidos, identificando as forças em conflito e projetando tendências possíveis de desfecho;
Antologia	Agrupa várias reportagens sob diferentes critérios (mesmo autor, mesmo tema por autores distintos, mesmo gênero ou categoria em diferentes autores e temas);
Denúncia	Com caráter investigativo, busca identificar injustiças, abusos, desmandos e incorreções, levantando casos marcados pelo escândalo;
Ensaio	Caracteriza-se pela presença muito evidenciada do autor e suas opiniões sobre o tema, de forma a convencer o leitor a compartilhar seu ponto de vista;
Viagem	Por meio de viagem, analisa uma região geográfica específica como pretexto para trabalhar vários aspectos de caráter sociológico, humano, cultural, e histórico do local.

Fonte: Lima (2004), aput livro-reportagem: origens, conceitos e aplicações

4 A RELAÇÃO ENTRE MÍDIA E RELIGIÃO

Partindo do pressuposto que as manifestações religiosas exercem influência na formação cultural dos cidadãos, percebe-se que as religiões possuem um grau de importância na estrutura social e política da sociedade. Elas são formadoras de opinião, seja positivamente ou negativamente, de grande parte da população.

A comunicação, no entendimento de Pace (2009, p. 11), “significa, para os sistemas de crença religiosa, elaborar um código capaz de transformar a diferenciação externa em diferenciação interna”.

Sendo assim, os sistemas de crença religiosa são conceituados, na visão de Pace (2009, p. 11), como uma modalidade do poder de comunicação, “uma maneira de traçar os limites

simbólicos entre os diferentes estratos que se acumulam em um ambiente religiosamente marcado por uma pluralidade de estratos de crença religiosa”.

O autor observa que o poder de comunicação é exercido por uma pequena parcela das religiões. No Brasil, as manifestações culturais religiosas são diversas, existindo várias visões de sagrados. O catolicismo e as crenças pentecostais, são as que mais têm influências nos cidadãos, através dos meios de comunicação.

Nos meios de comunicação, assuntos sobre religião podem ser abordados em: mídias impressas, eletrônicas, digitais. As religiões cristãs e pentecostais são as que mais utilizam os recursos de comunicação, visando ampliar o leque do discurso religioso.

Patriota (2009) compreende que a comunicação religiosa assumiu novos rumos com a utilização dos meios de comunicação massiva. Na atualidade, as igrejas utilizam esses meios de comunicação para anunciarem seu evangelho, além da venda dos seus símbolos e produtos religiosos.

Já na compreensão de Silva e Nalini (2005), o discurso religioso cristão passou a ter influência na grade de televisão aberta quando pastores e integrantes religiosos começaram a apresentar programas televisivos.

As entidades cristãs, particularmente, passaram a ocupar vários espaços da grade da televisão aberta, quando não possuíam também suas próprias emissoras. Um dos casos mais famosos é do bispo Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, que montou um império, a partir da Rede Record de Televisão e da Rede Família. Entre outros pastores como R.R. Soares, Silas Malafaia, Robson Rodvalho e Valdemiro Santiago também adentram a mídia eletrônica, com seus programas evangélicos (SILVA; NALINI; 2015, pp. 66-67).

Esses espaços cedidos pelos meios de comunicação propagam a divulgação de uma pequena parte religiosa brasileira. As outras religiões, que não possuem verbas para anunciarem o seu discurso religioso ficam à mercê. Não existindo assim uma democratização do conteúdo religioso.

4.1 A INVISIBILIDADE DAS RELIGIÕES AFRO NAS MÍDIAS

As mídias são importantes ferramentas que possuem a missão de repassar informações aos cidadãos. Na atualmente, percebe-se um crescimento elevado das religiões na mídia televisiva, “seja pela compra e controle de emissoras por organizações religiosas, seja pela

compra de horários para a transmissão de suas programações religiosas” (BEZERRA; RODRIGUES; 2016, p.71).

No estudo de Bezerra e Rodrigues (2016), constata-se que a inserção de temas religiosos nas programações da televisão brasileira data da década de 1950, quando a televisão foi implementada no Brasil e predominava a Igreja Católica. Mas, atualmente a estratégia religiosa na mídia televisiva mudou.

O que vemos hoje é a mídia como estratégia de conversão, mas que não se resume à reprodução de suas doutrinas, uma vez que o forte apelo sentimental é condizente com as fórmulas mercadológicas utilizadas pelos meios de comunicação de massa em geral e sob a ótica capitalista, seja para atender à fins políticos ou econômicos (BEZERRA; RODRIGUES; 2016, p.71).

Percebe-se que no campo religioso, as mídias eletrônicas, anunciam quase que exclusivamente, as religiões cristãs e pentecostais. Outras religiões como as de matriz africana não tem a mesma visibilidade nos veículos de comunicação. “Apesar de parecer crescente o uso da TV por parte das instituições religiosas, notamos que a presença na mídia é restrita, basicamente, às Igrejas Neopentecostais e a Igreja Católica” (BEZERRA; RODRIGUES; 2016, p.71).

No entendimento dos autores, as religiões que não possuem verbas para custear horas televisivas acabam ficando fora do campo de divulgação de conteúdo:

Aquelas religiões que dispõem de menor recurso para esse tipo de investimento acabam por ficar à margem das programações de TV, passando, portanto, por um processo de invisibilidade midiática, como se a diversidade cultural-religiosa brasileira passasse apenas pelos seguimentos católico e evangélico (BEZERRA; RODRIGUES; 2016, p.71).

Nota-se então que, as religiões de matriz africana não conseguem ter visibilidade na mídia televisiva, devido a situação de possuírem menos recursos financeiros. Sem esquecer é claro, do fato histórico de perseguição por partes das religiões cristãs. Na atualidade, as religiões afro-brasileiras ainda sofrem com a difamação da sua crença.

É importante lembrar, que as religiões de matriz africana detêm um histórico bastante intenso de estigmatização, desde a perseguição nas senzalas, passando pelas agressões policiais, intensificadas na década de trinta, até os ataques de outras matrizes religiosas a respeito de suas práticas e costumes. Somado a isto, a polarização entre católicos e evangélicos tem dificultado a participação de outras religiões na mídia televisiva, em especial das religiões de matriz africana (BEZERRA; RODRIGUES; 2016, p.73).

Dessa maneira, percebe-se que as religiões afro-brasileiras enfrentam uma invisibilidade de propagar os seus discursos religiosos na mídia televisiva brasileira, além da luta contra uma divulgação negativa, devido a preconceitos declarados por pessoas de outra fé na mídia.

Na análise de Bezerra e Rodrigues (2016), invisibilidade significa não dispor de espaço midiático para mostrar os preceitos. Já visibilidade desrespeitosa é associação demoníaca dos cultos afro-brasileiros.

É importante ressaltar que, essa invisibilidade das religiões afro-brasileiras não se restringe somente as mídias eletrônicas. No campo das mídias digitais e impressas, a abordagem de conteúdo é feita timidamente.

No Estado do Amapá, no extremo norte do Brasil, a divulgação de conteúdo acerca das religiões afro-brasileiras, principalmente nas mídias digitais por meio dos sites de notícias, se restringe basicamente a divulgações de ações sociais ou eventos como caminhadas e marchas que visam igualdade religiosa e racial.

5 RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: HISTÓRIA E CONCEITOS

Religiões afro-brasileiras são todas as crenças cujo a matriz de pensamento, filosófica, ritual, se relaciona, de alguma forma, as nossas origens africanas. Elas remetem a exploração do povo africano ao longo dos séculos XVI e XIX. Na concepção de Cruz (1994, p. 128), religiosidade afro-brasileira “reside no fato de compreender os cultos de origem africanas enquanto verdadeiras religiões e não como seitas”.

No mesmo sentido, a referida autora entende que, considerar as religiões afro-brasileiras seitas, significa, na verdade, “uma tentativa de reduzir a sua importância e de classificar as pessoas que as praticam como um punhado de fanáticos” (CRUZ, 1994, p.128).

Sendo assim, as religiões afro-brasileiras são consideradas patrimônio cultural brasileiro. Essas crenças significam:

Um universo cultural da raça negra brasileira que foi sequestrada da África para a Europa e Américas e mantida nestes continentes na condição de escrava, sob tortura física e psicológica, por mais de quatrocentos anos (CONCEIÇÃO 1993, apud CRUZ, 1994, p. 128).

Mesmo após um século de abolição da escravidão no Brasil, não se apagou completamente a ideologia criada para justificar a exploração do africano e seus descendentes. Após o fim da escravidão, as religiões de matriz africana continuaram sofrendo com repressão.

No estudo de Jensen (2001, p. 2), constata-se que as tradições religiosas africanas que mais influenciaram nas religiões afro-brasileiras, foram a adoração aos Orixás e Voduns, que “são divindades dos grupos da Nigéria e Benin que falam Yorubá e Jeje”.

Na África cada divindade preside um aspecto da natureza e uma família em particular. No Brasil, como a escravidão dividiu as famílias, eles se tornaram protetores dos indivíduos. O ponto central das religiões afro desenvolvidas no Brasil eram as festas para os Orixás e Voduns, que envolviam possessões de divindades e sacrifícios de animais (JENSEN, 2001, p. 2).

Dessa maneira, as manifestações religiosas afro-brasileiras são consideradas uma ocorrência atual na cultura religiosa brasileira, como reforça Jensen (2001, p. 2): “o primeiro terreiro de Candomblé, que é localizado no Nordeste, mais precisamente na Bahia, é geralmente situado no ano de 1830”.

Estas novas religiões apareceram primeiro na periferia urbana brasileira, onde os escravos tinham maior liberdade de movimento e eram capazes de se organizar em nações. Daí eles se espalharam por todo o país, e tomaram diversos nomes como Catimbó, Tambor de Minas, Xangô, Candomblé, Macumba e Batuques (JENSEN, 2001, p. 2).

O autor reforça o intuito dos sacerdotes das religiões africanas na busca pela chamada ‘re-africanizar a religião’, tendo em vista que, a rota dos navios entre Nigéria e Bahia, conservaram a conexão com a África, mesmo após a abolição da escravidão em 1888. “Escravos libertos que puderam viajar para áreas dos Yorubás foram iniciados no culto dos Orixás e então, ao retornar ao Brasil, puderam fundar terreiros a revitalizar a prática religiosa” (JENSEN, 2001, p. 2).

No entanto, no entendimento de Prandi (1998), a história das religiões afro-brasileiras pode ser resumida em três momentos:

Primeiro, o da sincretização com o catolicismo, durante a formação das modalidades tradicionais conhecidas como candomblé, xangô, tambor de mina e batuque; segundo, o do branqueamento, na formação da umbanda nos anos 20 e 30; terceiro, da africanização, na transformação do candomblé em religião universal, isto é, aberta a todos, sem barreiras de cor ou origem racial, africanização que implica negação do sincretismo, a partir dos anos 60 (PRANDI, 1998, pp. 151-152).

Prandi (1998, p. 152) reforça que até os anos de 1930, essas religiões eram “incluídas na categoria das religiões étnicas ou de preservação de patrimônios culturais dos antigos escravos negros e seus descendentes”.

Conforme o autor, essas religiões se formaram em várias partes do Brasil:

Candomblé na Bahia, xangô em Pernambuco e Alagoas, tambor de mina no Maranhão e Pará, batuque no Rio Grande do Sul, macumba no Rio de Janeiro. Na Bahia originou-se também o muito popular candomblé de caboclo e o menos conhecido candomblé de egum. O Nordeste foi berço também de outras modalidades religiosas mais próximas das religiões indígenas, mas que cedo ou tarde acabaram por incorporar muito das religiões afro-brasileiras ou as influenciar. Trata-se do catimbó, religião de espíritos aos quais se dá o nome de mestres e caboclos, que se incorporam no transe para aconselhar, receitar e curar. Esse tronco afro-ameríndio tem particularidades em diferentes lugares, sendo chamado de jurema, toré, pajelança, babaçuê, encantaria e cura. (PRANDI, 1998, p. 152).

Devido ao contato dos africanos no Brasil com outros grupos étnicos, o termo religiões afro-ameríndias, tem sido bastante utilizado atualmente. Quando se fala em religiões afro-brasileiras, é no sentido plural, pois existem diversas. As mais conhecidas são: Candomblé, o Tambor de Mina, a Umbanda, a Pajelança, Jurema e a Cura.

5.1 TRÁFICO NEGREIRO NO BRASIL

O tráfico dos povos africanos escravizados para o Brasil teria iniciado em meados do século XVI, tendo em vista que, conforme o estudo de Luna (1976), supostamente, a primeira leva de escravos que desembarcaram na Bahia em 1549, haveria vindo com Tomé de Sousa e os jesuítas.

Já na compreensão de Libby e Paiva (2000, p. 11), constata-se que não se tem como se precisar a data, nem local exato, que o primeiro africano escravizado teria pisado no Brasil. “Esse evento não registrado ocorreu, provavelmente, logo no início do século XVI, em Pernambuco ou na Bahia ou no Rio de Janeiro”. Esse cativo, possivelmente, teria trabalhado com serviços domésticos, como observa os autores:

Nosso personagem anônimo deve ter sido um escravo doméstico que veio servindo seu senhor fidalgo, figura relativamente comum nos primeiros tempos coloniais. Nessa época, seguiram-se aqui padrões de Portugal, onde, excluída a indústria açucareira, os escravos ficavam concentrados no serviço doméstico e nas oficinas de artesanatos (LIBBY; PAIVA, 2000, p. 11).

Notícias acerca de africanos escravizados no Brasil datavam de muito antes. Luna (1976, p. 35), aponta que no ano de 1542, “Duarte coelho, donatário da capitania de Pernambuco, solicitava do rei isenção de sisa para importar cativos de Portugal”. Em 1545, outro o dono de capitania também relatava a presença de escravos nas terras da colônia portuguesa:

Em 1545 Pero Góis, donatário da capitania de São Tomé, dava notícias, em carta a um sócio, da presença de escravos negros no Brasil, ao informa-lo da impossibilidade de fazer regressar de Lisboa um lote de sessenta cativos, pois cinquenta deles estavam sendo ocupados nos engenhos de água e o restante no trabalho de carreto de lenha (LUNA, 1976, p. 35).

Mas, estudos comprovam que antes da chegada de 1540, que os colonizadores sentiram a necessidade de pessoas para trabalharem como escravos, como reforça Luna (1976):

Em 1537, a necessidade do braço negro na lavoura brasileira era sentida por Jorge Figueiredo, que numa carta de sesmaria, concedida a Lucas Giralde, estabelecia a obrigação dele “trazer gente necessária até a quantia de cem pessoas entre homens livres e escravos para serviços da fazenda e defesa da terra” (LUNA, 1976, p. 35).

Isso ocasionou, em tese, que os primeiros escravos a chegarem nas terras brasileiras, teriam vindo das fazendas portuguesas. Com o advento da resistência indígena a escravidão, os colonizadores decidiram então “importar a mercadoria diretamente do centro produtor” (LUNA, 1976, p. 36). Assim, teria iniciado o tráfico dos povos da costa da África para o Brasil.

Sendo assim, na concepção de Rugendas (1967, p. 67), a importação girava em torno de oitenta mil africanos por ano, no entanto, “esse número deve ter crescido lentamente, na proporção do aumento da população branca e das necessidades agrícolas”.

Esse tráfico de africanos esgotou-se somente nas proximidades da abolição. Mesmo com as proibições, os traficantes sempre encontravam maneiras de trapacear, como reforça Luna (1976, p. 37): “Embora vigorassem leis proibitivas, os negreiros sempre encontravam meios de burlá-las, geralmente com a complacências das próprias autoridades, o que não é de se estranhar, sabendo-se que a classe dominante era constituída de senhores de escravos”.

5.1.1 O comércio e distribuição de escravos

Ao longo de mais de mais de três séculos, o povo africano foi sequestrado de seu continente. No entendimento de Libby e Paiva (2000, p. 13), o tráfico negreiro equipou os sistemas escravistas durante anos, considerando os “empreendimentos baseados no trabalho do escravo africano dependiam de suprimentos regulares de peças novas”, expressão utilizada na época para denominar os recém-chegados.

Os grandes navios negreiros, que cruzavam o atlântico, traziam pessoas em condições precárias para trabalharem como escravos. Em solo brasileiro, esses povos eram classificados de acordo com embarque na África.

Os escravos eram classificados de acordo com o porto de embarque na África. Torna-se então muito difícil identificar os verdadeiros locais de origens desses homens e mulheres. Regiões pertencentes aos atuais territórios de Angola, Nigéria, Congo e Guiné foram as maiores fornecedoras, assim como áreas do atual Moçambique, incorporadas ao tráfico negreiro no século XVIII (LIBBY; PAIVA, 2000, p. 14).

Durante a escravidão, o homem virou mercadoria para se vender ou trocar. Lody (1987, p. 10) comenta que o povo africano escravizado ficou reconhecido como “um braço, uma peça e não um indivíduo”. O comércio escravista estava ligado a lei da oferta e procura.

Como dava-se preferência ao trabalho feminino para as tarefas agrícolas, essenciais à sobrevivência das comunidades, na África, a oferta sempre foi majoritariamente masculina. Ao longo de todo esse período de tráfico negreiro, para cada dois homens adultos traficados, uma mulher também era escravizada (LIBBY; PAIVA, 2000, p. 15).

A travessia dos africanos no atlântico é narrada por dor e sofrimento. A falta de higiene causava doenças. Por conta disso, muitos deles não resistiam o caminho até o novo mundo, a maioria morria a bordo. Após a chegada ao Brasil, os povos africanos passavam por um período de adaptação, para se recuperarem, antes de serem expostos a venda. “Normalmente, os negócios eram realizados através de leilões promovidos nos mercados de escravos que marcavam a paisagem urbana do período” (LIBBY E PAIVA, 2000, p. 17).

A escravidão é considerada uma instituição social de controle em tornar o outro propriedade. E em solo brasileiro, os africanos foram obrigados ao regime escravista, trabalhavam em diversas capitanias e províncias. Nos estudos de Maestri (1994), constata-se que os escravos africanos que chegavam ao Brasil, ocuparam diferentes funções: em

Pernambuco, trabalhavam nos engenhos de açúcar; em Minas Gerais, nas minas de ouro; na Bahia, nas plantações de cacau; em São Paulo, nas lavouras de café;

No Brasil, existem diferenças nas condições de vida dos povos africanos escravizados. A exploração no Nordeste, por exemplo, foi considerada uma das mais violentas, nas quais os trabalhadores passavam por açoites nas feitorias. Na região de Minas Gerais, os donos de escravos ficavam nas vilas e os trabalhadores eram subordinados as minas.

Sabemos que o século XVIII foi marcado, sobretudo, pela rápida ocupação das regiões mineradoras de Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso. A busca por ouro, e mais tarde, por diamantes provocou uma concentração populacional de livres e escravos jamais vistas na América portuguesa (LIBBY; PAIVA, 2000, p. 27).

Por fim, na compreensão de Prandi (2000), estima-se que, em números, cerca de 5 milhões de africanos que foram traficados ao Brasil:

Entre os anos de 1525 e 1851, mais de cinco milhões de africanos foram trazidos para o Brasil na condição de escravos, não estando incluídos neste número, que é uma aproximação, aqueles que morreram ainda em solo africano, vitimados pela violência da caça escravista, nem os que pereceram na travessia oceânica (PRANDI, 2000, p. 52).

Logo, o autor observa que o tráfico não trouxe apenas pessoas para serem escravizadas, e sim, uma multiplicidade de etnias, nações, línguas, culturas.

5.1.2 Resistência a escravidão por meio de suas manifestações religiosas

Luna (1976), observa que os africanos e, posteriormente, seus descendentes, nunca se subordinaram pacificamente à escravidão. De modo, esses povos resistiram a essa situação de muitas maneiras, dentre elas, conservando suas manifestações culturais, especialmente na forma de vivenciar suas religiões.

Quando podia, a reação – individual ou coletiva – era violenta. No primeiro caso, foram muitos os crimes de agressão e homicídio cometidos por negros cativos; no segundo, estão as revoltas e os quilombos que a história da escravidão registra. A maioria dos escravos, em tempo algum conformou-se com o regime de cativo. (LUNA, 1976, p. 95).

As fugas de homens, mulheres e crianças para o mato, no entendimento de Luna (1976), eram em si uma forma de protesto. Os colonizadores portugueses, logicamente, reagiram da pior maneira possível.

As fugas tornaram-se tão numerosas e frequentes que levaram a Coroa a tomar providências cruéis, através de ordens régias e alvarás punitivos, que, entre outras atrocidades, mandavam mutilar partes do corpo do negro fujão, marcar com ferro em brasa a letra F em lugar visível, afora os suplícios da gargalheira, do tronco infame, das surras tremendas e de outros castigos não menos desumanos em que se requintava o sadismo de muitos senhores e também senhoras de escravos (LUNA, 1976, p. 95).

Contudo, é importante salientar que, ao chegarem ao Brasil, os africanos trouxeram todo um patrimônio cultural que através da memória e da oralidade, repassaram seus mitos, as filosofias, os saberes aos seus descendentes.

Nota-se que a preservação da cultura religiosa africana, que se perpetuou através da oralidade, permitiu aos povos escravizados a resistência a imposição exploradora do colonizador. Verger (2000, p. 13) reforça que “a presença dessas religiões africanas no novo mundo é uma consequência imprevista do tráfico de escravos”. Os navios negreiros não traficavam apenas mão-de-obra, traziam também crenças.

Os navios negreiros transportaram através do atlântico, durante mais de trezentos e cinquenta anos, não apenas o contingente de cativos destinados aos trabalhos de mineração, dos canaviais, das plantações de fumo localizados no Novo Mundo, como também a sua personalidade, a sua maneira de ser e de se comportar, as suas crenças (VERGER, 2000, p. 14).

Já no entendimento de Jensen (2001, p. 1), o povo africano escravizado conseguiu manter laços de herança étnica, mesmo após o regime escravagista separar as famílias. “Isso aconteceu devido ao fato, entre outros, dos portugueses usarem a política de dividir para governar, separando os escravos em diferentes nações”.

Em vista disso, os africanos e seus descendentes lutaram bravamente para conservação de suas tradições artísticas e culturais, que em resumo, foram taxadas diversas vezes como feitiçarias. Uma perseguição que se estendeu aos costumes, danças e ritmos de origem africana.

5. 2 ANCESTRAIS AFRICANOS E SUAS CULTURAS RELIGIOSAS

Por meio da miscigenação, os povos de diferentes nações construíram uma nova cultura. “Nos diferentes campos de trabalho ou no interior das senzalas, as múltiplas e distintas tradições culturais africanas se aglutinaram e geraram uma religião tipicamente brasileira” (SOUSA, 2008, p. 2).

À vista disso, a formação da cultura religiosa africana, em terras brasileiras, advém da mistura linguística. Na compreensão de Sousa (2008, p. 2), a religiosidade em “Pernambuco e Alagoas, foi chamada de Xangô; no Maranhão, Tambor de Mina; no Rio Grande do Sul, Batuque; na Bahia e no Ceará, Candomblé”.

É difícil determinar quais povos influenciaram mais a referida religião afro-brasileira. Ainda assim, é possível delinear alguns grupos: a) os sudaneses, que constituíram a nação de queto e preservavam crenças da cultura ioruba ou nagô, provenientes da Nigéria, Sudão e Benin; b) os bantos, provenientes dos atuais Congo e Angola (SOUSA, 2008, p. 2).

No entanto, no entendimento de Lody (1987), essas semelhanças linguísticas foram divididas em: Nação Kêtu-Nagô (iorubá); Nação Jexá ou Ijexá (iorubá); Nação Jeje (fon); Nação Angola (banto); Nação Congo (banto); Nação Angola-Congo (banto); Nação de Caboclo (modelo afro-brasileiro).

Com isso, os povos da África são classificados em dois grandes grupos linguísticos: sudaneses e bantos. Prandi (2000, p. 53) denomina os sudaneses como os que “constituem os povos situados nas regiões que hoje vão da Etiópia ao Chade e do sul do Egito a Uganda mais o norte da Tanzânia”.

Sendo assim, o referido autor entende que os sudaneses podem ser divididos em: o povo sudanês oriental, que corresponde aos núbios, nilóticos e báris. Além do sudanês central, formado por diversos grupos linguísticos, dentre eles os nagôs e iorubas, entre os quais os oyó, ijexá, ketu, ijebu, egbá, ifé, oxogbô, dentre outros.

Nesse contexto, é importante ressaltar que, o grupo dos fon-jejes e os haussás também influenciaram na construção da cultura religiosa de matriz africana:

Os fon-jejes (que agregam os fon-jejes daomeanos e os mahi, entre outros), os haussás, famosos, mesmo na Bahia, por sua civilização islamizada, mais outros grupos que tiveram importância menor na formação de nossa cultura, como os grúncis, tapas, mandingos, fântis, achântis e outros não significativos para nossa história. Frequentemente tais grupos foram chamados simplesmente de minas (PRANDI, 2000, p. 53).

Os bantos, que ocupavam as terras da África Meridional são outro grupo que foi explorado durante o sequestro dos africanos. São representados “por povos que falam entre 700 e duas mil línguas e dialetos aparentados” (PRANDI, 2000, p. 54). Dentre as principais línguas faladas estão:

O ajauá, falado em terras contidas hoje em Moçambique, Malauí e Zimbábue; o ganguela, na fronteira leste de Angola e oeste de Zâmbia; cuanhama, no Sudoeste africano contido em Angola e Namíbia; o iaco-cuango-casai, no Zaire; macua, em Moçambique; quicongo, no Congo, Cabinda e Angola; quimbundo, em Angola (acima do Rio Cuanza e ao redor de Luanda); quinguana, no Zaire; quioco, no nordeste de Angola; (PRANDI, 2000, p. 54).

No estudo de Prisco (2012), observa-se que os bantos foram os primeiros a chegar no Brasil, criando assim, através do povo angolano, uma das primeiras manifestações religiosas do candomblé.

A partir de 1580 já havia uma grande quantidade de escravos na Bahia. Os negros de Angola foram escravizados junto com os índios nas fazendas dos jesuítas e de certos senhores de engenho. Eles receberam dos indígenas o segredo das plantas da terra e criaram os primeiros candomblés, chamados de calunduns (PRISCO, 2012, p. 3).

O segundo grupo de africanos a chegarem no país foram os djedjes, no século XX. “Eles já encontram uma tradição religiosa organizada, herdaram vários elementos, mas trazem muitos recursos importantes da própria tradição jeje e criam uma segunda tradição aqui” (PRISCO, 2012, p. 3).

Os povos nagôs e iorubás foram os terceiros a serem transportados para solo brasileiro:

São os últimos a chegar, mas vêm com tradições poderosíssimas, que trazem muitas novidades também, mas que absorvem essa terminologia, essa organização espacial, tanto é que dentro do candomblé de ketu existem vários termos de Angola e do jeje, que foram absorvidos. Ou seja, o candomblé de ketu nagô trouxe tradições que influenciaram todos os demais, mas, por sua vez, eles também absorveram tradições que já estavam instaladas aqui (PRISCO, 2012, p. 3).

Vejamos abaixo a tabela com base no estudo de Prisco (2002), que resumem as informações mais relevantes acerca dos povos africanos traficados ao Brasil.

Tabela 3 – Principais informações acerca dos povos linguísticos ancestrais da África

NOME DO GRUPO	SUBGRUPOS	ORIGEM E DESTINO NO BRASIL
Bantos	Dois subgrupos: angola-congoleses e moçambiques	A origem desse grupo advém da Angola, Zaire e Moçambique. Durante o tráfico negreiro, esses povos tinham como destino Maranhão, Pará, Pernambuco, Alagoas, Rio de Janeiro e São Paulo.
Iorubas ou Nagôs – Sudaneses	Três subgrupos: iorubas, jejes e fanti-ashantis.	Foram trazidos do sudoeste do continente africano, do que hoje é representado pela Nigéria, Daomei e Costa do Ouro. Seu destino geralmente era a Bahia.
Guineanos-Sudaneses Muçulmanos	Quatro subgrupos: fula, mandinga, haussas e tapas.	Esse grupo tinha a mesma origem e destino dos sudaneses, a distinção estava no fato de serem convertidos ao islamismo.
Fon	Sem subgrupos	Considerado a maior expressão histórica, política e social do povo se expressou no Benin através do Reino do Dahomey e na Diáspora africana através do vodun.

Fonte: Prisco (2012), com adaptação da autora (2018)

E por fim, é importante observar que a além da mistura das tradições africanas entre si, ocorreu também o cruzamento com as culturas locais indígenas e portuguesas.

5. 3 SINCRETISMO RELIGIOSO

Durante o período da escravidão no Brasil, buscando adorar suas divindades africanas, sem sofrer com perseguições, e até mesmo punições severas, os africanos e, seguidamente seus descendentes, começaram a associá-los a santos da Igreja Católica Apostólica Romana, que na época era a religião oficial na colônia portuguesa. Esse processo ficou conhecido como sincretismo religioso.

Valente (1976, p. 10) define sincretismo “como um processo que se propõe resolver uma situação de conflito cultural”. Conseqüentemente, em poucas palavras, seria diferente de aculturação.

Rigorosamente falando, distingue-se da aculturação porque – e levando em conta o próprio exemplo do Brasil, que no que se refere aos contatos e conflitos entre raças e culturas – acarreta, por vezes, além da inter fusão de elementos culturais – o que é fundamental e essencial – um processo também de união biológica (VALENTE, 1976, p. 10).

O sincretismo religioso é resultado de estratégias para manutenção religiosa, práticas de cultos e deuses cultuados. Valente (1976) designa sincretismo como uma intermistura de elementos culturais:

O sincretismo se caracteriza fundamentalmente por uma intermistura de elementos culturais. Uma íntima interfusão, uma verdadeira simbiose, em alguns casos, entre os componentes das culturas que se põem em contato. Symbiose que dá em resultado uma fisionomia cultural nova, na qual se associam e se combinam, em maior ou menor proporção, as marcas características das culturas originárias (VALENTE, 1976, p. 11).

Em poucas palavras, o referido autor quis dizer que, essa mistura de elementos culturais, foi a mesma que aconteceu no Brasil.

Dessa maneira, o fenômeno do sincretismo religioso afro-brasileiro “mostra-se bem nítido com a situação de conflito religioso imposta pelo choque do conglomerado fetichista negro-africano com o Catolicismo luso-brasileiro” (LUNA, 1976, p. 13).

O sincretismo ocasionou dois lados religiosos completamente distintos.

De um lado, um bloco de religiões, diversas é verdade, mas aproximadas por muitos pontos de semelhança e principalmente pelo traço de união de fetichismo comum, dotadas de estruturas simples, envolvendo conceitos grosseiros e palpáveis e, por isso mesmo, facilmente redutíveis a objetivações prontas e cômodas; de outro lado, uma complexa organização religiosa, possuidora de um rico aparato de conceitos, sutis e delicados (VALENTE, 1976, p. 13).

No estudo de Ramos (2001), as religiões do fetichismo afro-brasileiro receberam influência do catolicismo, espiritismo e também da mitologia ameríndia. Em vista disso, as religiões e cultos do negro e do mestiço brasileiro contemporâneo, seriam resultante de uma mistura cultural.

Embora lhes reconheça a origem africana, são a resultante de uma mescla curiosa, onde várias formas míticas entraram em contato, umas se fundindo com as outras, as mais adiantas absorvendo as mais atrasadas, originando uma verdadeira simbiose ou sincretismo religioso (RAMOS. 2001, p. 114).

Já no entendimento de Ferretti (1998), o termo sincretismo em nosso país é atribuído, quase que exclusivamente, ao catolicismo popular e às religiões afro-brasileiras.

Isso significa que toda vez que essa palavra é utilizada, logo se atrela a mistura entre as religiões de matrizes africanas com a cristã católica. Mas, essa mistura religiosa vai além: “O sincretismo está presente tanto na Umbanda e em outras tradições religiosas africanas, quanto no Catolicismo primitivo ou atual, popular ou erudito, como em qualquer religião” (FERRETTI, 1998, p. 183).

Ferretti (1998) caracteriza sincretismo como fenômeno religioso. Dessa maneira, não significa menosprezar nenhuma religião.

Isto não implica em desmerecer nenhuma religião, mas em constatar que, como os demais elementos de uma cultura, a religião constitui uma síntese integradora englobando conteúdos de diversas origens. Tal fato não diminui mas engrandece o domínio da religião, como ponto de encontro e de convergência entre tradições distintas (FERRETTI, 1998, p. 183).

Por fim, é importante observar que, não se sabe ao certo quando essa mistura entre o catolicismo e as religiões africanas de fato aconteceu. Na análise de Verger (2000), apesar de não se precisar o momento exato em que esse sincretismo se estabeleceu, é possível, de maneira geral, supor que tenha se baseado, acerca de detalhes das estampas religiosas que poderiam lembrar certas características dos deuses africanos.

5.3.1 O batismo por obrigação

Desde os primórdios da escravidão na colônia portuguesa, a Igreja Católica discriminava as manifestações religiosas dos povos africanos. Verger (2000, p. 14) observa que assim que chegavam ao Brasil, os africanos “eram batizados obrigatoriamente para a salvação de sua alma e devia curvar-se às doutrinas religiosas de seus mestres”.

O batismo por obrigação era comum, já que as normas do catolicismo negavam as religiões africanas. Nesse sentido, no entendimento de Jensen (2001, p. 2), os escravos africanos eram impedidos de praticar suas várias crenças nativas, “a Igreja Católica Romana deu ordens para que os escravos fossem batizados e eles deveriam participar da missa e dos sacramentos”.

Prandi (2003) compreende que para se viver no Brasil, mesmo na condição de escravo, e principalmente depois, sendo negro livre, era indispensável antes de mais nada ser católico.

Por isso, os negros que recriaram no Brasil as religiões africanas dos orixás, voduns e inquices se diziam católicos e se comportavam como tais. Além dos rituais de seus ancestrais, frequentavam também os ritos católicos. Continuaram sendo e se dizendo católicos, mesmo com o advento da República, quando o catolicismo perdeu a condição de religião oficial (PRANDI, 2003, p.16).

No estudo de Verger (2000), solidifica-se que a agregação aos santos católicos ajudava os povos escravizados a conseguir manifestar, disfarçadamente, suas danças e ritos.

Mas, voltando aos santos do paraíso católico, é certo que eles ajudaram os escravos a lograr e a despistar os seus senhores sobre a natureza das danças que estavam autorizados a realizar, aos domingos, quando se reagrupavam em batuques por nações de origem (VERGER, 2000, p. 16).

No entanto, Prandi (2003, p. 16) observa que desde o início “as religiões afro-brasileiras se fizeram sincréticas, estabelecendo paralelismos entre divindades africanas e santos católicos, adotando o calendário de festas do catolicismo, valorizando a frequência aos ritos e sacramentos da igreja”.

Até recentemente as religiões de matrizes africanas eram proibidas e por isso duramente perseguidas por órgãos oficiais.

Continuam a sofrer agressões, hoje menos da polícia e mais de seus rivais pentecostais, e seguem sob forte preconceito, o mesmo preconceito que se volta contra os negros independentemente de religião. Por tudo isso, é muito comum, mesmo atualmente, quando a liberdade de escolha religiosa já faz parte da vida brasileira, muitos seguidores das religiões afro-brasileiras ainda se declaram católicos, embora sempre haja uma boa parte que declara seguir a religião afro-brasileira que de fato professa (PRANDI, 2003, p. 16).

As perseguições as religiões africanas ainda perpetuam, tendo em vista que as crenças voltadas ao cristianismo, exercem maior influência na população brasileira. Não se tem mais batismo por obrigação e a escravidão foi abolida em 1888, no entanto, a discriminação permanece a mesma. Integrantes de terreiros sofrem com a intolerância religiosa.

5.3.2 A religião africana no Brasil e a associação dos orixás aos santos católicos

Com a implantação do regime escravista no Brasil, abolido em 1888, as manifestações culturais africanas foram obrigadas a ser adaptarem a uma nova realidade, o que ocasionou em resumo, o sincretismo religioso com o catolicismo. Essa mistura religiosa se deu, principalmente, pelo medo de repressão por parte dos colonizadores portugueses.

Na compreensão de Prandi (1996), os cultos trazidos pelos africanos originaram diversas manifestações religiosas:

Através de uma multiplicidade sincrética resultante do contato das religiões dos negros com o catolicismo branco, mediante ou propiciado pelas relações sociais assimétricas existentes entre eles, também com as religiões indígenas e bem mais tarde, mas não menos significativamente, com o espiritismo kardecista (PRANDI, 1996, p. 55).

O autor entende que as religiões de origem africana acabaram sendo tributárias do catolicismo. Além disso, ressalta a contradição familiar que existiu na formação da religiosidade africana no Brasil. Com isso, as religiões dos bantos, iorubas e fons, que eram voltadas ao culto dos ancestrais, que se fundiam nas famílias e suas religiões, não se estabeleceram de forma definitiva no Brasil.

Prandi (1996) compreende que a escravidão não permitiu que os africanos mantivessem relações com suas famílias ou grupos de origens, sendo que eles eram separados durante o tráfico e comercialização. Nesse sentido, a reconstituição dos cultos dos antepassados familiares da religião original pouco se fez nas cerimônias religiosas brasileiras, tendo em vista que, os familiares e as tribos se perderam. Foram homenageadas as divindades relacionadas a força da natureza.

As divindades mais diretamente ligadas às forças da natureza, mais diretamente envolvidas na manipulação mágica do mundo, mais presentes na construção da identidade da pessoa, os maus presentes na construção da pessoa, os orixás, divindades de culto genérico, estas sim vieram a ocupar o centro da nova religião negra no território brasileiro (PRANDI, 1996, p. 56).

Sabe-se que na África os orixás e deuses eram das famílias, aldeias, grupos. No Brasil, adoração passa a ser ampla, principalmente na atualidade, na qual todas as entidades são referenciadas durante uma cerimônia de candomblé. A história conta que o cristianismo proibiu as religiões culturais dos africanos. A repressão dessas manifestações ocasionou a associação aos santos católicos, tendo em vista seu molde politeísta.

Verger (2000) entende que a aproximação dos orixás aos santos católicos se deu por semelhanças, como por exemplo a associação entre Obaluaiê e São Lázaro, o primeiro é o deus da varíola e o corpo do segundo é representado coberto de feridas e abscessos.

Iemanjá, mãe de numerosos outros orixás, foi sincretizada com Nossa Senhora da Conceição, e Nanã Buruku, a mais idosa das divindades das águas, foi comparada a Santa Ana, mãe da Virgem Maria. Oiá-Iansã, primeira mulher de Xangô, ligada às tempestades e aos relâmpagos, foi identificada com Santa Bárbara. Segundo a lenda, o pai dessa santa sacrificou-a devido à sua conversão ao cristianismo, sendo ele próprio, logo em seguida, atingido por um raio e reduzido a cinzas (VERGER, 2000, p. 16).

Com isso, percebe-se que as religiões afro-brasileiras encontraram nos santos católicos uma associação às suas divindades. “O culto católico aos santos, de um catolicismo popular de

molde politeísta, ajustou-se como uma luva ao culto dos panteões africanos” (Prandi 1998, p. 153).

Por fim, vejamos a tabela com informações acerca da associação dos orixás aos santos da igreja católica:

Tabela 4 - Relação de orixás com o sincretismo

ORIXÁ	OBJETOS RITUAIS	TABUS DOS FILHOS	SINCRETISMO/ CORRESPONDÊNCIA		
			SANTO CATÓLICO	VODUM JEJE	INQUICE BANTO
Exu	ogó: bastão com formato fálico	carregar objetos na cabeça	Diabo	Elegbara Bara Eleguá	Bombogira Aluviá
Ogum	Espada	embebedar-se	Santo Antônio São Jorge	Gun Doçu	Incáci Roximucumbe
Oxóssi ou Odé	ofá: arco-e-flexa de metal; eru: espanta-mosca de rabo de cavalo	comer mel	São Jorge São Sebastião	Azacá	Gongobira Mutacalombo
Ossaim	lança e três cabaças contendo as folhas sagradas	Assobiar	Santo Onofre	Agué	Catendê
Oxumarê	espada e cobras de metal	Rastejar	São Bartolomeu	Dã Bessém	Angorô
Obaluaiê ou Omulu	xaxará: cetro feito de fibras das folhas do dendezeiro com búzios	ir a funerais	São Lázaro São Roque	Acóssi-Sapatá Xapanã	Cafunã Cavungo
Xangô	oxé: machado duplo; xere: chocalho de metal	contato com mortos e cemitérios; vestir-se de vermelho	São Jerônimo São João	Badé Queviosô	Zázi
Oiá ou Iansã	Espada e eru (espanta mosca)	comer carneiro ou ovelha, comer abóbora	Santa Bárbara	Sobô	Matamba Bumburucema
Obá Santa	espada e escudo circular	comer cogumelos; usar brincos	Joana D'Arc		
Oxum	abebê: leque de metal amarelo; espada	comer peixe de escamas	Nossa Senhora das Candeias	Aziritobosse Navê Navezuarina	Samba Quissambo
Logun-Edé	ofá e abebê	usar roupa marrom ou vermelha	São Miguel Arcanjo	Bosso Jara	
Euá	espada e chocalho de matéria vegetal; esfera	comer aves fêmeas	Santa Lúcia	Euá	
Iemanjá	abano de metal branco e espada	comer caranguejo; matar camundongo ou barata	Nossa Senhora da Conceição	Abê	Dandalunda Quissembe

Nanã	ibiri: cetro em forma de arco, de fibras das folhas do dendezeiro com búzios	usar facas de metal	Santana	Nanã	
Oxaguiã (Oxalá Jovem)	mão de pilão de prata ou de material branco	comida com dendê; vinho de palma; usar roupa colorida às sextas-feiras	Jesus (Menino)		
Oxalufã (Oxalá Velho)	opaxorô: cajado prateado com pingentes representando a criação do mundo	comida com dendê; vinho de palma; usar roupa colorida às sextas-feiras	Jesus (Crucifica-do ou Redentor)	Liçá	Zambi

Fonte: Prandi, (1996), adaptação feita pela autora (2018)

Ferretti (1995) entende que o sincretismo afro-brasileiro não se resumiu apenas a mistura de religiões:

Seja qual for o ângulo que se analise a questão do sincretismo religioso, é importante ressaltar que o negro não permaneceu passivo ante este processo, apesar da imposição, da obrigatoriedade e do papel desempenhado pela religião católica como sustentáculo do projeto colonial. Tudo leva a crer que a partir da realidade vivida naquela época considerando as dificuldades, o negro recriou e reinterpretou a cultura dominante, adequando-a à sua maneira de ser (FERRETI, 1995, p. 74).

O referido autor entende que nem sempre a associação aos santos católicos foi aceita. Na atualidade, as religiões de matrizes africanas buscam suas tradições originárias.

No campo das religiões afro-brasileiras, diversos dirigentes e militantes, sobretudo os mais intelectualizados tendem atualmente a seguir a estratégia de condenar o sincretismo. Esta atitude defendida por alguns há tempos, difundiu-se entre nós principalmente após a realização, em 1983 na Bahia, da II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura (FERRETTI, 1998, p. 184).

Portanto, na contemporaneidade, a crítica condenando o sincretismo se volta para o seguinte ponto: hoje não há necessidade de se mascarar as crenças africanas por meio da associação ao catolicismo, pois não se vive mais no período colonial onde ser cristão era questão de obrigação.

5.4 A RELIGIÃO DO CANDOMBLÉ

O Candomblé é uma religião afro-brasileira que cultua os orixás, denominados deuses das nações africanas de língua ioruba, homenageados por meio de danças, cantos e oferendas. Lody (1987) entende que o candomblé chegou nas terras brasileiras com os povos africanos iorubás e jejes (fon ou mina), que habitavam a região da Nigéria e o Benin, e com os negros bantos, da parte sul do continente.

São necessários sete anos de iniciação no candomblé para os adeptos concluírem os preceitos estabelecidos. As celebrações são dirigidas pelo ‘pai ou mãe de santo’, conhecidos como babalorixá e iyalorixá. Danças, cânticos, som dos tambores e oferendas vegetais, minerais ou com animais, estão presentes nos seus rituais.

O termo candomblé origina-se de candombe (negro, em banto) e ilê (casa, mundo, em iorubá) e significa, casa de negro. No entendimento de Prisco (2012, p. 5) a derivação da palavra vem da língua banto: “ca [ka]= uso/costume, ndomb= negro/preto, lé=lugar/casa,/terreiro e/ou pequeno atabaque”.

A reunião dos três vocábulos resulta em "lugar de costume dos negros", por extensão, lugar de tradições negras, tradições entre as quais, destacam-se, no sentido atual as práticas religiosas que incluem a música percussiva, a dança, as comidas, o idioma, usos e costumes, e principalmente a hierarquia ou organização social (PRISCO, 2012, p. 5).

No mesmo sentido, Verger (2000, p. 21) também presume a possibilidade da palavra candomblé ser de origem banto. Tendo em vista que as influências das crenças vindas de regiões da África não se limitam “apenas ao nome das cerimônias, mas tenham dado aos cultos jeje e nagô”.

No candomblé, cultua-se como ser superior ‘Olorum’, conhecido como senhor do céu ou ‘Olodumaré’, o onipotente e eterno. No entendimento de Cruz (1994), é uma divindade suprema que não tem representação material. “Olorum criou o mundo em quatro dias, fez uma aliança com os seres humanos, representada pelo arco-íris, e se recolheu para descansar, entregando a solução dos problemas do mundo aos orixás” (PORTUGAL, 1986, apud CRUZ, 1994, p. 129).

Os orixás, que são as divindades intermediárias, juntos com Olorum, proporcionam apoio espiritual ao povo de terreiro, como observa Cruz (1994, p. 129):

Os orixás governam o mundo, a humanidade, e o ser humano. Mas também são parte deste mundo, enquanto elementos da natureza; parte da humanidade, enquanto antepassados míticos; e parte do ser humano, enquanto componentes de sua personalidade.

No Brasil, pressupõem-se que cada indivíduo descende de um orixá, considerado, de certa forma, um pai. No entendimento de Prandi (2000), isso ocorre independentemente da família biológica. A divindade só poderá ser descoberta após consulta ao búzio.

O referido autor compreende que a revelação dos orixás por meio do oráculo, só poderá ser realizada através dos chefes de cultos, no caso os sacerdotes.

Orixá de cada um só pode ser revelado através do oráculo, que no Brasil passou a ser prerrogativa dos chefes de culto, as mães e os pais-de-santo, que tomaram para si todo o poder de adivinhação, o que provocou o desaparecimento da figura do babalaô, já que este se tornou um sacerdote supérfluo (PRANDI, 2000, p. 62).

No candomblé, a visão entre bem e mal é diversificada, não existindo a concepção do pecado. Os orixás são dotados de características humanas, sejam de virtudes e defeitos. Os integrantes dessa fé são considerados filhos das divindades. Eles tornam-se seus protetores, guardiões da vida e sabedoria.

No candomblé, não há a idéia de pecado, de inferno ou de purgatório o que, contudo, não implica em um existir permissivo. O referencial de vida é a própria vida uma vez que a existência transcorre em dois planos paralelos: no aiê (mundo) e no orum (além) (CRUZ, 1994, p. 129).

A religião do candomblé, na compreensão de Cruz (1994), é considerada historicamente próxima às camadas mais resistentes e conscientes de origem africana, sendo celebrada em terreiros ou roças. O altar de um terreiro é conceituado como 'peji'. Lá concentra-se a energia do axé. Nesse local os fiéis também montam assentamentos para os orixás.

Estes assentamentos são objetos ou elementos da natureza cuja substância e configuração abrigam a força dinâmica do orixá que representa o apoio espiritual do fiel. Por ser uma representação viva do orixá, o assentamento requer alimentos e cuidados especiais implementados durante liturgias privativas, denominadas ossé. Estas cerimônias são conduzidas pelo sacerdote ou babalorixá (pai de santo) ou pela sacerdotisa, a iolorixá (mãe de santo) (CRUZ, 1994, p. 130).

Em algumas cerimônias, acontecem sacrifícios ritualísticos de animais para oferecimento as divindades, buscando o axé. Uma prática criticada por não adeptos da religião, mas que tem um significado importante para os fiéis. “Algumas partes do animal sacrificado são ofertadas ao orixá e o restante do animal, transformado em comidas saborosas, é comungado entre os participantes da festa” (CRUZ, 1994, p. 130).

Os conhecimentos acerca das manifestações religiosas do candomblé são repassados por meio da oralidade, respeitando a hierarquia da casa de santo. Nesse sentido, observa-se que a religião não possui uma liturgia física, como as crenças cristãs. As pessoas passam pelo processo de iniciação, abrem-se para a religiosidade, para então iniciarem os ‘preceitos’ ao longo do processo de aprendizagem.

A comunicação com os orixás na religião do candomblé é realizada através do jogo de búzios. Consulta-se, por exemplo, as vontades das divindades. Esse processo é realizado pelo sacerdote do terreiro.

A oralidade também é uma forma de comunicação muito utilizada. Os iniciados aprendem com os mais velhos, ou seja, fiéis que já estão há mais tempo na religião. Nesse processo de comunicação, são repassados os ritos, danças, filosofias, etc.

No Amapá, no extremo norte do Brasil, as casas de candomblé também realizam atividades culturais e de caráter informativo. Um exemplo é o ‘Hundême Yá Olokum Ejaredê’ ou Casa de Axé Mãe dos Peixes Corados, localizado na zona sul de Macapá. Nesse terreiro de candomblé do jeje, chefiado pela Mãe Nina Souza, realizam-se oficinas e palestras de cunho educativo sobre a religião de matriz para os jovens, além de ações sociais voltadas para a saúde, por meio da Rede Nacional das Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO-AP), coordenada pela sacerdotisa.

5.4.1 Hierarquia no Candomblé

O candomblé é uma religião que tem como característica a hierarquização, principalmente na família de santo, onde tais funções ficam mais evidentes. Cada indivíduo é responsável por uma função, juntos todos os fiéis formam um todo, um grupo religioso.

Prandi (2000) observa que os cultos de candomblé são dirigidos por um chefe, masculino ou feminino, com autoridade máxima. Além disso, é importante frisar a existência do orixá do fundador do grupo, sendo a divindade comum daquela comunidade, para o qual é levantado o templo principal.

No campo da hierarquia, a associação com a família iorubá é notória. Tendo relação com a obediência sempre aos mais velhos, que são os detentores de conhecimento, haja vista que vivem na religião há mais tempo. O respeito a essas autoridades é extremamente importante.

A hierarquia copia a da família iorubá, devendo os membros mais jovens respeito e submissão aos mais velhos, aos pés dos quais se prostram em cumprimento, como fazem os filhos iorubanos para com os mais velhos e como faz todo iorubá em respeito às autoridades. Supõe-se que os mais jovens devem aprender com os mais velhos, transmitindo-se o conhecimento religioso pela palavra não-escrita (PRANDI, 2000, p 62).

Nesse âmbito, compreende-se que a hierarquia é regrada não pela idade, mas pelo tempo de iniciação, haja vista que a inclusão na família de santo faz-se por livre espontânea vontade e não por nascimento.

As mulheres mais velhas, isto é, iniciadas há mais tempo (e no Brasil o sétimo ano de iniciação ganhou o estatuto de ano que marca a senioridade) chamam-se entre si de *egbômi*, que em iorubá significa “minha irmã mais velha” e que nada mais é que o tratamento que as esposas mais antigas, e por conseguinte mais importantes, do chefe usam entre si (PRANDI, 2000, p. 62).

No *candomblé*, as recém-iniciadas são chamadas de *iaô*. Com o passar do tempo, “essas designações reservadas às mulheres passaram também a ser usadas para os iniciados masculinos” (PRANDI, 2000, p.62).

Por fim, a hierarquia no *candomblé* varia de acordo com a tradição religiosa do terreiro. Essa religião pode ser dividida em três grandes nações: os *candomblés* de angola, *ketu* e *jeje*. Suas origens são relacionadas aos povos africanos traficados ao Brasil durante o regime escravista.

Vejam os abaixo as tabelas acerca da hierarquização do *candomblé*, de acordo com as tradições mais cultuadas no Brasil.

Tabela 5 – Hierarquia no Candomblé Ketu

FUNÇÃO NO TERREIRO	SIGNIFICADO
1. Iyalorixá / Babalorixá	Mãe ou Pai de Santo. É o posto mais elevado na tradição afro-brasileira
2. Iyaegbé / Babaegbé	É a segunda pessoa do axé. Conselheira, responsável pela manutenção da Ordem
3. Iyalaxé	Mãe do axé, a que distribui o axé. Mulher que cuida dos objetos ritual

4. Iyakekere / Babakekere	Mãe / Pai pequeno do axé ou da comunidade. Sempre pronta a ajudar e ensinar a todos iniciados
5. Ojubonã	É a mãe criadeira
6. Iyamoro	Responsável pelo Ipadê de Exú
7. Iyaefun / Babaefun	Responsável pela pintura branca das Iyawos
8. Iyadagan	Auxilia a Iyamoro
9. Iyabassê	Responsável no preparo dos alimentos sagrados
10. Iyarubá	Carrega a esteira para o iniciando
11. Aiyaba Ewe	Responsável em determinados atos e obrigações de ‘cantar folhas’
12. Aiybá	Bate o ejé nas obrigações
13. Ològun:	Cargo masculino. Despacha os Ebós das obrigações, preferencialmente os filhos de Ogun, depois Odé e Obaluwaiyê
14. Oloya	Cargo feminino. Despacha os Ebós das obrigações, na falta de Ològun. São filhas de Oya
15. Iyalabaké	Responsável pela alimentação do iniciado, enquanto o mesmo se encontrar recolhido
16. Iyatojuomó	Responsável pelas crianças do Axé
17. Babalossayn	Responsável pela colheita das folhas. Kosí Ewé, Kosí Orixá
18. Pejigan	O responsável pelos axés da casa, do terreiro. Primeiro Ogan na hierarquia
19. Axogun:	Responsável pelos sacrifícios. Trabalha em conjunto com Iyalorixá / Babalorixá, iniciados e Ogans (Tocadores de atabaques). Não entram em transe
20. Alagbê	Responsável pelos toques rituais, alimentação, conservação e preservação dos instrumentos musicais sagrados. Nos ciclos de festas é obrigado a se levantar de madrugada para que faça a alvorada.

Fonte: <http://www.institutobuzios.org.br/>. Adaptação autora (2018)

Tabela 6 – Hierarquia no Candomblé Jeje

FUNÇÃO NO TERREIRO	SIGNIFICADO
1. Doté	É o pai-de-santo, cargo ilustre do filho de Sogbô
2. Doné	É a mãe-de-santo, cargo feminino na casa Jeje, similar à Yalorixá
3. Pejigan	É o primeiro Ogan da casa Jeje. A palavra Pejigan quer dizer ‘Senhor que zela pelo altar sagrado’, porque Peji = ‘altar sagrado’ e Gan = ‘senhor’.
4. Runtó	É o tocador do atabaque Run, porque na verdade os atabaques Run, Runpi e Lé são Jeje.

Fonte: <http://www.institutobuzios.org.br/>. Adaptação autora (2018)

Tabela 7 – Hierarquia no Candomblé Angola

FUNÇÃO NO TERREIRO	SIGNIFICADO
1. Tata Nkisi	Zelador
2. Mametu Nkisi	Zeladora.
3. Tata Ndenge	Pai pequeno
4. Mametu Ndenge	Mãe pequena
5. Tata NGanga Lumbido	Ogã, guardião das chaves da casa
6. Kambondos	Ogãs
7. Kambondos Kisaba ou Tata Kisaba	Ogã responsável pelas folhas
8. Tata Kivanda	Ogã responsável pelas matanças, pelos sacrifícios animais
9. Tata Muloji	Ogã preparador dos encantamentos com as folhas e cabaças
10. Tata Mavambu	Ogã ou filho de santo que cuida da casa de exú
11. Mametu Mukamba	Cozinheira da casa, que por sua vez, deve de preferência ser uma senhora de idade e que não menstrue mais
12. Mametu Ndemburo	Mãe criadeira da casa
13. Kota ou Maganga	Todos os mais velhos que já passaram dos 7 anos, mesmo sem dar obrigação, ou que estão presentes na casa, também são chamados de Kota
14. Tata Nganga Muzambù	Pessoa preparada para jogar búzios

Fonte: <http://www.institutobuzios.org.br/>. Adaptação autora (2018)

5.4.2 Nações do Candomblé

Candomblé, que também significa ‘dança’ ou ‘dança com atabaques’, instrumento bastante utilizado nas celebrações, é assimilado a ritos com diversas ênfases culturais, conhecidas como nações.

Quando se refere a nação no candomblé imediatamente se relaciona a raiz de origem africana. No entanto, é complicada essa questão de pertencimento, tendo em vista que, para os colonizadores todos os africanos escravizados eram tidos como iguais. Mas, eles possuíam traços diferenciados. Sem informações conscientes, ocasionou-se uma falta de registro das características desses povos.

Na questão religiosa contemporânea, o termo nação é relacionado ao tipo de candomblé praticado, levando em consideração que os tambores possuem toques diferentes. Mas, é importante salientar que para comunidade do candomblé, todos são iguais, o que diferencia é o tipo de rito praticado.

Os candomblés são divididos em três nações principais, sendo elas respectivamente Ketu, Angola e Jeje. Na primeira, a denominada nação ketu, na Bahia, predominam os orixás e ritos de iniciação de origem iorubá. No entendimento de Santiago (2015), o candomblé do Ketu comporta inicialmente os africanos oriundos da região onde se localiza a atual Nigéria, antiga cidade de Oyó, tendo suas cerimônias rituais faladas no idioma dessa região. Suas divindades cultuadas recebem o nome de Orixás.

A segunda nação, o candomblé angola tem origem bantu. Os religiosos cantam e se comunicam com palavras originárias das línguas Kimbundo e Kikongo. Seus sacerdotes são os chamados de Tatas e as sacerdotisas, as Mametos. Santiago (2015) compreende que essa nação tem origem dos povos africanos vindos das regiões central e sul da África, correspondentes aos países Angola e Congo, sendo estes enviados primeiramente para a Bahia e Pernambuco.

Os cultos no candomblé angola é tido como diferenciado, como analisa Prandi (1996, p. 17):

Nesta "nação", tem fundamental importância o culto dos caboclos, que são espíritos de índios, considerados pelos antigos africanos como sendo os verdadeiros ancestrais brasileiros, portanto os que são dignos de culto no novo território a que foram confinados pela escravidão.

E por fim, a terceira é denominada jeje, que se divide em duas: a jeje-mahin, do estado da Bahia, e a jeje-mina, do Maranhão. Elas “derivaram suas tradições e língua ritual do ewê-fon, ou jejes, como já eram chamados pelos nagôs, e suas entidades centrais são os voduns” (PRANDI, 1996, pp. 17-18).

5.4.3 Rituais e festas

Cores e adereços do orixá que será homenageado costumam enfeitar os terreiros em dia de festividade. Para realizar uma grandiosa celebração, os fiéis costumam se mobilizar previamente. No entendimento de Amaral (2002, p. 34), a realização de uma festa mobiliza uma série de recursos econômicos e simbólicos, dentro e fora do terreiro, além de recursos humanos”. Os terreiros que já contam com um determinado número de filhos de santo costumam possuir um calendário anual de festividades do terreiro.

Antes da organização, é necessário estabelecer um diálogo com a divindade que será homenageada na festividade. Na compreensão de Amaral (2002), é indispensável que se jogue os búzios, para saber se o orixá concorda com a celebração.

No caso de uma festa “comum” de orixá (sem obrigações ou iniciação envolvidas), joga-se os búzios, antes de mais nada para saber se o orixá concorda com a festa, se deseja “comer”, o que e em que quantidade, se quer roupa nova (...), se a data lhe agrada e, inclusive, se certos convidados são bem vindos (AMARAL, 2002, p. 35).

Após consultar o orixá, o sacerdote divide as tarefas com os integrantes do terreiro, que variam desde ajustes dos trajés, a alimentação, decoração, dentre outras funções.

Quando se há festa, devem ser respeitados tabus alimentares e sexuais, pelo menos durante três dias anteriores a ela. Com antecedência, deve-se lavar, passar e engomar as roupas que serão usadas, consertar as roupas dos orixás, que na dança da festa anterior, perderam lantejoulas, pedras ou rasgaram (AMARAL, 2002, p.37).

A autora entende que, para realização de uma festividade religiosa é necessário que os animais que serão oferecidos aos orixás sejam sacrificados. Já Prandi (1996, p. 20) define o sacrifício animal como necessário, pois “a carne dos animais abatidos nos sacrifícios votivos é comida pelos membros da comunidade religiosa, enquanto o sangue e certas partes dos animais, como as patas e cabeça, órgãos internos e costelas, são oferecidos aos orixás” (PRANDI, 1996, p. 20).

No dia da festividade, as ações no terreiro são voltadas para preparação do ajeun, que significa a preparação das comidas que serão servidas durante a celebração. O culto é marcado pelas danças em louvores aos orixás. Os Ogans, função realizada somente por homens dentro do terreiro, tocam os tambores para chamar as divindades.

Na compreensão de Bastos (1979), o tambor tem um papel fundamental de ligar as pessoas as divindades. Os demais instrumentos de ritmos servem para regular o compasso e harmonizar os meneios dos figurantes.

Tambor não é um simples instrumento de ritmo quanto à sua mais antiga tradição ligada às danças sagradas. Ele é, por sua vez, um instrumento de correspondência, isto é, de comunicação entre os humanos e os seres misteriosos que governam a natureza (BASTOS, 1979, p. 99).

No início da festividade, as vestimentas femininas são marcadas pelo uso de saias rodadas. As roupas masculinas costumam ser coloridas. Com a vinda dos deuses, a caracterização passa a ser rica em detalhes, tais como as cores e objetos característicos de cada orixá.

A dança é o próprio mito ou espírito, recortado, plasmado ou esculpado na impregnação dos volteios, dos pequenos saltos, das gesticulações e posições. Deslizamentos e curvaturas que fazem o conjunto das mobilidades próprias tais representações (BASTOS, 1979, p. 45).

Portanto, a incorporação das divindades é um sinal de boa graça no terreiro. No entendimento de Bastos (1979, p. 44), “a possessão é a condição primacial da revelação dos espíritos ou divindades”. Já na compreensão de Prandi (1996), as celebrações no barracão compõem uma sequência de danças, em que um por um dos orixás são homenageados.

5.5 O QUE SÃO ORIXÁS?

A religião do candomblé acredita em um extraordinário Deus Supremo intitulado Olódùmarè, que reside em outra dimensão, Òrun. Ele é cultuado por vias indiretas, visto que está no ar, nas águas, no fogo, na terra e em todo lugar. As homenagens para este Deus Supremo, são prestadas através do culto as divindades criadas por ele.

É um deus distante, inacessível e indiferente às preces e ao destino dos homens. Está fora do alcance da compreensão humana. Ele criou os orixás para governarem e supervisionarem o mundo. É, pois, a eles que os homens devem dirigir suas preces e fazer oferendas. Olódùmarè, no entanto, aceita julgar as desavenças que possam surgir entre os orixás (VERGER, 2000, p. 11).

As divindades criadas por Olódùmarè são os orixás, conceituados como elementos da natureza. Na religião do candomblé, os orixás são caracterizados axé, que significa energia. Na visão de Bastos (1979), orixás são divindades da cultura ioruba, atraídas pelos tambores durante as cerimônias de candomblé.

Essas divindades iorubanas são consideradas intermediárias entre os devotos e as deidades superiores. São atraídas pelos tambores, colocam em estado de transe ou “possessão” as pessoas preparadas para recebê-las e manifestam-se exibindo atitudes, maneiras de falar e danças que formam as peculiaridades pelas quais são identificadas (BASTOS, 1979, p. 36).

No entanto, os orixás para Verger (2000, p. 10) significam forças puras, um axé imaterial, tendo em vista que, ser eleito por uma divindade dessa significa privilégio, pois será

o “veículo que permite ao orixá voltar a terra para saudar e receber as provas de respeito de seus descendentes que o evocaram”.

Já Prandi (1996) entende que cada pessoa pertence a um orixá determinado, em que, cabe aos sacerdotes do candomblé a tarefa de descobrir, através da comunicação dos búzios.

Os devotos acreditam que os homens e mulheres herdaram muitos dos atributos de personalidade de seus orixás, de modo que em muitas situações a conduta de alguém pode se espelhar em passagens míticas que relatam as aventuras dos orixás. Isso evidentemente legitima, aos olhos da comunidade de culto, tanto as realizações como as faltas de cada um (PRANDI, 1996, p. 23).

O referido autor compreende que, de fato, os orixás possuem personalidades distintas, levando em consideração que, essas divindades não são vistas como boas ou ruins, pois noções de certo ou errado, bem e mal, não fazem parte da religião que reverencia esses deuses.

Nos terreiros brasileiros são cultuados diversos orixás. Na África, eles são das comunidades, são das aldeias, são dos grupos étnicos, como aborda Verger (2000, p. 22):

Tratava-se de uma série de cultos regionais ou nacionais. Sàngó em Oyó, Yemoja na região de Egbá, Iyewa em Egbado, Ogún em Ekiti e Ondo, Òsun em Ilesa, Osogbo e Ijebu Ode, Erinlé em Ilobu, Lógunnède em Ilesa, Otin em Inisa, Osàálà-Obàtálá em Ifé, subdivididos em Osàlúfon em Ifan e Òságiyan em Ejigbo.

Nos terreiros brasileiros, costuma-se cultuar, em média, 16 orixás. Vejamos as características dos mais conhecidos:

Exu – é apontado uma espécie de guardião das encruzilhadas. Nas cerimônias costuma ser o primeiro a ser honrando, devido a ser o orixá mensageiro. Acredita-se que ele transite no mundo espiritual (Orun) e material (Aiye). Sua principal função é fazer comunicação, seja “entre humanos e os Orixás, Voduns, Inkices; e a comunicação também dos Orixás entre si e entre estes e o Deus supremo – Olorum (CEDENPA, 2013, p. 32).

No entendimento de Verger (1997, p. 8), Exu conceituado como o mais sutil e o mais astuto de todos os orixás, pois “ele aproveita-se de suas qualidades para provocar mal-entendidos e discussões entre as pessoas ou para preparar-lhes armadilhas”.

As pessoas consagradas a Exu, na compreensão de Prandi (1996), são inteligentes, sexy, rápidas, carnais, licenciosas, quentes, eróticas e sujas. Na segunda-feira costuma-se prestar reverências a Exu. Sua saudação é ‘*Laroyê*’.

Ogum – é renomado como Deus da guerra, levando em consideração, que o próprio criava suas armas, além de ferramentas de caça e agricultura. Na compreensão de Prandi (1996, p. 24), Ogum “é o orixá que tem o poder de abrir os caminhos, facilitando viagens e progressos de vida”. Os filhos de Ogum têm como característica principal a aptidão para o trabalho:

Eles são muitos trabalhadores, especialmente moldados para o trabalho manual e para as atividades técnicas. Embora eles usualmente façam qualquer coisa por um amigo, os filhos e filhas de Ogum não sabem amar sem machucar: despedaçam corações (PRANDI, 1996, p. 24).

Terça-feira é o dia de prestar homenagem ao orixá guerreiro. Sua saudação é ‘*Ogunhê*’.

Oxóssi – considerado o senhor das matas, é o Deus da caça. Odé, como também é denominado, é o “orixá dos caçadores, tem função dentro das matas. Seu feitiço é o arco e a flecha” (BASTOS, 1979, p. 78).

Os filhos de Oxóssi, na abordagem de Prandi (1996), são elegantes, graciosos, curiosos. Além de possuírem aparência jovial, percebe-se que estão sempre à procura de alguma coisa, não conseguindo assim serem classificados como monogâmicos.

Têm de caçar noite e dia. Por isso são considerados irresponsáveis. De fato, eles se sentem livres para quebrar qualquer compromisso que não lhes agrade mais. Dificilmente eles se sentem obrigados a comparecer há um encontro marcado, quando outra coisa mais interessante cruza seu caminho (PRANDI, 1996, p. 25).

O dia de prestar honras ao orixá da caça é na quinta-feira. Sua saudação é ‘*Okê arô*’.

Obaluaiê ou Omulu – denominado orixá das doenças, é conhecido por ser o Deus da varíola. “É aleijado, apoia-se num bastão. Por ter caído numa festa e ter sido objeto de zombarias, vingou-se ao alastrar a varíola” (BASTOS, 1979, p. 77). No estudo de Prandi (1996), essa divindade é associada a todo tipo de mal físico e suas curas, além de ser correlacionado aos cemitérios, solos e subsolos. Com essa postura, seus filhos aparentam ser deprimidos.

São negativos, pessimistas, inspirando pena. Eles parecem pouco amigos, mas é porque são tímidos e envergonhados. Seja amigo de um deles e você descobrirá que tudo o que eles precisam para ser as melhores pessoas do mundo é de um pouco de atenção e uma pitada de amor (PRANDI, 1996, p. 25).

Na segunda-feira é o dia de homenagear Omulu. Sua saudação é *'Atotô'*.

Xangô – é considerado o orixá da justiça, do fogo e trovão, sendo revestido de um caráter valente. Na visão de Prandi (1996), os filhos de Xangô se dão bem em atividades e assuntos que envolvem a justiça e burocracia.

Uma pessoa de Xangô gosta de se mostrar com muitos amantes, embora não sejam reconhecidos como pessoas capazes de grandes proezas sexuais. Vivem para lutar e para envolver as pessoas que o cerca na própria e interminável guerra pessoal. Gostam de criar suas famílias, protegendo seus rebentos além do usual. Por isso, são muito bons amigos e excelentes pais (PRANDI, 1996, p. 25).

O dia de homenagear o orixá da justiça é na quarta-feira. Sua saudação é *'Kawó Kabiesilé'*.

Oxum – filha de Iemanjá e Oxalá, ela é tida como a dona dos rios. O poder feminino e o amor são suas características marcantes. Na concepção de Prandi (1996), os filhos de Oxum são julgados por serem pessoas atrativas, sedutoras, manhosas e insinuentes.

Adoram adivinhar segredos e mistérios. São orgulhosas da beleza que pensam ter por direito natural. Podem ser muito vaidosas, atrevidas e arrogantes. Dizem que sabem tudo do amor, do namoro e do casamento, mas têm muita dificuldade em criar seus filhos adequadamente, muitas vezes até se esquecendo de que eles existem. Não gostam da pobreza e nem da solidão (PRANDI, 1996, p. 25).

Oxum foi a segunda esposa de Xangô. O sábado o dia de lhe prestar reverências. Sua saudação é *'Orê Yeyê ô'*.

Iansã ou Oiá – deusa dos ventos e das tempestades. Seu dia é comemorando as quartas-feiras. Nos estudos de Prandi (1996), Iansã é vista como a deusa do erotismo, sendo uma espécie de entidade feminista. Seus filhos costumam ter personalidade forte, além de serem brilhantes e corajosos.

As pessoas de Iansã são brilhantes, conversadoras, espalhafatosas, bocudas e corajosas. Detestam fazer pequenos serviços em favor dos outros, pois sentem que isso contraria sua majestade. Elas podem dar a vida em favor da pessoa amada, mas jamais perdoam uma traição (PRANDI, 1996, p. 26).

A saudação a orixá dos ventos é ‘*Epahey Oyá*’. Iemanjá – rainha e mãe da maioria dos orixás, costuma ser relacionada a feminilidade e maternidade. Na abordagem de Prandi (1996), Iemanjá é geralmente representada pela figura de uma sereia, possuindo estatuas ao longo de cidades da costa brasileira.

Os filhos e filhas de Iemanjá tornam-se bons pais e boas mães. Protegem seus filhos como leões. Seu maior defeito é falar demais; são incapazes de guardar um segredo. Gostam muito do trabalho e de derrotar a pobreza. Fisicamente são pessoas pouco atraentes, mulheres de busto exagerados, e sua presença entre outras pessoas é sempre pálida (PRANDI, 1996, p. 26).

Bastos (1979, p. 69) define Iemanjá como protetora no amor e nas coisas que dependem do mar. Sábado é o dia de homenagear a rainha do mar. Sua saudação é “*Odojá*”.

Oxalá – é considerado o deus da criação. É sempre o último a ser louvado durante as cerimônias religiosas afro-brasileiras, devido a ser também reverenciado pelos demais orixás.

Quando se revela no transe, apresenta-se de duas formas: o velho Oxalura, cansado e encurvado, movendo-se vagorosamente, quase incapaz de dançar; o jovem Oxaguiã, dançando rápido como o guerreiro que é no mito. Por ter inventado o pilão para preparar o inhame como seu prato favorito, Oxaguiã é considerado o criador da cultura material. Ao invés de sacrifício de sangue de animais quentes, Oxalá prefere o sangue frio dos caracóis (PRANDI, 1996, p. 27).

Todas as sextas-feiras os fiéis das religiões afro-brasileiras costumam usar branco em homenagem ao pai da criação. Sua saudação é ‘*Epa Babá*’.

Nos terreiros brasileiros são cultuados diversos orixás, que possuem características distintas. Vejamos agora no formato de tabela, as informações mais relevantes acerca dos orixás no candomblé do ketu.

Tabela 8 – Atributos básicos dos orixás no candomblé (Nação Ketu)

ORIXÁ	ATRIBUIÇÃO	SEXO	ELEMENTO NATURAL	PATRONAGEM
Exu	orixá mensageiro, guardião das encruzilhadas e da entrada das casas	M	minério de ferro	comunicação, transformação, potência sexual
Ogum	orixá da metalurgia, da agricultura e da guerra	M	ferro forjado	estradas abertas, ocupações manuais, soldados e polícia
Oxóssi ou Odê	orixá da caça (fauna)	M	florestas	fartura de alimentos
Ossaim	orixá da vegetação (flora)	M	Folhas	eficácia dos remédios e da medicina

Oxumarê	orixá do arco-íris	M e F (andrógino)	chuva e condições atmosféricas	riqueza que provem das colheitas
Obaluaiê ou Omulu	orixá da varíola, pragas e doenças	M	terra, solo	cura de doenças físicas
Xangô	orixá do trovão	M	trovão e pedras (pedra de raio)	governo, justiça, tribunais, ocupações burocráticas
Oiá ou Iansã	orixá do relâmpago, dona dos espíritos dos mortos	F	relâmpagos, raios, vento, tempestade	sensualidade, amor carnal, desastres atmosféricos
Obá	orixá dos rios	F	rios	trabalho doméstico e o poder da mulher
Oxum	orixá da água doce e dos metais preciosos	F	rios, lagoas e cachoeiras	amor, ouro, fertilidade, gestação, vaidade
Logun-Edé	orixá dos rios que correm nas florestas	M e F (alternadamente)	rios e florestas	o mesmo que Oxum e Oxóssi, seus pais
Euá	orixá das fontes	F	nascentes e riachos	harmonia doméstica
Iemanjá	orixá das grandes águas, do mar	F	mar, grandes rios	maternidade, família, saúde mental
Nanã	orixá da lama do fundo das águas	F	lama, pântano	educação, senioridade e morte
Oxaguiã (Oxalá Jovem)	orixá da criação (criação da cultura material)	M	ar	cultura material, sobrevivência
Oxalufã (Oxalá Velho)	orixá da criação (criação da humanidade)	M e F (princípio da criação)	ar	o sopro da vida

Fonte: Prandi, (1996)

Tabela 9 – Representação e vestimentas dos orixás no candomblé (Nação Ketu)

ORIXÁ	REPRESENTAÇÃO MATERIAL/ FETICHE/ASSENTAMENTO	ELEMENTO MÍTICO	CORES DAS ROUPAS	CORES DAS CONTAS
Exu	laterita enterrada e garfos de ferro em alguidar de barro	fogo e terra	vermelho e preto	vermelho e preto (alternadas)
Ogum	instrumentos agrícola de ferro em miniatura em alguidar de barro	terra	azul escuro, verde e branco	azul escuro ou verde
Oxóssi ou Odê	pequeno arco-e-flecha de metal (ofá) em alguidar de barro	terra	azul-turquesa e verde	azul-turquesa
Ossaim	feixe de seis setas de ferro com folhas e um pássaro no centro em alguidar de barro	terra	verde e branco	verde e branco (alternadas)
Oxumarê	duas cobras de metal entrelaçadas	água	amarelo, verde e preto	amarelo, verde e preto, ou búzios
Obaluaiê ou Omulu	cuscuzeiro de barro com lanças de ferro	terra	vermelho, branco e preto, com capuz de palha	vermelho, branco e preto
Xangô	pedra em uma gamela	fogo	vermelho, marrom e branco	vermelho e branco (alternados)
Oiá ou Iansã	seixo de rio em sopeira	ar, água e fogo	marrom e vermelho escuro ou branco	marrom ou vermelho escuro
Obá	seixo de rio em sopeira de louça	água	vermelho e dourado	vermelho e amarelo translúcido
Oxum	seixo de rio em sopeira	água	amarelo ou dourado	amarelo translúcido

	de louça		com um pouco de azul	
Logun-Edé	ofá de metal e seixos de rio em alguidar de barro	água e terra	dourado e azul-turquesa	Dourado translúcido e turquesa (alternadas)
Euá	cobra de ferro e seixos e em sopeira de louça	água	vermelho e amarelo	Búzios
Iemanjá	seixo do mar em sopeira de louça	água	azul claro, branco, verde claro	vidro incolor com azul ou verde
Nanã	seixos e búzios em sopeira	água	púrpura, azul e branco	brancas rajadas de azul cobalto
Oxaguiã (Oxalá Jovem)	pequeno pilão de prata ou estanho e seixo em sopeira de louça branca	ar	branco (com um mínimo de azul real)	branco e azul real
Oxalufã (Oxalá Velho)	círculo de prata ou estanho e seixo em sopeira de louça branca	ar	branco	Branco

Fonte: Prandi, (1996)

Tabela 10 – Animais sacrificados e culinária dos orixás no candomblé (Nação Ketu)

ORIXÁ	ANIMAIS SACRIFICIAIS	COMIDAS FAVORITAS	NÚMEROS NO JOGO DE BÚZIOS	DIA DA SEMANA
Exu	bode e galo pretos	farofa com dendê	1 7	segunda-feira
Ogum	cabrito e frango	feijoada e inhame assado	3 7	terça-feira
Oxóssi ou Odê	animais de caça e porco	milho cozido com fatias de coco; frutas	3 6	quinta-feira
Ossaim	caprinos e aves machos e fêmeas	milho cozido temperado com fumo; frutas	1 7	quinta-feira
Oxumarê	cabrito e cabra	batata doce cozida e amassada	3 6 11	sábado
Obaluaiê ou Omulu	Porco	pipoca com fatias de coco	1 3 11	segunda-feira
Xangô	carneiro e cágado	amalá: quiabo cortado com fatias cozido no dendê com camarão seco	4 6 12	quarta-feira
Oiá ou Iansã	cabra e galinha	acarajé: bolinhos de feijão fradinho fritos e dendê	4 9	quarta-feira
Obá	cabra e galinha	omelete com quiabo	4 6 9	quarta-feira
Oxum	cabra e galinha	omolocum: purê de feijão fradinho enfeitado com cinco ovos cozidos	5 8	sábado
Logun-Edé	casal de cabritos e de aves	milho cozido, peixe e frutas	6 7 9	quinta-feira
Euá	cabra e galinha	feijão com ovos cozidos	3 6	sábado
Iemanjá	pata, cabra, ovelha, peixe	arroz coberto com clara batida, canjica, peixe assado	3 9 10	sábado
Nanã	cabra e capivara	mingau de farinha de mandioca	3	segunda-feira

			8 11	
Oxaguiã (Oxalá Jovem)	caracol (catassol)	inhame pilado e canjica	8	sexta-feira
Oxalufã (Oxalá Velho)	caracol (catassol)	canjica, arroz com mel, inhame pilado	10	sexta-feira

Fonte: Prandi, (1996)

5. 6 UMBANDA

A umbanda é conceituada como uma religião afro-brasileira que acredita na existência de espíritos incorporantes, que conseqüentemente, cativam o nosso entendimento, por meio do auxílio espiritual.

Na compreensão de Silva (1996, p. 216), a umbanda teve sua consolidação nas cidades do Sudeste, “atualmente a maioria das localidades do território nacional conta com pelo menos um terreiro de umbanda a divulgar sua mensagem religiosa”. Sendo assim, uma das religiões afro-brasileiras, mais praticada em todo o Brasil.

Barbosa Jr. (2014) compreende, etimologicamente, a umbanda como um vocábulo que decorre do ‘umbundo’ e do ‘quimbundo’, duas línguas africanas, com o significado de ‘arte de curandeiro’, ‘ciência médica’, ‘medicina’. Já no sentido espiritual, o termo significa:

Umbanda significa “luz divina” ou “conjunto das leis divinas”. A magia branca praticada pela Umbanda remontaria, assim, a outras eras do planeta, sendo denominada pela palavra sagrada “Aumpiram”, transformada em “Aumpram” e, finalmente, “Umbanda” (BARBOSA JR, 2014, p. 19).

A umbanda é uma religião baseada em fundamentos. A crença é conhecida por “suas sessões são gratuitas, voltadas ao atendimento holístico (corpo, mente, espírito), à prática da caridade (fraterna, espiritual, material), sem proselitismo” (BARBOSA JR, 2014, p. 20).

Estudos apontam que a religião da umbanda teria sido criada no Brasil no dia 15 de novembro de 1908, pelo caboclo das Setes Encruzilhadas, por intermédio de seu médium, Zélio Fernandino de Moraes.

Apareceu no bairro de Neves – (4º Distrito de São Gonçalo) – na então pequena cidade de Niterói. O mensageiro e fundador foi um espírito que se nomeou Caboclo das Sete Encruzilhadas. Indagado sobre o nome do culto religioso, disse: Umbanda. Quanto à significação do vocábulo, esclareceu: “Umbanda é a manifestação do espírito para a caridade” (OMOLUBÁ, 2014, p. 13).

A umbanda foi declarada religião no ano de 1978, levando em consideração a publicação dos seus fundamentos religiosos, mediante o “livro psicografado em parte, resultado de intensas pesquisas, intitulado Fundamentos de Umbanda – Revelação Religiosa” (OMOLUBÁ, 2014, p. 13).

Na compreensão de Saraceni (2007), a fonte de sustentação da umbanda está nos cultos afros, nos cultos nativos, na doutrina espírita kardecista, na religião católica e um pouco na religião oriental, tais como o budismo e hinduísmo. Omolubá (2014) também acredita nessa mistura religiosa, considerando que:

Do Africanismo recebeu, para máxima devoção, o Ser Supremo OLORUM ou Zambi e apenas doze orixás do extenso panteon africano, assimilando-os integralmente; do Cristianismo, bebeu das primeiras águas do “Amai-vos uns aos outros” e “Fora da caridade não há salvação” e de outras sentenças crísticas atinentes a um comportamento fraterno universalista. Do Hinduísmo, a Umbanda aprendeu três Leis: Carma, Reencarnação e Evolução (OMOLUBÁ, 2014, p. 14).

O autor compreende que o que resulta desse hibridismo religioso, é a relação do umbandista com seus “guias protetores” e orixás, na procura da harmonia religiosa.

5.6.1 Questões relevantes acerca da Umbanda

As execuções dos rituais na religião da Umbanda são relacionadas a prática de estipular vinculação com o plano astral e físico. Na compreensão de Omolubá (2014), significa orientações aos que procuram no campo da cura físico-astral a pregação doutrinária, a renovação moral dos seus seguidores, crença na imortalidade do espírito, além de obediência às leis do Carma, Reencarnação e Evolução.

A umbanda tem como característica marcante as vestimentas na cor branca. O local sagrado é denominado ‘Peji’. Neste tipo de altar, costuma-se colocar “a imagem de Jesus com os braços abertos, ladeado de outras imagens de trabalhadores da Umbanda no plano astral: Pretos-velhos, Caboclos, Boiadeiros, Sereias, Ibejis” (OMOLUBÁ, 2014, p. 15).

A manipulação da magia é realizada somente pelo Guia-chefe da Casa. A religião afro-brasileira é caracterizada pela composição de ‘linhas’, que em resumo, retratam a ordenação dos espíritos.

Abaixo vejamos nas tabelas os métodos de Linhas da Umbanda mais conhecidos:

Tabela 11 – Sete linhas da Umbanda na concepção de Saraceni (2007)

LINHA	ORIXÁ
1ª Linha: Sentido da Fé e Elemento Cristalino	Oxalá e Logunan (Oyá-tempo)
2ª Linha: Sentido do Amor e Elemento Mineral	Oxum e Oxumaré
3ª Linha: Sentido do Conhecimento e Elemento Vegetal	Oxossi e Obá
4ª Linha: Sentido da Justiça e Elemento Fogo	Xangô e Iansã
5ª Linha: Sentido da Lei e Elemento Ar	Ogum e Egunitá
6ª Linha: Sentido da Evolução e Elemento Terra	Obaluayê e Nanã Buroquê
7ª Linha: Sentido da Geração e Elemento Água	Yemanjá e Omulú

Fonte: www.umbandaead.com.br32

Tabela 12 – Linhas da Umbanda na concepção de Victoriano (2005)

LINHA	SINCRETISMO	COMPOSIÇÃO
Religiosa	Jesus Cristo – Oxalá	Povos do oriente, Pretos Velhos e Caboclos
Seres das águas	Nossa senhora (vários tipos) – Oxum, Iemanjá e Iansã	Orixás femininos, Sereias, Iaras, Ninfas, Caboclas do rio, das fontes e das cachoeiras e marinheiras
Justiça	São Jerônimo - Xangô	Caboclos e Pretos Velhos, Policiais, Juristas, Advogados e pessoas ligadas a justiça
Almas	São Jorge – Ogum	Militares, Caboclos, Exús de Lei, Eguns e Povos (baianos boiadeiros, ciganos, etc)
Caboclos	São Sebastião – Oxóssi	Caboclos e Caboclas
Pretos Velhos	São Cipriano – Iorima	Pretos Velhos e Pretas Velhas
Crianças (Erês)	Cosmo e Damião – Iori, Ibeji	Só crianças

Fonte: Victoriano (2005)

5.7 TAMBOR DE MINA

Tambor de Mina é a designação das religiões afro-brasileiras, revelada no século XIX, no Maranhão. Na atualidade, essa religiosidade é praticada no Maranhão, Piauí, Pará e na Amazônia. Ao que tudo indica, a palavra tambor advém da relevância do instrumento musical durante as cerimônias religiosas.

As casas de Mina mais antigas que se continuam no Maranhão. Para Ferretti (2013), as casas de mina foram fundadas por africanos em meados do século XIX, sendo uma de origem daomeana ou jeje, a Casa das Minas e outra de origem iorubana ou nagô, a Casa de Nagô.

Na casa Jeje, os voduns se agrupam em famílias e este modelo se difundiu no Tambor de Mina, onde as demais entidades cultuadas também costumam se agrupar em famílias. As entidades sobrenaturais no Maranhão e na Amazônia são também denominadas de encantados, pois vivem num mundo ou reino especial, a encantaria (FERRETTI, 2013, p. 265).

Ferretti (2006, p. 90) observa que a Mina que surgiu em São Luís, no Maranhão, ultrapassou os limites do nordeste e norte, sendo encontrada também “em grandes cidades brasileiras (como Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília) para onde foi levada principalmente por migrantes do Maranhão e do Pará”.

No Amapá, no extremo norte do Brasil, o Terreiro de Mina Nagô de Santa Bárbara, localizado na zona central de Macapá, fundado pela Mãe Dulce da Costa Moreira, no 8 de maio de 1962, é um grande exemplo da hierarquia maranhense nas terras macapaenses.

Na compreensão de Ferretti (2013), o Tambor de Mina é caracterizado pelo predomínio de entidades africanas, voduns e orixás e a inclusão de caboclos. Sendo que, estes, na maioria, não são de origem ameríndia.

Muitos são nobres europeus que se encantaram na mina ou são entidades brasileiras. O nome Tambor de Mina deriva da importância do tambor entre os instrumentos musicais e do forte de São Jorge da Mina, na atual República do Gana, por onde foram importados muitos escravos africanos (FERRETTI, 2013, p. 264).

O autor argumenta a ocorrência da semelhança da Mina com as outras religiões afro-brasileiras. Esta religião é marcada pela forte presença feminina.

É participado predominantemente por mulheres. Nas casas mais antigas e tradicionais, a liderança é sempre feminina e, em algumas, só mulheres podem receber e dançar com as entidades. Atualmente há muitos terreiros dirigidos e com a participação de homens, embora com predomínio do número de mulheres (FERRETTI, 2013, p. 265).

No Maranhão é comprovada a existência de dois tipos de Tambor de Mina, sendo eles, respectivamente, Mina Nagô e Mina Jeje. A manifestação religiosa da Mina Jeje é considerada a mais antiga, devido ao fato do primeiro terreiro do Maranhão ter se assentado em torno da Casa Grande das Minas Jeje, em 1840. No que se diz respeito a Mina Nagô, foi fundada praticamente no mesmo período, conseqüentemente, é localizada também nas proximidades.

5.7.1 As encantarias no Tambor de Mina

Os encantados vêm da cultura religiosa afro-ameríndia. Esses seres espirituais, denominados: voduns, nobres, caboclos e índios, são recebidos pelos filhos de santo durante o transe. Eles dançam, cantam e, acredita-se, que tragam boas energias. Dessa forma, os encantados tomam-se ‘visíveis’ quando “os médiuns em quem incorporam manifestam

alterações de consciência e assumem outra identidade, a de um determinado encantado, o que geralmente ocorre durante a realização de rituais” (FERRETTI, 2008, p. 2).

Ferretti (2008) observa que os encantados não são classificados como santos, anjos, demônios e nem como espíritos de mortos. Nos terreiros do Maranhão, eles são representados como:

1) seres invisíveis à maioria das pessoas ou algumas vezes visíveis a certo número delas; 2) que habitam as encantarias ou “incantes”, situados “acima da Terra e abaixo do céu”, geralmente em lugares afastados das populações humanas; 3) que tiveram vida terrena e desapareceram misteriosamente, “sem morrer”, ou que nunca tiveram matéria; 4) que entram em contato com algumas pessoas em sonhos, fora de lugares públicos (na solidão do mar, da mata, por exemplo) ou durante a realização de rituais mediúnicos em salões de curadores e pajé, barracões de mina, umbanda, terecô (religiões afro-brasileiras) e em outros locais onde são chamados (FERRETTI, 2008, p. 1).

Acredita-se que os encantados não são considerados espíritos mortos. Geralmente, eles se apresentam como seres que viveram há muito tempo atrás e, simplesmente, desapareceram, devido ao fato de, sem querer, adentrarem no Portal da Encantaria.

As histórias dessas manifestações religiosas dizem que, os portais da encantaria existam nos rios, pedras, matas, mas que, ninguém sabe ao certo o local pois mudam a cada instante.

A diversidade dos encantados é gigantesca. A forma mais simples de identificá-los é através das famílias. Visando melhor entendimento, vejamos na tabela abaixo alguns exemplos de famílias na encantaria.

Tabela 13 – Principais informações acerca das famílias encantadas

FAMÍLIA	INFORMAÇÕES	COMPONENTES
Família do Lençol	A denominação faz alusão à Praia do Lençol, onde se presume a chegada do navio do Rei Dom Sebastião, sumido durante a Batalha de Alcacequibir. É uma família de reis e fidalgos, nomeados encantados gentis.	Os Reis e Rainhas: Dom Sebastião, Dom Luís, Dom Manoel, Dom José Floriano, Dom João Rei das Minas, Dom João Soeira, Dom Henrique, Dom Carlos, Rainha Bárbara Soeira; Os Príncipes e Princesas: Príncipe Orias, João Príncipe de Oliveira, José Príncipe de Oliveira, Príncipe Alterado, Príncipe Gelim, Tói Zezinho de Maramadã, Boço Lauro das Mercês, Tóia Jarina, Princesa Flora, Princesa Luzia, Princesa Rosinha. Os Nobres: Duque Marquês de Pombal, Ricardinho Rei do Mar, Barão de Guaré, Barão de Anapoli.
Família da Turquia	Liderada pelo Pai Turquia, o Rei Mouro que haveria lutado contra os cristãos. Esses encantados chegaram por meio do mar. Têm berço nobre.	Mãe Douro, Mariana, Guerreiro de Alexandria, Menino de Léria, Sereno, Japetequara, Tabajara, Itacolomi, Tapindaré, Jaguarema, Herundina, Balanço, Ubirajara, Maresia, Mariano, Guapindaia, Mensageiro de Roma, João da Cruz, João de Leme, Menino do Morro, Juracema, Candeias, Sentinela, Caboclo da Ilha, Flecheiro, Ubiratã, Caboclinho, Aquilital, Cigano, Rosário, Princesa Floripes, Jururema,

Família da Bandeira	Família de guerreiros, caçadores e pescadores chefiada por João da Mata, Rei da Bandeira.	Caboclo Ita, Tombacé, Serraria, Princesa Iracema, Princesa Linda, Petioé, Senhora Dantã, Dandarino, Caboclo do Munir, Espadinha, Araúna, Pirinã, Esperancinha, Caboclo Maroto, Caçará, Indaê, Araçaji, Olho d'Água, Espadinha, Jandaína, Abitaquara, Jondiá.
Família da Gama	São encantados nobres e orgulhosos. Seu símbolo é uma balança.	Dom Miguel da Gama, Rainha Anadiê, Baliza da Gama, Boço Sanatiel, Boço da Escama Dourada, Boço do Capim Limão, Gabriel da Gama, Rafael da Gama, Jadiel, Isadiel, Isaquiel, Dona Idina, Dona Olga da Gama, Dona Tatiana, Dona Anástacia.
Família de Codó ou da Mata de Codó	Município do interior do Maranhão, Codó é um importante centro de encantaria do tambor-de-mina. Seus caboclos são liderados pelo Légua-Boji.	Zé Raimundo Boji Buá Sucena Trindade, Joana Gunça, Maria de Légua, Oscar de Légua, Teresa de Légua, Francisquinho da Cruz Vermelha, Zé de Légua, Dorinha Boji Buá, Antônio de Légua, Aderaldo Boji Buá, Expedito de Légua, Lourenço de Légua, Aleixo Boji Buá, Zeferina de Légua, Pequeninho, Manezinho Buá, Zulmira de Légua, Mearim, Folha Seca, Maria Rosa, Caboclinho, João de Légua, Joaquinzinho de Légua, Pedrinho de Légua.
Família da Baía	Uma baía no sentido de acidente geográfico ou de um lugar desconhecido existente no mundo invisível.	Xica Baiana, Baiano Grande Constantino Chapéu de Couro, Mané Baiano, Rita de Cássia, Corisco, Maria do Balaio, Zeferino, Silvino, Baianinho, Zefa e Zé Moreno.
Família de Surrupira	Família de caboclos selvagens, como índios. São tidos como feiticeiros e “quebradores de demanda”.	Vó Surrupira, Índio Velho, Surrupirinha do Gangá, Marzagão, Trucoeira, Mata Zombana, Tucumã, Tananga, Caboclo Nagoriganga, Zimbaruê.
Outras famílias	Família do Juncal, de origem austríaca; Família dos Botos; Família dos Marinheiros, cujo emblema é uma âncora e um tubarão; Família das Caravelas, que são peixes do oceano e não devem ser confundidos com a embarcação; Família da Mata;	Caboclo Pena Branca, Cabocla Jacira, Cabocla Jussara, Sultão das Matas, Caboclinho da Mata, Caboclo Zuri e Cabocla Guaraciara.

Fonte: Família Real dos Encantados. Disponível em: <<http://acaluz1.blogspot.com/2010/09/familia-real-dos-encantados.html>>. Acesso em: 27 ago, 2018. Adaptado pela autora (2018).

5.8. RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO AMAPÁ

As religiões afro-brasileiras iniciaram no Amapá ainda durante o período do Antigo Território Federal do Amapá, extinto somente em 1988. Nos terreiros amapaenses, os cultos mais praticados são de Candomblé, Tambor de Mina e Umbanda.

Se o Candomblé é recente no Amapá, conforme afirmei anteriormente, já a Umbanda e a Mina estão estabelecidas há mais tempo. Até este momento a chegada precisa da Umbanda é mais indeterminada. Sabe-se, no entanto, que na década de 1950 já existiam adeptos dessa religião trabalhando em Macapá (PEREIRA, 2008, p. 121).

Em Macapá, capital do estado, o Terreiro de Mina Nagô de Santa Bárbara, localizado na Zona Central da cidade, teve seu primeiro toque de tambor ainda durante a década de 60, reconhecido assim, como a casa de mina nagô mais antiga da Amazônia macapaense.

O Terreiro de Santa Bárbara foi fundado no dia no dia 8 de maio de 1962, pela Mãe Dulce da Costa Moreira, sendo considerada a pioneira em trabalhar com a hierarquia dos lençóis maranhenses, também conhecida como hierarquia do Rei Sebastião, em Macapá. Derivando assim das casas de Minas do Maranhão.

O terreiro está aqui no Amapá, mas a nossa hierarquia é dos lençóis maranhenses. Por isso, todas as vezes que nós trabalhamos aqui, sempre falamos do Maranhão. Todos os ‘voduns’, são rodantes que incorporam aqui no terreiro, falam do Maranhão, porque a nossa hierarquia é de lá (Mãe Jaguarema, mãe pequena do Terreiro de Mina Nagô de Santa Bárbara. Macapá/AP, 2017). [A entrevista encontra-se transcrita no Apêndice "C" deste trabalho].

Em homenagem ao primeiro toque de tambor de mina de Mãe Dulce, foi criado também o Dia Estadual do Culto Afro Religioso, a partir da lei elaborada pelo senador Randolfe Rodrigues.

Vejamos agora abaixo as tabelas que demonstram um pouco do contexto histórico das religiões afro-brasileiras na cidade de Macapá:

Tabela 14 – Candomblé no Amapá

SACERDOTE	INFORMAÇÕES IMPORTANTES	TERREIRO
Pai Salvino	<ul style="list-style-type: none"> • Foi feito no Candomblé no Rio de Janeiro, em 1982, durante uma viagem, buscando tratamento médico para o filho. Após receber sua guia de axé, com o grau de tata inkice, passou a cultivar o candomblé angola em Macapá; • No dia 31 de agosto de 1986, teve início o processo de formação do seu primeiro filho de santo, Luiz da Silva Mota; • Em 1 de setembro de 1989, a comunidade chefiada por ele festejou a “senhora das águas doces”, a orixá Oxum; • Em 1089, mudou seu terreiro para outro espaço, na qual permanece até hoje; • Em 2006, a comunidade do terreiro criou a Associação da Ilé da Oxum Apará; 	Ilé Axé Odora da Oxum Apará; (Candomblé Angola)
Pai Marcos Ribeiro	<ul style="list-style-type: none"> • Em 1990, Marcos Ribeiro já chega as terras macapaenses; • Em 1992, por indicação de um amigo iniciado no candomblé, ele decide procurar uma mãe de santo paraense para jogar os búzios; 	Ile Ase Ibi Olú Fonnnim; (Candomblé do Ketu)

	<ul style="list-style-type: none"> No dia 2 de outubro de 1992, ele fundou o terreiro Ile Ase Ibi Olú Fonnnim; 	
Mãe Nina Souza	<ul style="list-style-type: none"> O terreiro de Mãe Nina surge em 1996, a partir de uma casa de umbanda; Terreiro tem ações sociais voltadas para área da saúde e da capacitação profissional; 	Hundême Ya Olokun E Jaredê; (Candomblé Jeje)
Pai Armando Taocy; Pai José; Mãe Kátia Cilene;	<ul style="list-style-type: none"> São macapaenses, praticantes da cura, umbanda e mina, mas aderiram ao candomblé, sendo iniciados por sacerdotes baianos ou paraenses; 	Abassa de Asse Mutalajunsa; Ilé Asé Ode Akeran; Terreiro de Mina Nagô 'São Lázaro';
Pai Cláudio	<ul style="list-style-type: none"> Natural do Rio de Janeiro e está no Amapá desde 1991; 	Ilé Oju D'Oxossi; (Candomblé do Ketu)
Pai Júnior Kassumagê	<ul style="list-style-type: none"> Natural do Rio de Janeiro e reside em Macapá há mais de 15 anos; 	Abassá GunzoNzinga Lubondo – Goméia Neta; (Candomblé Angola)

Fonte: Pereira (2008), com adaptação da autora (2018)

Tabela 15 – Cura no Amapá

PERSONAGEM IMPORTANTE	INFORMAÇÕES	TERREIRO OU CASA
Antônia S. de Jesus	<ul style="list-style-type: none"> Natural do Estado do Maranhão, mas criada em Bragança, município do Estado do Pará; Atualmente, os tambores só ecoam em festas públicas e realizam-se poucos trabalhos, sendo eles benzer crianças, por exemplo; 	Terreiro de São José Ribamar
Lília Pereira Marques	<ul style="list-style-type: none"> Amazonense, reside em Macapá desde os seis anos; Foi preparada na cura, em um ritual que se chama 'Pajelança Cabocla'; 	Casa de Mina e Cura do 'Mestre Tapiaçu'

Fonte: Pereira (2008), com adaptação da autora (2018)

Tabela 16 – Umbanda e Espiritismo no Amapá

PERSONAGEM IMPORTANTE	INFORMAÇÕES	TERREIRO OU CASA
Irineu da Gama Paes e Emílio Amorim	<ul style="list-style-type: none"> Irineu era proveniente do Rio de Janeiro e Emílio era cearense; ambos eram praticantes da Umbanda em seus Estados; A eles se juntaram-se os senhores Severino, amapaense do interior; Agenor Melo, paraense; Juvenal Canto, da cidade de Óbidos, no baixo Amazonas; João Batista e dona Dulce Moreira, paraenses; Esse grupo fazia reuniões mediúnicas nas próprias residências, dando passagem as entidades da Umbanda e do Espiritismo Kardecista; 	Centro Espírita Frei Evangelista (construído em um terreno doado pelo governador Pauxi Nunes);
Ataíde e Miguel Gantuss	<ul style="list-style-type: none"> Ofereciam atendimento fraterno nas suas residências; 	Residência
Oswaldo Piracicaba Malvão	<ul style="list-style-type: none"> Realizava reuniões mediúnicas em um quarto no fundo da sua casa; Seu nome se tornou o nome de um Centro Espírita de Macapá, o Centro Espírita Oswaldo Piracicaba Malvão; 	Residência

Luiz Gonzaga Pereira de Souza	<ul style="list-style-type: none"> • A partir da década de 60, formou-se um novo grupo. Eles começaram a combater a união do Espiritismo e Umbanda; • Entendiam o espiritismo a partir da doutrina kardecista; • Em 17 de junho de 1977, foi criada a Federação Espírita do Amapá (FEAP); 	FEAP
José Araújo da Costa, o Tapioca; José Apolônio; dona Lulu; Dona Antônia; Dona Rosilda; Dona Narmita; Senhor Marcos, do terreiro de São Sebastião; Dona Ercília;	<ul style="list-style-type: none"> • Figuras importantes no grupo de umbandistas do Antigo Território Federal do Amapá; 	

Fonte: Pereira (2008), com adaptação da autora (2018)

Tabela 17 – Tambor de Mina no Amapá

PERSONAGEM IMPORTANTE	INFORMAÇÕES	TERREIRO OU CASA
Dona Dulce Moreira	<ul style="list-style-type: none"> • O Tambor de Mina foi introduzido no Amapá pela Mãe Dulce. Ela teve sua iniciação no Maranhão; • Primeiro toque de Tambor de Mina no Terreiro de Santa Bárbara, em 1962; • Festas religiosas: 02 de fevereiro – oferenda para Iemanjá; 24 de fevereiro – festa para Ogum; no mês de maio – festa da Cabocla Mariana; em julho – Xangô/São João Batista; em agosto – festa do Seu Zé Raimundo; em setembro – Cosmo e Damião e para o Caboclo Pena Verde; em dezembro – festa de Santa Bárbara, padroeira do terreiro; 	Terreiro de Santa Bárbara
Dona Elza Fernandes	<ul style="list-style-type: none"> • Uma das pioneiras no Tambor de Mina na região. Natural do Maranhão; • Foi iniciada pela Mãe Nélia, dona do Terreiro Balaço Grande, no Maranhão; 	Terreiro Repouso da Vovó Servana

Fonte: Pereira (2008), com adaptação da autora (2018)

5.8.1 O preconceito contra o tambor afro no Amapá

No campo das manifestações culturais religiosas afro-brasileiras, o cenário no Amapá não é muito diferente do restante do Brasil. Os povos de terreiro são os que mais sofrem com a intolerância religiosa.

Essa visão preconceituosa ainda está muito presente na sociedade local e se manifesta de várias maneiras, entre elas, na condição do Candomblé, Umbanda, Mina e Cura, como seitas, distintas da “verdadeira” religião, o cristianismo (PEREIRA, 2008, p. 37).

No entendimento de Reis et al. (2014), nos deparamos com o preconceito, discriminação e perseguições culturalmente vinculadas ao negro devido a fragilidade de auto-afirmação da sua identidade afro-religiosa.

Existe o receio de se auto-afirmar como adeptos da religião. Outro aspecto digno de nota é a vinculação das casas de santo às seitas satânicas realizadas por não adeptos contando muitas vezes com o apoio da polícia que desde os tempos coloniais era acionada para controle dos ritos e práticas dos povos africanos (REIS, et al., 2004, p.14).

O conservadorismo das religiões pentecostais e neopentecostais em não aceitar outras religiões, segundo o estudo de Reis e Lopes (2017, p. 146), “dá continuidade a diversos casos de violência não apenas simbólica, mas também criminosa, contra adeptos de outras religiões”.

Nessa conjuntura, a dita ‘satanização’ do terreiro feita pelas igrejas acabam contribuindo para o aumento da intolerância religiosa. De acordo com o professor José Maria, Doutor em Antropologia, as religiões de origens africanas são alvos devido ao preconceito estabelecido pelas religiões cristãs. Além disso, há que se destacar a questão do racismo contra o negro e suas práticas culturais que ainda hoje se faz presente (ver anexos).

Na travessia do Atlântico Negro (que movimentou o tráfico de escravos) a vida social e religiosa mudou sistematicamente com a negação das práticas religiosas dos negros (associadas ao demônio – até hoje são vistas por muitas pessoas, principalmente evangélicos, pelo viés da demonização) e a assimilação forçada de formas de religiosidade do branco. Tal fato se deu desde os transportes nos navios negreiros até o processo de colonização no Brasil (Doutor José Maria. Macapá/AP, 2017). [A entrevista encontra-se transcrita no Apêndice "C" deste trabalho].

O babalorixá José Raimundo, sacerdote do Ilé Asé Akeran, terreiro de Candomblé do Ketu, localizado na Zona Sul de Macapá, constata que o preconceito religioso contra afro-religiosos ainda é grande no Amapá.

Sentimos o preconceito, a intolerância religiosa ainda é muito grande. Se eu tiver vestido com as roupas de sacerdote pouca gente vai querer ficar batendo papo comigo em um lugar público. A não ser que seja pessoas da religião mesmo. As pessoas se sentem incomodada com a nossa presença (Pai José Raimundo, sacerdote do Ilé Asé Akeran. Macapá/AP, 2016). [A entrevista encontra-se transcrita no Apêndice "C" deste trabalho].

A Mãe Jaguarema, do Terreiro de Mina Nagô Santa Bárbara, na Zona Central de Macapá, foi vítima de intolerância religiosa no seu antigo local de trabalho, na Secretaria de Estado da Educação do Amapá (SEED/AP).

Atrás da mesa do secretário adjunto tinha um quadro de casas ribeirinhas, que tem um barquinho na frente. Ele começou a dizer que naquele quadro tinha alguma coisa, pois a situação da secretaria não estava boa, e que o culpado daquilo seria eu, pois era umbandista. Ele comentou o fato de ser umbandista na frente dos meus colegas de trabalho, muitos nem sabiam. Eu disse para ele que naquele momento não estávamos debatendo a minha situação de religião, estávamos ali para resolver um problema da secretaria. E que a minha vida particular não interessava para ninguém. Pedi que me respeitasse. Mas, a gente fica magoada (Mãe Jaguarema, Terreiro de Mina Nagô Santa Bárbara. Macapá/AP, 2017). [A entrevista encontra-se transcrita no Apêndice "C" deste trabalho].

Para Reis e Lopes (2017, p.146) exemplos como esses demonstram que as religiões afro-brasileiras são estigmatizadas, levando em consideração “seus adeptos ainda são obrigados a ocultar sua religião em alguns espaços, por conta do medo de serem rechaçados ou sofrerem retaliações”.

Os diversos casos de intolerância religiosa contra afro-religiosos, ocorridos não somente em Macapá, mas em todo o Brasil, demonstram a imagem distorcida que as pessoas têm acerca das religiões afro-brasileiras. A falta de conhecimento sobre os cultos somada a divulgação negativa de outras religiões na mídia brasileira contribuem para formação de um estereótipo negativo.

No Amapá, ações que visam combater a intolerância religiosa foram desenvolvidas nos últimos anos. Vejamos a tabela abaixo:

Tabela 18 – Ações de combate à intolerância no Amapá

ATO	DATA	FINALIDADE	ORGANIZAÇÃO
Marcha contra o Racismo e a Intolerância Religiosa no Amapá	25/05/2011	Exigir do poder público que sejam garantidos os direitos invioláveis de igualdade	Federação de Cultos Afro-Brasileiros do Amapá (FECAB)
Encontro inter-religioso	02/10/2013	Conscientizar sobre o respeito e a igualdade	Líderes religiosos do Amapá
Protesto contra a intolerância	08/07/2015	Pedir paz e respeito	Vários militantes da cultura afro no Amapá
Dia nacional de combate à intolerância	21/01/2016	Pedir respeito e a implantação de delegacia especializada	Secretaria de Política Extraordinária para os Afrodescendentes (Seafro) e militância afro-religiosa
Debate sobre intolerância no Dia Estadual do Culto Afro	06/05/2016	Conscientização sobre a intolerância e implantação de delegacia especializada	Representantes de religiões de matriz africana no Amapá

Roda de conversa	09/03/2016	Discutir a intolerância religiosa no Amapá	Núcleo de estudos afro-brasileiros-NEAB-Unifap e Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CERPRES)
Encontro da diversidade religiosa	30/09/2016	Respeito entre as religiões	Academia Amapaense Maçônica de Letras (AAML)
Homenagem à Iemanjá	02/02/2017	Homenagear e difundir a religiosidade afro	Federação Cultural Afro-Religiosa de Umbanda e Mina Nagô (Fecarumina)

Fonte: Reis e Lopes (2017)

Em 2018, foi realizado o 3º Congresso de Religiões Afro-brasileiras no Amapá. Promovido pela Associação Beneficente Ylê Oxum Apará (ABYOA), Liga Independente das Religiões Afro-ameríndias do Amapá (LIRA), Federação Cultural Afro-Religiosa de Umbanda e Mina Nagô (FECARUMINA) e Instituto Cultural e Educacional Nina Souza (CENS), o evento tinha como tema: “Vencendo o Racismo Religioso”.

6. METODOLOGIA

Este Projeto Experimental tem a função social de retratar a história das religiões afro-brasileiras em Macapá, através da produção de um livro-reportagem. Utilizou-se o formato do jornalismo literário para narra a respeito de Candomblé, Tambor de Mina e Umbanda. Por meio da comunicação, buscou-se trabalhar de maneira humanizada o uso de personagens. Relatos e memórias dos integrantes de terreiro macapaense foram abordados, no intuito de colaborar no debate acerca da intolerância religiosa. Na contemporaneidade, os povos de terreiro são os que mais sofrem com essa problemática. À vista disso, foi necessária a aplicação do método qualitativo em duas etapas para produção do trabalho.

O método qualitativo é conceituado como uma averiguação voltada para subjetivação do problema. Ou seja, esse formato de pesquisa não analisa dados numéricos, mas sim a observação de comportamentos, ou de grupos sociais. Os pesquisadores que utilizam o método qualitativo, na visão de Gerhardt e Silveira (2009, p. 32), “buscam explicar o porquê das coisas, exprimindo o que convém ser feito, mas não quantificam os valores e as trocas simbólicas”. Ou seja, permitindo diferentes abordagens, atentando-se mais ao processo.

A primeira etapa do projeto fundamentou-se pelo método da pesquisa bibliográfica. Utilizou-se autores que abordavam a prática da reportagem, desde a elaboração da pauta, escolha das fontes e produção, buscando evidenciar os fatos de uma maneira mais humanizada.

Além disso, demonstrou-se a contribuição do jornalismo literário na reportagem e a aplicação do livro-reportagem como ferramenta de comunicação.

Utilizou-se ainda o método de pesquisa bibliográfica durante a abordagem da temática de Mídia e Religião, que demonstra a invisibilidade das religiões afro-brasileiras nas mídias eletrônicas. Realizou-se também uma análise dos povos de terreiro, verificando a sua ancestralidade africana. Demonstrou-se um estudo sobre o tráfico de escravos ao Brasil, as línguas e as religiões vindas com os africanos escravizados, além das contribuições para a formação da cultura religiosa afro-brasileira.

As religiões afro-brasileiras do Candomblé, Tambor de Mina e a Umbanda, foram examinadas detalhadamente durante a produção do trabalho, através do método de pesquisa bibliográfica. Foram demonstrados seus conceitos, além de dados acerca de suas divindades. Abordou-se também o preconceito sofrido por adeptos das religiões afro-brasileiras no Amapá.

Ressalta-se que pesquisa bibliográfica, no entendimento de Fonseca (2002), é a realização de levantamento de referências teóricas já analisadas, e publicadas por meios escritos e eletrônicos, como livros, artigos científicos, páginas de web sites.

Qualquer trabalho científico inicia-se com uma pesquisa bibliográfica, que permite ao pesquisador conhecer o que já se estudou sobre o assunto. Existem porém pesquisas científicas que se baseiam unicamente na pesquisa bibliográfica, procurando referências teóricas publicadas com o objetivo de recolher informações ou conhecimentos prévios sobre o problema a respeito do qual se procura a resposta (FONSECA, 2002, p. 32).

Conjuntamente com a pesquisa bibliográfica, que apresenta o campo teórico-prático das religiões afro-brasileiras e seus conceitos, elaborou-se a pesquisa documental que consiste em dados ou informações reunidas através de documentos oficiais, relatórios e, até mesmo reportagens.

O método da pesquisa documental ajudou a entender como o jornalismo pode ser um instrumento para reflexão e combate da intolerância. Foram estudados pesquisas e artigos acerca da relação entre mídia e religião, além de documentos oficiais sobre liberdade de culto e a política de igualdade racial.

A pesquisa documental recorre a fontes mais diversificadas e dispersas, sem tratamento analítico, tais como: tabelas estatísticas, jornais, revistas, relatórios, documentos oficiais, cartas, filmes, fotografias, pinturas, tapeçarias, relatórios de empresas, vídeos de programas de televisão, etc (FONSECA, 2002, p. 32).

Esses dois formatos de pesquisa permitiram uma verificação mais aprofundada do tema, visando o conhecimento teórico a respeito de comunicação, mídia e religião, além do uso do formato da reportagem.

As pesquisas bibliográficas e documentais tiveram uma parcela importante na concepção de quatro capítulos deste trabalho. O primeiro capítulo aborda o uso da prática da reportagem, utilizando principalmente os estudos de Lage (2006) acerca de produção jornalística. Nele consta os conceitos básicos sobre elaboração de pauta, escolha das fontes, apuração e a importância da figura do repórter para elaboração de um texto jornalístico.

No segundo capítulo apresenta-se a contribuição do gênero literário no meio de campo jornalístico da reportagem. Neste, apresenta-se a influência do *New Journalism*, mostrando a importância do personagem nesse ramo da comunicação. Já no terceiro aborda-se a relação entre mídia e religião, demonstrando a invisibilidade das religiões afro-brasileiras nas mídias eletrônicas.

No quarto capítulo aborda-se as religiões afro-brasileiras, contando sua história e conceitos. Neste, apresenta-se estudos sobre o tráfico negreiro para as terras brasileiras, o comércio e distribuição de escravos, além da resistência a escravidão através das manifestações culturais. Além disso, apresenta-se um estudo sobre o sincretismo religioso entre as religiões de matriz africana e o catolicismo português, a obrigação do batismo aos africanos escravizados e seus descendentes e informações sobre a relação dos orixás e santos católicos. Após esse contexto histórico, se pode demonstrar as religiões afro-brasileiras do Candomblé, Umbanda e Tambor de Mina na atualidade.

Na próxima etapa do trabalho, utilizou-se outro método qualitativo, a pesquisa etnográfica, sendo essa, primordial na produção do livro-reportagem. Na interpretação de Matos (2011), a etnografia implica em:

- 1) preocupar-se com uma análise holística ou dialética da cultura;
- 2) introduzir os atores sociais com uma participação ativa e dinâmica e modificadora das estruturas sociais;
- 3) preocupar-se em revelar as relações e interações significativas de modo a desenvolver a reflexividade sobre a ação de pesquisar, tanto pelo pesquisador quanto pelo pesquisado (MATOS, 2011, p. 49).

Dessa maneira, a pesquisa etnográfica consiste basicamente no trabalho de campo do pesquisador. “Os instrumentos de coleta e análise utilizados nesta abordagem de pesquisa, muitas vezes, têm que ser formuladas ou recriadas para atender à realidade do trabalho de campo” (MATOS, 2011, p. 50).

Um dos métodos da pesquisa etnográficas utilizadas na elaboração do produto foi a entrevista, que segundo Duarte (2004, p. 215) são fundamentais quando se deseja mapear “práticas, crenças, valores e sistemas classificatórios de universos sociais específicos, mais ou menos bem delimitados, em que os conflitos e contradições não estejam claramente explicitados”.

Com isso, optou-se pela análise semiestruturada, na qual a pesquisador tem mais flexibilidade durante a entrevista. Para Manzini (1990/1991, p. 154), a entrevista semiestruturada está focalizada em um assunto sobre o qual confeccionamos um roteiro com perguntas principais, complementadas por outras questões inerentes às circunstâncias momentâneas à entrevista.

Durante a produção, utilizou-se esse instrumento como forma de coletar informações acerca das religiões afro-brasileiras em Macapá, através das entrevistas semiestruturada com membros de terreiros, visando captar o lado mais humanizado desse grupo.

Na busca por informações mais precisas, realizou-se também a entrevista semiestruturada com fontes especialistas na área de história, antropologia e religião. Além, é claro, das vítimas de intolerância religiosa.

Nesse sentido, elaborou-se um roteiro com perguntas, que variavam de acordo com o entrevistado (em apêndices). Assim, foram coletados os dados que serviram de base para produção do Projeto Experimental.

Por consequência, também se aplicou a pesquisa de campo, conceituada por Fonseca (2002) como uma coleta de dados junto as pessoas, no caso os personagens do livro-reportagem; e a pesquisa participante, na qual ocorre o envolvimento e identificação do pesquisador com as fontes. Durante a etapa de produção do projeto experimental, visitei terreiros e, também, interagir com os religiosos durante algumas celebrações.

E por fim, todas as pesquisas apresentadas durante a metodologia desse trabalho, foram executadas em Macapá, durante o um breve período de maio/junho de 2016, dando continuidade, e com mais ênfase, no segundo semestre de 2017 a agosto de 2018.

6.1 PRÉ-PRODUÇÃO: A ESCOLHA DO TEMA

A trajetória do livro-reportagem intitulado Povos de terreiro: relatos e memórias da raiz africana no Amapá começa em 2016, durante a produção de uma reportagem que visava a importância do personagem no texto jornalístico, para uma disciplina de redação do Curso de

Jornalismo da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Na época, optei em contar a história de uma mulher umbandista que lutava contra o preconceito religioso.

Após o meu primeiro contato com o terreiro, surgiu a inquietação de conhecer com mais profundidade as religiões afro-brasileiras. O jornalismo literário me permitiu isso. Neste contexto, decidi trabalhar com o gênero literário como Trabalho Final de Curso (TCC), levando em consideração uma necessidade acadêmica, a minha formação em jornalismo.

Através da produção de um livro-reportagem, utilizei as técnicas aprendidas na graduação em jornalismo para narrar sobre religião. Optei também em apresentar as religiões afro-brasileira devido a inviabilidade nas mídias.

No jornalismo literário o uso do personagem é essencial. No projeto experimental, utilizei os personagens para humanizar a reportagem. Assim, o gênero jornalístico ajudaria a levar o debate acerca da intolerância religiosa. Cumpriria assim o papel social do jornalista em levar ao leitor temas que merecem visibilidade.

6.1.1 Levantamento de informações e dados

Após a verificação nas mídias impressas e digitais, percebeu-se a falta de humanização nas reportagens jornalísticas voltadas as religiões afro-brasileiras. O gênero do jornalismo literário, que visa a utilização de uma narrativa mais detalhada com o uso de personagens, quase não era abordado.

Além disso, as produções de conteúdo sobre as religiões afro-brasileiras nas mídias são voltadas para as notícias factuais. Não se observa um trabalho aprofundado, que leve informações mais específicas e detalhadas. No Amapá, por exemplo, as pautas são direcionadas, basicamente, para eventos religiosos.

Diante desse cenário, o primeiro momento desse trabalho se deu a partir da realização de uma pesquisa exploratória, que pretendia conhecer os povos de terreiro macapaense, averiguando também os possíveis casos de intolerância religiosa. Esse trabalho ajudou na busca de mais informações acerca do tema proposto, levando em consideração que o jornalismo literário relata a realidade de maneira mais aprofundada.

O método da pesquisa exploratória complementou as informações levantadas sobre a religiões afro-brasileiras na cidade de Macapá, realizadas a partir de conteúdos disponibilizados na internet. Além disso, ter trabalhado com afro-religiosos em 2016, me permitiu um contato mais amplo com os terreiros, facilitando a busca por fontes jornalísticas.

Essa tímida averiguação bibliográfica sobre o legado cultural africano no Brasil, em especial no Amapá, serviu de base para elaboração da entrevista com o Doutor em Antropologia Cultural José Maria da Silva, que abordou a relação do candomblé nos dias de hoje.

Após essa análise, iniciou-se uma pesquisa bibliográfica mais a fundo. Tráfico negreiro, resistência a escravidão, sincretismo religioso, ancestralidade e religiões afro-brasileiras foram alguns dos pontos apresentados nessa etapa.

Os principais autores que nortearam a pesquisa foram as ponderações de: Amaral (1979), Jensen (2001), Prandi (1996; 1998; 2000; 2005), Valente (1976) e Verger (2000; 1997). As referências foram adquiridas em livros cedidos na Biblioteca Pública de Macapá Elcy Lacerda e na Biblioteca Central da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), arquivos baixados em PDF e E-book.

Na pesquisa documental os arquivos analisados ajudaram na coleta de dados sobre intolerância, além de informações sobre as religiões de terreiro. Com isso, utilizou-se a Constituição Federal Brasileira de 1988, Código Penal Brasileiro, Censo Demográfico, divulgado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), além da resolução nº 1, de 17 de junho de 2004, que regulamentou a Lei Federal 10.639/03, tornando obrigatório o ensino da História e da Cultura Afro-brasileira e o Plano Nacional de Proteção à Liberdade Religiosa e de Promoção de Políticas Públicas para as Comunidades Tradicionais de Terreiro (PNCT).

O estudo contribuiu para elaboração do referencial teórico e, principalmente, para a produção do produto, tendo em vista que o jornalista necessita analisar todas as fontes de informações possíveis. Ele deve ter domínio do assunto, para assim poder levar um trabalho qualidade ao público.

6.2 PLANEJAMENTO DO PRODUTO

O produto experimental deste trabalho é um livro-reportagem denominado Povo de terreiro: relatos e memórias da raiz africana no Amapá. Esta produção jornalística apresenta através do jornalismo literário as religiões do Candomblé, Tambor de Mina e Umbanda. Através da figura dos personagens, é abordada a problemática social da intolerância religiosa.

O livro-reportagem faz um resgate histórico e jornalísticos das religiões de terreiro em Macapá. Vejamos abaixo a tabela com a divisão dos capítulos, para melhor compreensão dos assuntos abordados.

Tabela 19 – Divisão do livro-reportagem em capítulos

CAPÍTULOS	SINOPSE
Capítulo 1: Sequestro africano	Aborda a vinda dos africanos escravizados para o Brasil, trazendo toda uma bagagem cultural. Apresenta também a mistura religiosa entre as religiões africanas e o catolicismo, denominado sincretismo religioso.
Capítulo 2: Raiz africana: o Candomblé	Aborda a religião do Candomblé que se construiu no Brasil, apresentando o que são os famosos “terreiros”.
Capítulo 3: Orixás	Revela o que são os orixás, divindades cultuadas nas religiões afro-brasileiras.
Capítulo 4: Filho de Oxum	Conta a história do Pai Salvino dos Santos, dono do terreiro de nação angola mais antigo de Macapá.
Capítulo 5: Filho de Oxóssi	O Pai José Raimundo, do candomblé do ketu, faz revelações sobre o que é ser sacerdote.
Capítulo 6: Nascido para a Umbanda	Aborda o relato do Pai José Dinaldo, um senhor apaixonado pela Umbanda.
Capítulo 7: O conhecedor das encantarias	Aborda o mundo dos encantados nas religiões afro-brasileiras. O conto sobre a famosa Toya Turca, dona Mariana, e suas irmãs, é narrado detalhadamente
Capítulo 8: Primeiro toque de Mina	Apresenta a história do Terreiro de Santa Bárbara, o primeiro de Mina Nagô do Amapá, fundado pela Mãe Dulce em 1962.
Capítulo 9: Racismo religioso	Demonstra o racismo religioso no Amapá. Casos de intolerância religiosa são narrados pelos personagens, que exigem respeito.
Capítulo 10: O terreiro me acolheu	Mostra a experiência pessoal do repórter durante a produção da reportagem no terreiro, narrando o respeito pelos orixás e caboclos.

Fonte: A autora (2018)

A ideia de produzir um livro-reportagem surgiu da necessidade de se trabalhar um gênero que transmita a reportagem de maneira humanizada. Na concepção de Lima (2004), livro-reportagem é o veículo de comunicação impressa não-periódico que compõe reportagens em grau de amplitude superior ao tratamento costumeiro nos meios de comunicação jornalísticos periódicos.

Dessa maneira, o livro-reportagem apresenta uma linguagem mais aberta, trabalhando com o jornalismo literário. O gênero literário permitiu uma abordagem aprofundada sobre o assunto, contextualizando-o. Ao trabalhar com o viés da comunicação mais humanizada, deseja-se aproximar o leitor da temática, visando levar ao público um debate acerca da intolerância religiosa contra integrantes de terreiro.

6.2.1 Terreiro do Pai Salvino

A Associação Beneficente do Ilê da Oxum Apará, localizada na zona sul de Macapá, é conhecida como o terreiro de candomblé angola mais antigo do Amapá. Este fato ajudou na escolha do terreiro, sendo o precursor dessa modalidade religiosa.

Dessa maneira, a metodologia utilizada no Ilê da Oxum Apará foi a pesquisa etnografia e de campo. Pai Salvino de Jesus dos Santos, sacerdote de candomblé angola e fundador do terreiro, foi o escolhido para a entrevista. Ele relatou o seu primeiro contato com os cultos de matriz africana.

A observação também foi trabalhada no terreiro. Atendendo ao convite do sacerdote, analisou-se uma celebração de Tambor de Mina, em que o local também realiza celebrações. O culto homenageava o encantado Preto Velho. A partir disso, foram realizadas várias fotografias durante o ritual, além de coleta de informações sobre o tema.

6.2.2 Terreiro do Pai José Raimundo

A escolha pelo Ilê Asé Ode Akeran se deu através de uma pesquisa sobre candomblé do ketu no Amapá. Nesse sentido, trabalhou-se a metodologia da pesquisa etnografia e de campo. Assim, permitiu-se mapear informações de como funciona a estrutura religiosa de um terreiro.

O Ilê Asé Ode Akeran é localizado na zona sul de Macapá. A entrevista foi realizada com o Pai José Raimundo, fundador do terreiro. O entrevistado expôs o preconceito sofrido por ser afro-religioso. Além disso, a fonte explicou o que é candomblé do ketu e o que significa ser sacerdote de religião de matriz africana.

O terreiro conta com um calendário anual de festividades. Durante a produção da reportagem, o método da observação foi utilizado na realização de uma festa em homenagem a Ogum. Foram realizadas fotografias e anotações, que posteriormente serviram base para o estudo sobre os orixás.

Para participar da festividade, foi necessário cumprir algumas regras antes da cerimônia. No caso, como era convidada, em um período de 24h antecessoras a festa, tive que ficar sem ingerir bebidas alcoólicas e sem manter relações sexuais.

Interagir e, acima de tudo participar do culto, contribuiu de forma positiva na produção do trabalho, tendo uma análise mais completa acerca daquela manifestação religiosa.

No terreiro também conheci o Pai José Dinaldo, um senhor apaixonado pelas encantarias. Ele foi um dos personagens mais importantes do livro-reportagem, pois através dos seus relatos, analisou-se as religiões do Tambor de Mina e Umbanda.

6.2.3 Terreiro de Santa Bárbara

No dia 8 de maio de 1962 foi fundado por Dulce da Costa Moreira, a Mãe Dulce, o Terreiro de Mina Nagô de Santa Bárbara. A casa de santo localizada na zona central de Macapá é conhecida por ser a precursora do Tambor de Mina na cidade.

Sendo assim, escolheu-se o terreiro de Santa Bárbara pela relevância história cultural que possui em Macapá. Mãe Dulce, que sempre esteve disposta a atender o povo, faleceu em 2007. O personagem escolhido para produção do livro-reportagem foi sua filha Jaguarema, a Mãe Pequena da casa.

Mãe Jaguarema narrou a sua história como afro-religiosa, desde o bullying sofrido na escola e, posteriormente, o preconceito no local de trabalho. Além, é claro do orgulho de ser umbandista.

Portanto, através do jornalismo literário, o relato de Mãe Jaguarema desnor-teou a discussão a respeito da discriminação dos integrantes de terreiro no Brasil. Servindo como base durante a produção do livro-reportagem.

6.2.4 Fontes especialistas

Para fundamentar os assuntos abordados no livro-reportagem, entrevistou-se quatro fontes especialistas. Inicialmente, o professor da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), José Maria da Silva, Doutor em Antropologia Cultural pela Universidade de Brasília (UNB). Em seguida, foram entrevistados o professor Marcos Vinicius de Freitas Reis, Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos e membro do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP), e a professora Mariana Gonçalves, Mestre em História Social do Trabalho pela Universidade Estadual de Campinas. Por fim, a última fonte especialista ouvida foi a mestre em educação Elane Albuquerque.

Durante a entrevista com o professor José Maria, abordou-se a vida social e religiosa dos africanos durante o tráfico negreiro, a luta para manter vivas as suas tradições religiosas. Além disso, o entrevistado também falou sobre o sincretismo das religiões africanas com o catolicismo.

O professor Marcos Vinicius de Freitas explicou durante sua entrevista a insegurança dos integrantes das religiões afro-brasileiras em assumir sua crença, devido ao medo de serem vítimas da intolerância religiosa.

Já a professora de história Mariana Gonçalves, em sua entrevista falou sobre a vida dos africanos no Brasil durante o período da escravidão. Além disso, ela também narrou o que é a religião do candomblé na contemporaneidade. E finalizando, a mestre em educação Elane Albuquerque, enfatizou a luta dos africanos para manter viva sua identidade religiosa.

6.2.5 Fontes aleatórias

Além das fontes especialistas, foram entrevistados personagens aleatórios, que relataram a respeito do preconceito sofrido pela sociedade, pelo simples fato da sua opção religiosa. Como é o caso do estudante de comunicação Jomar Junior. Na sua entrevista, ele contou que enfrenta a intolerância religiosa desde o ensino fundamental, quando se assumiu afro-religioso.

Para uma análise jurídica, optou-se em entrevista o professor Roberto Moraes, que é Mestre em Direito. Na sua entrevista, a fonte explicou os motivos pelos quais os integrantes de terreiro sofrem com intolerância religiosa.

6.3 ORÇAMENTO

Este trabalho foi realizado unicamente com recurso financeiro da autora. Os custos abrangem a apuração jornalística, locomoção, planejamento gráfico e demais processo de produção do livro-reportagem.

Tabela 20 – Orçamento

DESPESAS	VALOR
Apuração (compra de materiais de áudio)	R\$ 300,00
Locomoção (passagem de ônibus)	R\$ 150,00
Locomoção aos terreiros (taxis e moto-taxis)	R\$ 120,00
Edição gráfica (designer gráfico)	R\$ 300,00
Arte da capa	R\$ 50,00
Revisão gramatical	R\$ 50,00
Programa de edição	R\$ 38,00
Total	R\$ 1.008,00

Fonte: autora (2018)

Para efetuar a apuração da reportagem pela parte da manhã, o transporte coletivo foi a opção mais viável. A passagem custava R\$2,75, mas durante o processo de produção jornalística, aconteceu um reajuste, passando a ser cobrada a R\$ 3,25.

Durante a noite, horário em que ocorre a maioria das celebrações religiosas nos terreiros, a locomoção passou a ser realizada por táxis e moto-taxis, como questão de segurança. Nesse caso, o valor do transporte varia de acordo com a distância percorrida.

Visando captar uma melhor cobertura jornalística, adquiriu-se um gravador para ser usado durante as entrevistas. O valor utilizado na compra de material de áudio refere-se a ele. Além disso, foi necessário pagar um revisor textual, para avaliar a produção do trabalho. Também necessitou-se comprar um programa de computador, na qual avalia a veracidade das informações.

E por fim, a edição gráfica do livro-reportagem foi desempenhada pelo designer gráfico Givon Oliver. O valor pago refere-se à produção do projeto gráfico. É importante ressaltar que, a arte da capa foi elaborada pelo artista multiforme Bruno Gafa. Mas, o desenho teve que ser vetorizado pelo designer responsável pela diagramação.

6.4 APURAÇÃO

Após a escolha do tema a ser abordado no livro-reportagem, o ponto de partida foi a elaboração da pauta, que posteriormente virou uma espécie de roteiro para execução das entrevistas. Visto que, autora deste projeto experimental foi responsável, exclusivamente, por todas as etapas de produção da reportagem – passando pela coleta de informação necessárias, as entrevistas com as fontes que precisariam ser ouvidas, a produção do texto narrativo.

Buscando aproximar o leitor da realidade das pessoas que sofrem com intolerância religiosa, optou-se por exemplificar casos reais dessa forma de exclusão. Nas entrevistas, o foco era ouvir relatos dos personagens, pois eles eram o objeto de comunicação principal do livro-reportagem. Por meio das histórias dos povos de terreiro macapaenses, visava-se uma futura aproximação do público com o tema, considerando que “o leitor deseja saber o que ainda desconhece, ou que sabia apenas superficialmente” (ERBOLATO, 2004, p. 55).

O processo de apuração de informação teve início a partir das entrevistas vítimas de intolerância religiosa e, posteriormente, com as fontes especialistas, permitindo assim a humanização da informação. Na compreensão de Schmtiz (2011, p.16), noticiar com a frieza da objetividade torna o conteúdo superficial e sem apelo. Dessa forma, o jornalismo recorre ao conhecimento das fontes, para aprofundar a apuração e humanizar a notícia.

A linguagem escolhida para abordagem da reportagem foi a do aspecto literário, dessa maneira, utilizou-se a técnica do jornalismo literário, que visa trazer um viés mais humanizado nos textos. E mais, também permite uma maior liberdade de escrita ao comunicador.

O jornalismo literário permite o diálogo, a descrição cena a cena, e dos personagens, a narrativa aborda os detalhes. O livro-reportagem Povos de terreiro: relatos e memória da raiz africana no Amapá trouxe essa visão para suas linhas.

6.5 PROJETO GRÁFICO

O projeto gráfico foi desenvolvido juntamente com o diagramador Givon Oliver. Conversamos bastante sobre a mensagem que eu gostaria de passar com o projeto experimental. Após analisarmos as minhas intenções gráficas, chegamos a um acordo sobre a imagem visual do livro-reportagem.

A capa, sem dúvida, foi a questão gráfica mais trabalhosa do livro-reportagem. Gostaríamos que ela não apenas chamasse atenção, mas que cada detalhe fosse perfeito. Por ser um livro-reportagem que aborda a temática das religiões afro-brasileiras, optamos por solicitar a um desenhista profissional uma arte, na intenção de produzir um projeto gráfico visual mais autêntico e único.

A arte foi produzida pelo artista multiforme Bruno Gaffa. O desenho produzido a mão era rico em detalhes, mostrando a aproximação dos povos de terreiro com as suas divindades. Os rabiscos simples feito a lápis eram originais e transmitiam uma mensagem clara e positiva. O diagramador digitalizou o desenho.

Após realizarmos uma pesquisa sobre a importância das cores na imagem visual e a relação delas com as religiões afro, decidimos colorir a arte. A cor branca também foi muito utilizada, porque remete ao orixá deus da criação, Oxalá, um personagem importantíssimo para os povos de terreiro.

Produziu-se a capa no CorelDRAW, um programa de desenho vetorial bidimensional para design gráfico. O título do trabalho ‘Povos de Terreiro’ foi escrito com a fonte de texto *Dk Woolwich*, sem serifa, para chamar a atenção do leitor. Já para o nome da autora do livro, utilizou-se a fonte *Dk Black Bamboo*. Na contra capa, trabalhamos a tipografia com a fonte *El Calmino*.

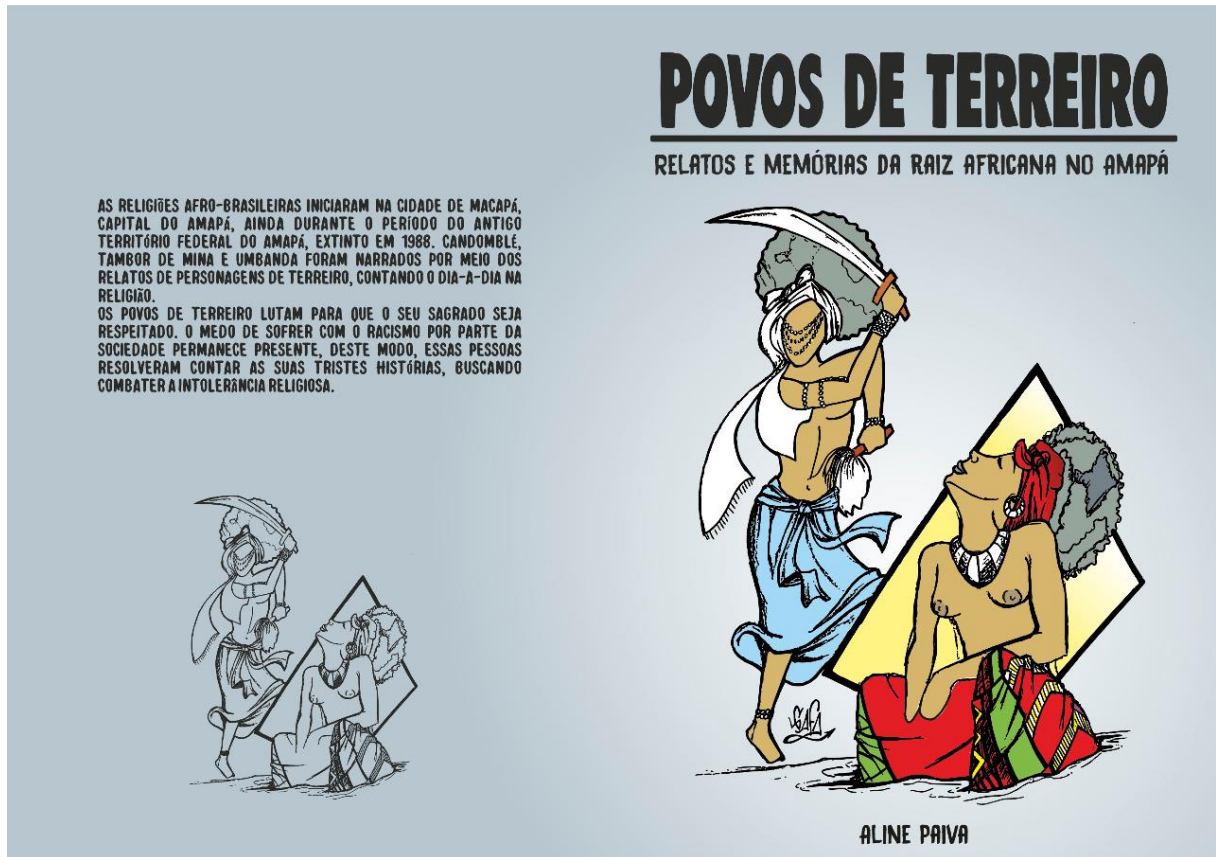


Imagem 1: Capa do livro-reportagem Povos de Terreiro

Devido ao fato da obra trazer uma narrativa rica em detalhes, optando pela a figura dos personagens em primeiro plano. Sendo assim, trabalhamos com o uso de fotografia para ilustrá-los. Todas as imagens utilizadas no livro-reportagem estavam em preto e branco, realçando assim os detalhes.

Durante a apuração do livro-reportagem, fiz uma cobertura fotográfica ampla sobre as religiões de terreiro. Uma pequena parte desse trabalho foto-jornalístico está disponível ao final do livro, em formato de galeria.

A fonte aplicada no miolo do livro foi Garamond, com tamanho 12, contendo espaçamento múltiplos de 1,8. Esse tipo de caracteres possui serifa, que facilita a leitura. Já os títulos, aplicou-se o tamanho 16; as notas de rodapé tamanho 8; os capítulos o tamanho 24;

A versão finalizada do livro-reportagem Povos de Terreiro: relatos e memórias da raiz africana no Amapá conta com 70 páginas. O formato aplicado no livro foi o A5 fechado, com tamanho de 14x21cm, aproximadamente 15x21cm.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este projeto experimental propiciou a abordagem de um dos problemas sociais mais evidentes na sociedade, o preconceito. Tendo em vista que trabalhar com essa questão, o livro-reportagem desejou, por meio da narrativa jornalística, resgatar elementos históricos e da memória das religiões afro-brasileiras na Amazônia macapaense, oferecendo subsídios para o leitor compreender a diversidade religiosa, além de propor o debate, por meio da comunicação, do enfrentamento ao racismo religioso.

A decisão em abordar a comunicação como instrumento de conscientização acerca da invisibilidade das religiões afro-brasileiras surgiu após verificação, por meio das mídias digitais e impressas, da falta de um trabalho jornalístico mais aprofundado. A carência de reportagens mais contextualizadas despertou a minha atenção para o uso do jornalismo literário. Então, me questionei se a reportagem jornalística poderia oferecer elementos comunicacionais para contribuir no combate a intolerância religiosa.

O livro-reportagem *Povos de terreiro: relatos e memórias da raiz africana no Amapá*, foi nomeado dessa maneira para chamar atenção da sociedade em geral acerca da existência das religiões afro-brasileiras. Neste sentido, este trabalho é resultado de um compromisso como futura jornalista, de informar e sensibilizar, visando o interesse público.

Desse modo, o referido trabalho traz à tona o uso dos personagens na reportagem jornalística. O gênero do literário permitiu a autora uma maior liberdade na narrativa. Logo, trabalhou-se com a descrição detalhada das cenas. Usou-se essa tática para descrever as religiões afro-brasileiras, permitindo a divulgação de informações com um caráter mais humanizado. Isso significou aproximar o leitor ao assunto abordado, o contextualizando.

O livro-reportagem utilizou as técnicas do jornalismo literário, em especial a importância do personagem, para narrar sobre as religiões afro-brasileiras e os preconceitos sofridos pelos seus adeptos. Além disso, o projeto experimental fez um resgate histórico e jornalístico acerca dos africanos traficados ao Brasil, na época das grandes navegações. Essas pessoas foram tratadas como mercadorias, além de, por muitas vezes, animalizados.

Para construção gráfica e textual do livro-reportagem, aplicou a pesquisa etnográfica, utilizando a técnica de entrevista com pessoas que já sofreram com intolerância religiosa, além de antropólogos e pesquisadores da cultura afro-brasileira.

Este projeto experimental permitiu a prática jornalística, envolvendo todos os processos de apuração da reportagem, estabelecidas por Lage (2006), tais como: produção da pauta, busca por dados, análise das possíveis fontes, a preparação do roteiro de entrevista e apuração.

Pretende-se publicar o livro-reportagem, buscando parcerias com editoras. Com o advento das mídias digitais e o avanço da tecnologia, a divulgação de conteúdo na internet se tornou essencial para a informação. Logo, uma versão digital do projeto experimental também será disponibilizada nas redes. Além disso, releases serão enviados aos veículos de comunicação, informando sobre a produção do trabalho.

Espera-se apresentar o produto experimental nas rodas e mesas de conversas sobre religião afro-brasileiras, além de congressos de comunicação, demonstrando a produção científica. De maneira simples, deseja-se expor o trabalho, para o máximo de pessoas possíveis, além das comunidades de terreiro de Macapá. Cumprindo assim o objetivo geral do livro-reportagem: levar subsídios ao público para promover o debate acerca da intolerância religiosa contra os afro-religiosos.

Desta forma, este trabalho de conclusão de curso buscou levar esclarecimentos acerca das religiões afro-brasileiras de maneira humanizada, oferecendo elementos para se pensar a diversidade religiosa no Brasil. O livro-reportagem desejou mostrar as possibilidades da pesquisa interdisciplinar, entre comunicação e cultura religiosa, visando abertura de um debate acerca da intolerância religiosa, no que tange aos povos de terreiro. A produção experimental é destinada a todos os tipos de público, e aos que desejam dialogar sobre comunicação e religiões.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Rita. **Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2002.

ALMEIDA, D. A. S.; LIMA, M. L.; GAIA, R.V.; Santos e orixás: sincretismo, estética e arte afro-brasileira na estatuária da Coleção Perseverança. **Revista Crítica Histórica**, Ano VII, nº 14, dezembro/2016.

BARBOSA JR, Ademir. **O livro essencial da Umbanda**. São Paulo, Universo dos livros, 2014.

BASTOS, Abgvar. **Os cultos mágico-religiosos no Brasil**. Editora: Hucitec São Paulo, 1979.

BEZERRA; RODRIGUES; Da invisibilidade à visibilidade negativa das religiões de matriz Africana na televisão brasileira. **Interfaces Científicas - Humanas e Sociais • Aracaju • V.5 • N.2 • p. 67 - 80 • Out. 2016**.

BELO, Eduardo. **Livro Reportagem**. São Paulo: Contexto, 2006.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Texto consolidado até a Emenda Constitucional nº 93 de 08 de setembro de 2016. Disponível em: <https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_08.09.2016/CON1988.pdf>. Acesso em: 30 ago, 2018.

CENTRO DE ESTUDOS E DEFESA DO NEGRO DO PARÁ – Cedenpa. Guia de Axé. Aspectos importantes de religiões de matrizes africanas no Pará. Belém do Pará, outubro de 2013.

CHAPARRO, M. C. **Pragmática do jornalismo**. São Paulo: Summus, 1994.

CHAPARRO, M. C. **Sotaques d'aquém e d'além mar: percursos e gêneros do Jornalismo português e brasileiro**. Santarém: Jortejo, 1998.

CÓDIGO PENAL BRASILEIRO, Decreto de Lei nº 2.848, 1940. Disponível em: <<https://www.jusbrasil.com.br>>. Acesso em 25 de maio de 2018.

CRUZ, I. C. F. da. **As religiões afro-brasileiras: subsídios para o estudo da angústia espiritual**. Rev. Esc.Enf.USP , v. 28, n.2, p. 125-36, ago. 1994.

DUARTE, R. Entrevistas em pesquisas qualitativas. **Revista Educar**, Curitiba, n. 24, p. 213-225, 2004. Editora UFPR.

FAMÍLIA REAL DOS ENCANTADOS. Pesquisa de Diego Bragança de Moura, Historiador da ACALUZ. Disponível em: <<http://acaluz1.blogspot.com/2010/09/familia-real-dos-encantados.html>>. Acesso em: 27 ago, 2018.

FERRETTI, S.F.; Encantaria maranhense de dom Sebastião. **Revista Lusófona de Estudos Culturais** | Lusophone Journal of Cultural Studies. Vol. 1, n.1, pp. 262-285, 2013.

FERRETTI, Mundicarmo. **Encantados e encantarias no folclore brasileiro**. Apresentado no VI Seminário de Ações Integradas em Folclore. São Paulo, 2008. Disponível em: <<http://www.repositorio.ufma.br:8080/jspui/bitstream/1/198/1/Encantados%20e%20encantarias.pdf>>. Acesso em: 27 ago, 2018.

FERRETTI, S.F.; Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 182-198, jun. 1998.

FERRETTI, Mundicarmo. Tambor-de-mina em São Luís: dos registros da Missão de Pesquisas Folclóricas aos nossos dias. **Revista Pós Ciências Sociais** - São Luís, V. 3, N. 6, Jul/Dez. 2006.

FERRETTI, S. F. **Repensando o sincretismo**: estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: Edusp; São Luís: FAPEMA, 1995.

FONSECA, J. J. S. **Metodologia da pesquisa científica**. Fortaleza: UEC, 2002. Apostila.

FURTADO, Thais. O aprofundamento como caminho da reportagem de revista. In: TAVARES, Frederico de Mello B.; SCHWAAB, Reges (Orgs.). **A revista e seu jornalismo**. Porto Alegre: Penso, 2013. GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GERHARDT, T. E; SILVEIRA, D. T. **Métodos de pesquisa**. Universidade Aberta do Brasil – UAB/UFRGS – Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

GUIRADO, M. C.; **Reportagem: a arte da investigação**, São Paulo: Arte e Ciência, 2004.

HIERARQUIA NO CANDOMBLÉ, Disponível em: <http://www.institutobuzios.org.br/documentos/ORIX%C1S%20DO%20CANDOMBL%C9.pdf> > Acesso em 11 set, 2018.

KOVACH, Bill.; Rosensteil, Tom. **Os elementos do jornalismo**. ed. 1. Geração Editorial, 2003.

JENSEN, T. G. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: Da desafricanização para a reafricanização. **Revista de Estudos da Religião**, Nº 1 / 2001 / pp. 1-21.

LAGE, Nilson. **A reportagem: teoria e técnica de entrevista e pesquisa jornalística**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

_____. **Estrutura da notícia**. 6. ed. São Paulo: Ática, 2006.

_____. **Linguagem jornalística**. 8. ed. São Paulo: Ática, 2007.

LIBBY, D.C.; PAIVA, E.F. **A escravidão no Brasil**: relações sociais acordos e conflitos. 1ed. São Paulo: Moderna, 2000.

LIMA, E.P.; **Jornalismo literário: O legado de ontem. New journalism: a reportagem como criação literária.** Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro. Cadernos da Comunicação. Série Estudos, 2003. Disponível em: <<http://www.rio.rj.gov.br/dlstatic/10112/4204433/4101399/estudos7.pdf>>. Acesso em: 28 ago, 2018.

_____. **O que é livro-reportagem.** São Paulo: Brasiliense, 1998.

_____. **Páginas ampliadas: o livro reportagem como extensão do jornalismo e da literatura.** São Paulo: Manole, 2004.

LODY, R. **Candomblé religião e resistência cultural.** São Paulo: Àtica, 1987.

LUNA, Luiz. **O negro na luta contra a escravidão.** 2 ed. Rio de Janeiro: Livraria Editora Cátedra, 1976.

LUZ, C.R.M.; Um olhar sobre a pauta – O fio de Ariadne. **Revista Comum** - Rio de Janeiro - v.11 - nº 25 - p. 92 a 134 - julho / dezembro 2005. Disponível em: <<http://www.thaisabueno.com.br/wp-content/uploads/2016/02/02-olhar-sobre-a-pauta.pdf>>. Acesso em: 28 ago, 2018.

MAESTRI, M. **O escravismo no Brasil.** São Paulo: Atual, 1994.

MANZINI, E. J. **A entrevista na pesquisa social.** Didática, São Paulo, v. 26/27, p. 149-158, 1990/1991.

MATTOS, CLG. A abordagem etnográfica na investigação científica. In MATTOS, CLG., and CASTRO, PA., orgs. **Etnografia e educação: conceitos e usos** [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2011. pp. 49-83. ISBN 978-85-7879-190-2.

MELO, J. M.; **Jornalismo opinativo: gêneros opinativos no jornalismo brasileiro.** 3ª ed. Campos do Jordão: Mantiqueira, 2003.

MELO, J. M.; **A opinião no jornalismo brasileiro.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

LIVRO-REPORTAGEM: ORIGENS, CONCEITOS E APLICAÇÕES. Bruno Ravanelli Pessa1. Disponível em: <<https://docplayer.com.br/372037-Livro-reportagem-origens-conceitos-e-aplicacoes.html>>. Acesso em: 28 ago, 2018.

OMOLUBÁ. **Doutrina e Práticas Umbandistas.** Cadernos de Umbanda. Coordenação Diamantino Fernandes Trindade. São Paulo : Ícone, 2014.

PACE, Enzo. A religião como comunicação na era digital. 420 **Civitas**, Porto Alegre, v. 12, n. 3, p. 418-438, set.-dez. 2012.

PATRIOTA, K. R. M. A aliança entre a religião e a mídia. Disponível em: http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=302&cod_boletim=16&tipo=Artigo . Acesso em: 11 set, 2018.

PENA, Felipe. O jornalismo Literário como gênero e conceito. Encontro dos Núcleos de Pesquisa da Intercom, 2006. Disponível em: <<http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/77311256385591019479200175658222289602.pdf>>. Acesso em: 28 ago, 2018.

PEREIRA, D.L. **O candomblé no Amapá: história, memória, imigração e hibridismo cultural**. Belém/PA: UFPA, 2008. Tese (Mestrado em história social). Dissertação de Programa de Pós-Graduação em História Social – Belém/PA, 2008.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. Civitas – **Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 3, n° 1, jun. 2003.

_____. De Africano a Afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. **Revista USP**, São Paulo, n.46, p. 52-65, junho/agosto 2000.

_____. **Herdeiras do Axé: Sociologia das religiões afro-brasileiras**. São Paulo, Ed. Huncitec, 1996.

_____. **Os candomblés de São Paulo**. A velha magia na metrópole nova. Editora Hucitec; Editora Da Universidade De São Paulo. São Paulo, 1991.

_____. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: Sincretismo, branqueamento, africanização. **Revista Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998.

_____. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

PRISCO, Yá Carmen S. As religiões de matriz africana e a escola. Guardiãs da Herança cultural, memória e tradição africana. ILÊ ASÉ E NSTITUTO OROMILADE, 2012. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/11/As-religiões-de-matriz-africana-e-a-escola_apostila.pdf> Acesso em: 27, jul. 2018.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. 1 volume: etnografia religiosa. 5 ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

REIS, M.V.F.; LOPES, T.J.S. **Intolerância religiosa: um estudo sobre os casos de intolerância ocorridos no Terreiro de Candomblé Ilê Asé Ibi Olú Fonnim e com seus integrantes na vida social**. Revista Eletrônica Correlatio v. 16, n. 1 - Junho de 2017. Disponível em: <<file:///C:/Users/Machel/Desktop/Aline%20Nen%C3%A9m%20Paiva/7805-27776-1-PB.pdf>>. Acesso em: 20, out. 2018.

REIS, M.V.F. et al. **Tambor de Mina Nagô: descontruindo mitos em Macapá. Uma visita ao Terreiro São Lázaro de Mãe Kátia de Obaluaê**. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/download/1424297903_ARQUIVO_MarcosReis,FabilsonSilvaeoutros.pdf> Acesso em: 20, out. 2018.

RUGENDAS, J. M. **Viagem pitoresca através do Brasil**. Ed Bhb. São Paulo, 1976.

SARACENI, Rubens. **Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada**: a religião dos mistérios um hino de amor a vida, São Paulo: Madras, 2007.

SANTIAGO, Y. C. O. **Discurso, memória e hierarquia no candomblé**. Salvador, 2015. Disponível em: http://www.ppgel.uneb.br/novo/wp-content/uploads/2016/10/santiago_yara.pdf. Acesso em: 11 set, 2018.

SILVA; NALINI; Religião e mídias sociais: a disseminação do discurso religioso no facebook. Universidade Católica de Goiás. **Revista Panorama**, edição on line v. 5, n. 1, jan/dez. 2015 ISSN 2237-1087 Disponível em: <file:///C:/Users/Machel/Desktop/4326-12622-1-PB.pdf> . Acesso em: 11 set, 2018.

SILVA, V. G. **Umbanda**: uma religião entre polos. Revista USP, São Paulo, Dezembro/Fevereiro, 1996 – 97.

SCHMTIZ, A. A.; **Fontes de notícias**: ações e estratégias das fontes no jornalismo. 1. ed. Florianópolis: Combook, 2011.

SODRÉ, M.; FERRARI, M. H. **Técnica de reportagem** – Notas sobre a narrativa jornalística. São Paulo: Summus, 1986.

SOUSA, Alexandre Melo de. **Deuses, rituais e oferendas**: um estudo léxico-semântico do vocabulário umbandístico. Revista ramal de Idéias , v. 01, p. 26, 2008.

SOUSA, J.P. Elementos de jornalismo impresso. Porto, 2001. Disponível em: <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/sousa-jorge-pedro-elementos-de-jornalismo-impresso.pdf> >. Acesso em: 28 ago, 2018.

VALENTE, Valdemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. 2 ed. São Paulo, ed. Companhia editora Nacional – São Paulo, 1976.

VICTORIANO, B. A. D. **O prestígio religioso na Umbanda**: dramatização do poder. São Paulo: Annablume, 2005.

VERGER, Pierre. **Orixás Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**, 2000.

VERGER, Pierre. **Lendas africanas dos Orixás**. 4ª Edição. Salvador: Corrupio, 1997.

WOLFE, Tom. Radical chique e o novo jornalismo. São Paulo: Schwarcz, 2005.

APÊNDICE A – ROTEIRO DA REPORTAGEM

Repórter: Aline Paiva

Tema: A reportagem como narrativa jornalística no resgate de elementos históricos e da memória das religiões afro-brasileiras na Amazônia macapaense.

Gancho: Abordar o jornalismo literário como instrumento de conscientização acerca da invisibilidade das religiões afro-brasileiras em Macapá.

O roteiro da reportagem foi dividido em três frentes de assunto. Vejamos na tabela abaixo:

Tabela 21 – Roteiro da reportagem

PARTES DO LIVRO	ASSUNTOS ABORDADOS
Parte 1: Povos do Terreiro	- Tráfico Negroiro; - Colonização e cultura; - O africano escravizado; - Sincretismo; - Nações;
Parte 2: Práticas do Terreiro	- Tambor de Mina; - Umbanda; - Candomblé; - Orixás; - Rituais e festas;
Parte 3: Intolerância Religiosa	- Discriminação; - Leis; - Sociedade que sataniza o terreiro; - Relatos sobre intolerância;

Fonte: A autora (2018)

APÊNDICE B – ROTEIRO DE PERGUNTAS

José Maria da Silva, Doutor em Antropologia Cultural pela Universidade de Brasília (UNB)

1. Os cultos afro-brasileiros são sistemas de crenças herdados dos africanos, que foram trazidos como escravos para o Brasil a partir do século XVI. Como a antropologia explica?
2. Como foi a vida do negro africano naquele período? O que mudou nas suas manifestações culturais? Como era a vida naquela época?
3. O que foi o Sincretismo Religioso?
4. A igreja católica satanizava as manifestações religiosas da população negra. Como eles lidaram com isso? De que forma isso aconteceu?
5. Integrantes das religiões cristãs são os que mais satanizam as religiões de matrizes africanas. Como lidar com esse preconceito?
6. Estamos vivendo uma guerra religiosa ou guerra santa no Brasil? Por que as religiões afro-brasileiras são o principal alvo de intolerância no Brasil?
7. Esses ataques às religiões afro-brasileiras são de certa forma mais tolerados em função também de um aspecto de racismo na sociedade brasileira?
8. As roupas, o espetáculo das festividades demonstrando um cenário belíssimo, os rituais demonstram o misticismo religioso do candomblé? Podemos classificar como sua identidade?
9. Como você interpreta a imagem do candomblé na sociedade hoje?

Marcos Vinicius de Freitas Reis, Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos

1. Como se constituiu a cultura africana no Brasil?
2. Há alguma característica genuína da cultura africana?
3. A regularização dos territórios quilombolas auxilia a manutenção da cultura negra?
4. O resgate da cultura africana também se dá na música, na literatura, na moda?
5. No Censo 2010, as religiões afro-brasileiras, tanto a umbanda como o candomblé, mantiveram-se no eixo de 0,3% de declaração de crença. O que isso demonstra?
6. O que diferencia o candomblé da umbanda?
7. Atualmente, qual o cenário enfrentado pelas religiões afro-brasileiras no Amapá?

8. Haveria hoje uma adesão maior da classe média às religiões afro-brasileiras e, devido ao crescimento das evangélicas, uma redução dos contingentes de fiéis mais pobres?
9. Estamos vivendo uma guerra religiosa ou guerra santa no Brasil? Por que as religiões de matriz africana são o principal alvo de intolerância?

Elane Albuquerque, Coordenadora de Ensino do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros - NEAB/UNIFAP

1. O tráfico negreiro trouxe africanos traficados da África para o Brasil. Como foi a vida do negro africano naquele período? O que mudou nas suas manifestações culturais? Como era a vida naquela época?
2. O que foi o Sincretismo Religioso?
3. A igreja católica satanizava as manifestações religiosas da população negra. Como eles lidaram com isso? De que forma isso aconteceu?
4. O que são as nações? Poderia contar um pouco dessa história?
5. Como se constituí a cultura africana no Brasil?
6. O que diferencia o candomblé da umbanda?
7. Atualmente, qual o cenário enfrentado pelas religiões afro-brasileiras no Amapá?
8. Atualmente, o resgate da cultura africana também se dá na música, na literatura, na moda?
9. Ainda existe alguma dificuldade para quem entra no candomblé assumir essa nova crença?
10. Integrantes das religiões cristãs são os que mais satanizam as religiões de matrizes africanas. Como lidar com esse preconceito?
11. Estamos vivendo uma guerra religiosa ou guerra santa no Brasil? Por que as religiões de matriz africana são o principal alvo de intolerância no Brasil?
12. Esses ataques às religiões afro-brasileiras são de certa forma mais tolerados em função também de um aspecto de racismo na sociedade brasileira?
13. É importante termos políticas públicas para a superação do racismo e do preconceito?
14. Agora um pouco sobre o NEAB, como o núcleo funciona e quais as suas principais ações?
15. Você é integrante de alguma comunidade de religião de matriz africana? Se sim, pode me contar um pouco da sua história na religião? Qual sua função no terreiro? Quando começou e afins?

Mariana de Araújo Gonçalves, Mestre em História Social do Trabalho pela Universidade Federal de Campinas

1. O que são religiões afro-brasileiras?
2. O trágico negreiro trouxe para o Brasil africanos para serem escravizados. Como foi a vida desse africano nessa época?
3. Esses africanos que vieram escravizados trouxeram uma carga social grande. Como foi esse choque de cultura aqui no Brasil?
4. Ao longo desses anos ocorreu o que alguns autores chamam de ‘sincretismo religioso’. O que seria isso?
5. Algumas referências dizem que o candomblé praticado na África é diferente do praticado aqui, no Brasil. Qual seria essa diferença?
6. O que são Orixás?
7. O que são nações?
8. A intolerância religiosa ocorre por causa do racismo?
9. Sobre o racismo aqui no Amapá: as religiões de matriz africana sofrem muito preconceito?
10. Esse racismo dificulta uma pessoa a se identificar em uma religião como a candomblé, por medo de preconceito?
11. Vemos nos meios de comunicação igrejas cristãs satanizando religiões de matriz africana. Como lidar com isso?
12. O que são as ekedes?
13. Como conheceu a religião do candomblé? Quanto tempo participa?

Roberto José Nery Moraes, Professor Mestre do Curso de Direito da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP)

1. Quais são as principais religiões que atualmente sofrem com intolerância religiosa no Brasil?
2. Porque a religião afro-brasileira é a que mais sofre?
3. Sobre o racismo religioso: quais são os principais comportamentos dessas pessoas?
4. Uma pessoa não nasce intolerante, ele se torna. Como seria esse processo?
5. O que é intolerância religiosa?
6. Que religiões sofrem mais com o racismo religioso?
7. Como o agressor costuma agir nos terreiros?
8. No amapá, as vítimas costumam denunciar?

Mãe Jaguarema, Mãe Pequena do Terreiro de Mina Nagô Santa Bárbara

1. Conte-me um pouco da história aqui do terreiro de Santa Barbara?
2. O que são voduns e caboclos?
3. A iniciação na mina nagô é diferente? Como é?
4. O que são erês? Como acontece a festa de São Cosmo e Damião?
5. Existem restrições na mina nagô?
6. Na Mina, como funciona a vestimenta?
7. Quando você decidiu participar do terreiro?
8. Você já chegou a sofrer intolerância?
9. Por medo da discriminação que muitas pessoas não assumirem sua fé?
10. O que significa a mina nagô na sua vida?

Pai Salvino dos Santos, sacerdote do primeiro Terreiro de Candomblé Angola do Amapá

1. O seu terreiro é considerado uma das casas mais antigas de candomblé aqui no Amapá, como iniciou esse trabalho?
2. Há quanto tempo atrás?
3. Qual foi o primeiro contato com as religiões afro-brasileiras?
4. Como foi essa preparação?
5. Existiu um fato marcante que você não consegue esquecer?
6. Qual o orixá regente na casa?
7. Como funciona o dia a dia na casa?
8. A casa é aberta a trabalhos externos?
9. Como funciona a dedicação a religião?
10. E as vestimentas? O branco na sexta-feira?
11. Quantos filhos participam da casa atualmente?
12. Como funciona a Nação Angola?
13. Sobre o preconceito religioso, como você lida com isso?
14. Como você lida sentimentalmente com a religião. Ela mudou a sua vida?

Pai José Raimundo, do Terreiro de Candomblé do Ketu Ilê Asé Ode Akeran

1. Como foi seu primeiro contato com as religiões afro-brasileiras?
2. E a dedicação a religião?
3. Como funciona o dia a dia na casa?
4. Sobre o branco, como funciona?

5. E do orixá da casa, Oxóssi?
6. Durante esses 30 anos de consagrado, você recorda algum tempo difícil?

Pai José Dinaldo, Ogan e grande conhecedor do mundo das encantarias

1. Pai Dinaldo o senhor participa há 55 anos nas religiões de matriz africana, poderia me contar um pouco da sua história?
2. Quais seriam essas principais famílias?
3. E as vestimentas?
4. O que são encantarias?
5. E as sereias?
6. Quais seriam as linhas da umbanda?
7. Eu como foi sua iniciação na umbanda?
8. Quantos anos você tinha no primeiro contato?
9. Você teve medo no primeiro contato?
10. E os trabalhos de umbanda?
11. Quantos filhos o senhor tem?
12. E o preconceito?
13. E o seu dia-a-dia atualmente?
14. E os exus e pombagiras?

Jomar Junior, estudante de comunicação e integrante do Terreiro de Candomblé do Jeje Hundême Yá Olokum Ejaredê

1. Como você iniciou na religião?
2. Durante a tua trajetória na religião tu lembra algum fato marcante?
3. E intolerância religiosa, você já chegou a sofrer com isso?
4. Atualmente, com as leis, tu levarias um caso desse adiante?
5. E na rua, hoje por exemplo, dia de oxalá, você vai à rua de branco, como as pessoas te olham? Tu te sentes incomodado?
6. Esse julgamento por parte da sociedade dificulta as pessoas da religião assumirem sua crença? Você teve dificuldade em assumir?
7. Apesar do país ser laico, percebemos a satanização das religiões afro, que antes era feita com a igreja católica, e agora com a evangélica. Como tu lidas com isso?
8. No teu dia a dia na tua casa de santo, vocês seguem um calendário?
9. Existe uma dedicação?

10. Como ocorre a preparação para uma celebração?

Alessandro Ricardo Brandão, Jornalista e integrante do Terreiro de Candomblé do Jeje Hundême Yá Olokum Ejaredê

1. Conte-me um pouco da sua história nas religiões afro-brasileiras?
2. Durante a sua vivencia na religião, você chegou a vivenciar algum fato de intolerância religiosa?
3. E na rua quando tem que vestir branco na sexta, as pessoas já te olharam estranho?
4. Você acha que existe uma forma de combater esse preconceito?
5. Como a sua família lida com a tua permanência na religião?
6. Quando você adentrou a religião tu percebeste alguma diferença na tua vida?
7. Qual o candomblé praticado na sua casa?
8. E o Movimento de Juventude de Terreiro?

APÊNDICE C – TRANSCRIÇÃO DAS ENTREVISTAS

ENTREVISTA 1

Entrevistado: José Maria da Silva, Doutor em Antropologia Cultural pela Universidade de Brasília (UNB) e Professor da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Atua na área de antropologia dos rituais, religiosidade, tradições de populações amazônicas.

P – Os cultos afro-brasileiros são sistemas de crenças herdados dos africanos, que foram trazidos como escravos para o Brasil a partir do século XVI. Como a antropologia explica?

E – A antropologia se dedica mais à explicação das práticas rituais em cada contexto (lugar e tempo presente) do que às explicações de cunho histórico. Nesse sentido, para a antropologia, as matrizes históricas das religiões africanas, relacionadas aos povos vindos para o Brasil, línguas e características dos cultos são aceitas pelos estudos históricos. O que a antropologia tem legado são os estudos e análises de experiências empíricas em diferentes lugares do país. Para a antropologia, ainda que uma religião tenha uma matriz comum, em seus diversos aspectos, a prática em cada lugar e por pessoas específicas (portanto, em cada contexto) é o que vai definir como aquela religião é concebida contextualmente. Assim, existem diversos estudos empíricos e análises sobre manifestações do candomblé no país.

P – Como foi a vida do negro africano naquele período? O que mudou nas suas manifestações culturais? Como era a vida naquela época?

E – A vida do negro na época colonial só pode ser explicada pelos estudos históricos; a antropologia tem pouco a dizer sobre isso. Sobre a mudança nas manifestações culturais, podemos afirmar que na travessia do Atlântico Negro (que movimentou o tráfico de escravos) a vida social e religiosa mudou sistematicamente com a negação das práticas religiosas dos negros (associadas ao demônio – até hoje são vistas por muitas pessoas, principalmente evangélicos, pelo viés da demonização) e a assimilação forçada de formas de religiosidade do branco. Tal fato se deu desde os transportes nos navios negreiros até o processo de colonização no Brasil. Esse fenômeno ficou conhecido como sincretismo.

P – O que foi o Sincretismo Religioso?

E – O sincretismo religioso pode-se dizer que é resultado de estratégias de manutenção de práticas religiosas (formas de cultos, deuses cultuados, cantos etc.). As religiões de matriz africana, principalmente a Umbanda, incorporaram elementos das religiões católica e kardecista em razão da proibição de seus cultos. Um exemplo, é a associação de entidades da Umbanda com os santos católicos. Além disso, vários cultos afro incorporaram orações do catolicismo.

P – A igreja católica satanizava as manifestações religiosas da população negra. Como eles lidaram com isso? De que forma isso aconteceu?

E – A satanização foi a negação das religiões e cultos de matriz africana e foi realizada pelas religiões cristãs de um modo geral. As estratégias dos negros foram definidas em: fazer seus cultos em lugares escondidos (isto explica, por exemplo, o fato dos terreiros de Umbanda e Candomblé se situarem em lugares afastados nas cidades) e adotar aspectos do catolicismo, como orações e o culto aos santos. Mas existem em exemplos de uma certa pureza nas práticas religiosas, como no Candomblé praticado em muitos lugares do Brasil.

P – Integrantes das religiões cristãs são os que mais satanizam as religiões de matrizes africanas. Como lidar com esse preconceito?

E – Infelizmente, preconceitos de toda ordem são práticas correntes em nossa sociedade. Isto porque a Europa, no período colonial, implementou no mundo um processo civilizador no qual o modo de vida e a cultura ocidental, branca, se impôs para o mundo como verdadeiro e superior em relação aos outros modos de vida e às demais culturas. Isso incluiu as religiões, onde o cristianismo (especialmente católico) se apresentou como a verdadeira religião de Deus. Acredito que a forma de lidar com o preconceito é o esclarecimento sobre a diversidade dos modos de vida e das religiões, sobretudo pela educação. Os meios de comunicação podem contribuir com isso através de campanhas para a diversidade e a tolerância entre diferentes. Não é possível e não podemos aceitar vivermos em uma sociedade em que as pessoas buscam menosprezar ou exterminar tudo aquilo que é diferente. É preciso tolerância com o outro – uma política de alteridades.

P – Estamos vivendo uma guerra religiosa ou guerra santa no Brasil? Por que as religiões afro-brasileiras são o principal alvo de intolerância no Brasil?

E – As religiões de origens africanas são alvos por causa do preconceito estabelecido pelas religiões cristãs, através da satanização. Além disso, há que se destacar a questão do racismo contra o negro e suas práticas culturais que ainda hoje se faz presente.

P – Esses ataques às religiões afro-brasileiras são de certa forma mais tolerados em função também de um aspecto de racismo na sociedade brasileira?

E – Sim. A cor da pele, o passado escravocrata e a ideia de superioridade branca persistem e influencia em vários aspectos (religioso, estética do corpo, práticas culturais de um modo geral, entre outros aspectos). Os africanos ainda povoam o imaginário ocidental como selvagens e isto influencia não apenas o pensamento, mas as manifestações de preconceito contra o negro.

P – As roupas, o espetáculo das festividades demonstrando um cenário belíssimo, os rituais demonstram o misticismo religioso do candomblé? Podemos classificar como sua identidade?

E – Sim. Além dos aspectos visuais, a identidade no Candomblé se apresenta também pelos Orixás, pela língua utilizada nos cultos e pelos rituais.

P – Como você interpreta a imagem do candomblé na sociedade hoje?

E – As religiões de matriz africana, como Candomblé e Umbanda, são práticas que ainda continuam às margens da sociedade brasileira e que sofrem a carga do preconceito. Houve um certo avanço, mas que tem sido estancado esse avanço em razão do crescimento das igrejas neopentecostais, as quais promovem uma espécie de “guerra santa” contra as religiões afro-brasileiras. É importante dizer, porém, que as religiões afro contribuem com a cultura brasileira tanto porque uma parte significativa da população pratica essas religiões, bem como porque vários símbolos dessas religiões estão presente na vida social do brasileiro. Um exemplo importante disso é o hábito de usar roupa branca na passagem do ano, o culto a Iemanjá, o jogo dos búzios, consultas a médiuns e babalorixás, entre outros aspectos. Talvez o fato ainda a vencer é que em razão do preconceito contra essas religiões, os brasileiros não se sentem à vontade para assumir que praticam essas religiões ou se consultam com médiuns e babalorixás – ou seja, sentem vergonha e na maioria das vezes negam que recorrem a essas religiões.

ENTREVISTA 2

Entrevistado: Marcos Vinicius de Freitas Reis, Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos e Professor da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).

P – Como se constitui a cultura africana no Brasil?

E – A Cultura Africana é formada inicialmente no Brasil pela vinda dos escravos. Muitos cultos religiosos e aspectos de sua cultura foram trazidos pelos escravos para o Brasil inicialmente com o período da escravidão. Com o passar do tempo a cultura vai mudando de acordo com o contato com outras culturas.

P – Há alguma característica genuína da cultura africana?

E – Uma das características genuína da cultura negra pode ser sua religiosidade. O culto aos orixás é uma marca bem distintiva da cultura negra.

P – A regularização dos territórios quilombolas auxilia a manutenção da cultura negra?

E – SIM. Isso permite que essas matrizes religiosas tenham estrutura para não deixarem acabar sua cultura. Nesses locais podem divulgar, ensinar sua cultura e preservá-la.

P – O resgate da cultura africana também se dá na música, na literatura, na moda?

E – SIM. Através da música, literatura e da moda os aspectos culturais podem estar presentes. É comum que os conteúdos estejam relacionados ao público algo que na nossa temática é o povo negro ou simpatizantes.

P – No Censo 2010, as religiões afro-brasileiras, tanto a umbanda como o candomblé, mantiveram-se no eixo de 0,3% de declaração de crença. O que isso demonstra?

E – Na verdade esses dados precisam ser melhores interpretados. Essa quantitativa não representa a realidade das religiões afro-brasileiras. Muitas pessoas que frequentam tais religiões ao serem abordadas pelos pesquisadores do IBGE mentem sobre sua filiação as religiões afro brasileiras. Isso acontece em função do preconceito que ainda há com essas religiões, além disso muitas pessoas apenas recorrem esporadicamente em seus cultos. Em suma: o número de adeptos é bem superior pelo dato apontado

P – O que diferencia o candomblé da umbanda?

E – A grande diferença se dá na sua origem. A umbanda é uma religião nascida no Brasil pela mescla de aspectos de outras religiões, sendo, portanto, considerado a “religião brasileira”. No candomblé, muitos de seus rituais vieram da África juntamente com os escravos. O perfil dos seus frequentadores é bem diverso. Atualmente pessoas de todas as classes sociais, gênero e raça tem buscado os serviços das religiões afro brasileiras. Podemos destacar dois perfis de público: aqueles que frequentam de forma assídua e outras que procuram apenas serviços específicos para resolver problemas pontuais nas suas vidas cotidianas.

P – Atualmente, qual o cenário enfrentado pelas religiões afro-brasileiras no Amapá?

E – Há bastante terreiros de candomblé e umbanda. Não são raros os momentos que vemos manifestações públicas contra a perseguição religiosa ou mesmo apresentações de seus aspectos religiosos.

P – Haveria hoje uma adesão maior da classe média às religiões afro-brasileiras e, devido ao crescimento das evangélicas, uma redução dos contingentes de fiéis mais pobres?

E – Não necessariamente. O interesse da classe média pelas religiões afro-brasileira se dão por outras razões: uma delas é o fato dessas matrizes religiões se adaptarem as necessidades da classe média.

P – Estamos vivendo uma guerra religiosa ou guerra santa no Brasil? Por que as religiões de matriz africana são o principal alvo de intolerância?

E – Vivemos no Brasil atual contexto de pluralismo religioso. Naturalmente expressões religiosas com maior contingente de fieis não permitiram que outras filiações religiosas ocupem espaços até então dominados por elas. Para evitar nova concorrência inicia ações estigmatizantes a essas religiões.

ENTREVISTA 3

Entrevistada: Elane Albuquerque, Mestre em Educação pela Universidade Federal do Ceará e Coordenadora de Ensino do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros - NEAB/UNIFAP. Atua na área de Educação em Museus, Museologia Social e Comunitária, Patrimônio Cultural da População Negra, Educação Popular e Relações Étnico raciais na Educação.

P – O tráfico negreiro trouxe africanos traficados da África para o Brasil. Como foi a vida do negro africano naquele período? O que mudou nas suas manifestações culturais? Como era a vida naquela época?

E – Bom, pelos estudos históricos, o processo de sequestro dos negros africanos para o Brasil foi um processo violento em todos os sentidos. Significou considerar o povo africano escravizados e seus desentendes destituídos de humanidades para transforma-los em coisa, justificando assim a exploração destes como força de trabalho. Esse povo resistiu a essa situação de muitas formas, dentre estas, preservando suas manifestações culturais, especialmente na forma de vivenciar o sagrado.

P – O que foi o Sincretismo Religioso?

E – Para cultivar seus deuses e manter sua relação com o sagrado, foi necessário inicialmente a solidariedade entre as diversas etnias africanas, estabelecendo daí, a primeira forma de sincretismo religioso, considerando que no candomblé, cultuou-se não somente os deuses e ancestrais familiares, como acontecia e acontece na tradição africana, mas os ancestrais e deuses comunitários das diversas tradições religiosas vindas para o Brasil, numa resignificação e reestruturação dessas tradições, encontrando assim, forma de preservação e fortalecimento de uma cultura africana em solo brasileiro. Além disso, segundo Prandi, em uma sociedade católica e eurocentrada, a cultura do colonizador, assim como a cultura dos povos nativos também foi absorvida pela população negra, exemplo dessa forma de sincretismo está fortemente presente na umbanda, surgida no final do século XIX. Além disso, a cultura religiosa africana foi se reorganizando conforme o contexto local das regiões brasileiras.

P – A igreja católica satanizava as manifestações religiosas da população negra. Como eles lidaram com isso? De que forma isso aconteceu?

E – O resultado desta satanização encontra-se profundamente sedimentada na compreensão errônea de Exu, além da forte herança na cultura nacional configurada na intolerância e no racismo religioso.

P – O que são as nações? Poderia contar um pouco dessa história?

E – No candomblé, podemos identificar dentre estas “nações” o predomínio de uma determinada etnia como a Ketu, da ação ioruba, e a jeje e angola, além do sincretismo dessas em outros candomblés. De acordo com essas nações, cultua-se os voduns, os Ancestrais e os Deuses Orixás, assim como a expressão linguística angola ou ioruba.

P – Como se constituiu a cultura africana no Brasil?

E – Desde o primeiro negro escravizado que chegou em solo brasileiro, considerando que carregamos conosco, na nossa formação, o resultado de um processo histórico cultural e a partir desses elementos estabelecemos contato com o mundo e com o outro. Forma de comer, dormir, falar, vestir, cultuar o sagrado, na cosmovisão.

P – O que diferencia o candomblé da umbanda?

E – A umbanda e o candomblé são as principais expressões da religiosidade afro-brasileira. O candomblé cultua os Orixás e se organiza a partir de matriz exclusivamente africana. A umbanda é sincrética e esse sincretismo, diferente do candomblé, não envolve somente culturas africanas, mas também o culto aos espíritos da floresta dos povos indígenas, os santos católicos e o espiritismo kardecista da Europa e os Orixás africanos. Atualmente é muito comum que os praticantes da umbanda adentrem ao candomblé mas continuem também a cultuar as entidades da umbanda, inclusive, muitas casas podem-se realizar os rituais das duas religiões.

P – Atualmente, qual o cenário enfrentado pelas religiões afro-brasileiras no Amapá?

E – O Amapá reflete o contexto brasileiro, ou seja, o aumento do fundamentalismo cristão em todas as esferas da vida pública, principalmente no legislativo, como resultante do mercado religioso, onde as religiões de matriz africanas acabam em desvantagem, considerando o processo sócio histórico e cultural de formação da sociedade brasileira a partir das relações raciais.

P – Atualmente, o resgate da cultura africana também se dá na música, na literatura, na moda?

E – Claro, são formas de expressões significativas e importantes instrumentos de fortalecimento político e identitário do povo negro.

P – Ainda existe alguma dificuldade para quem entra no candomblé assumir essa nova crença?

E – Sim, tanto pela adaptação de uma nova forma de se expressar e compreender o mundo a partir de uma cosmovisão africana, como também da dificuldade de se identificar com uma religiosidade que sofre cotidianamente com o preconceito e com o racismo religioso.

P – Integrantes das religiões cristãs são os que mais satanizam as religiões de matrizes africanas. Como lidar com esse preconceito?

E – Juridicamente, através da educação e da implementação da legislação.

P – Estamos vivendo uma guerra religiosa ou guerra santa no Brasil? Por que as religiões de matriz africana são o principal alvo de intolerância no Brasil?

E – Vivemos em uma guerra que se antes, tinha no estado o próprio agente, agora tem na regulamentação do mercado religioso o agente impulsionador. Neste caso, as religiões de matriz africana vivenciam o resultado de uma sociedade que se estruturou a partir de relações raciais desiguais e do racismo.

P – Esses ataques às religiões afro-brasileiras são de certa forma mais tolerados em função também de um aspecto de racismo na sociedade brasileira?

E – Sim, claro. A violência religiosa sofrida pelas religiões de matriz africana e afro-ameríndia são manifestações do racismo colonizador fortemente presente nas instituições sociais.

P – É importante termos políticas públicas para a superação do racismo e do preconceito?

E – Claro, somente a partir da implementação da legislação e das ações afirmativas podemos enfrentar o racismo religioso, principalmente a partir de uma educação para as relações étnico raciais.

P – Agora um pouco sobre o NEAB, como o núcleo funciona e quais as suas principais ações?

E – O NEAB tem sido um instrumento importante de combate ao racismo e das desigualdades raciais colocando este tema na cena pública, principalmente no âmbito acadêmico, atuando no ensino, pesquisa e extensão de forma coletiva junto com o movimento social negro amapaense. Considero o NEAB um dos principais instrumentos de enfrentamento do racismo no cenário amapaense.

P – Você é integrante de alguma comunidade de religião de matriz africana? Se sim, pode me contar um pouco da sua história na religião? Qual sua função no terreiro? Quando começou e afins?

E – Sou Ekede do Ilê Axé Olojudolá em Fortaleza, Ceará. Sou ekede de Xangô e Airá e minha cabeça é de Iansã com Oxóssi, que reinam na minha vida. Conheci o candomblé em 2005, durante a realização do mestrado em educação na UFC em uma das disciplinas da linha de pesquisa do mestrado na temática afro-descendência, movimentos sociais e educação. Me identifiquei com o candomblé depois de passar pelo catolicismo e pelo kardecismo, considerando a cosmovisão africana e a compreensão de ser mulher negra com referência nas Yabás (Orixás femininas). Tenho 11 anos de santo e no candomblé me fortaleço como mulher negra feminista e na compreensão de um mundo com relações justas e solidárias entre as pessoas e o meio ambiente.

ENTREVISTA 4

Entrevistada: Mariana de Araújo Gonçalves, Mestre em História Social do Trabalho pela Universidade Federal de Campinas e Professora no Colegiado de História da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Atua na área de pesquisa sobre Populações Negras no Amapá que envolve temas como: Memória, Identidades e Diversidades; Religiões Afro-Ameríndias; Festas e Rituais e Relações Étnicorraciais.

P – O que são religiões afro-brasileiras?

E – Nós denominamos religiões afro brasileiras todas as religiões cujo a matriz de pensamento, a matriz filosófica, ritual, remete, de alguma forma, as nossas origens africanas. Inclusive, entre os religiosos, principalmente os amazônicos, nós temos utilizados muito a denominação de ‘religiões afro-ameríndias’, justamente por esse contato de africanos no Brasil com outros grupos étnicos, a presença da pajelança, que é uma herança indígena também vem para esse universo que nós chamamos de afro-brasileiros ou melhor, como eu gosto de chamar, afro-ameríndios.

P – O trágico negreiro trouxe para o Brasil africanos para serem escravizados. Como foi a vida desse africano nessa época?

E – Embora você esteja procurando pensar no Brasil, nós devemos salvaguardar as diferenças da condição dos africanos escravizados. Academicamente, nós temos uma coisa quando se fala sobre populações afro-brasileiras e africanos escravizados, que é o ‘ideal do tronco’, que é justamente aquela relação escravista muito característica do Nordeste, das grandes *plantations*, das feitorias, do pelourinho. Entretendo, é importante salvaguardar que, no Brasil tivemos diversas modalidades e formas de escravidão. Por exemplo, para se contrapor

a esse ideal do açoite, muito característico lá do Nordeste, podemos pegar a escravidão que se dá na região das Gerais, aonde os donos dos escravos ficavam nas vilas, nos arraiais, e os escravos vinham para as minas, então essa relação se torna um tanto diferente. Sem falar na escravidão urbana também, como ocorre em grandes centros como em Salvador, Rio de Janeiro, em São Paulo, na qual a cidade está impregnada de liberdade, proporciona encontros, trocas... E mais especificamente também, devemos considerar a presença africana na Amazônia, que embora uma certa literatura diga que não é importante a presença africana na Amazônia, em função do seu dado quantitativo comparado demografia dos africanos escravizados no litoral, a presença negra na região amazônica é muito considerável, justamente pelo tipo de relação escravista existente entre senhores e africanos escravizados. Então, respondendo a tua pergunta, com relação ao tipo de trabalho escravo, depende muito de que lugar que nós queiramos ver essas relações escravas, entendendo escravidão como uma instituição social de controle de tornar o outro propriedade.

P – Esses africanos que vieram escravizados trouxeram uma carga social grande. Como foi esse choque de cultura aqui no Brasil?

E – Vamos colocar uma coisa assim: os escravos não vieram escravizados. Os africanos foram escravizados. E mesmo despossuídos de qualquer elemento, digamos, econômico, material no sentido bruto da matéria, eles trouxeram todo um patrimônio cultural que através da memória. É importante para hoje, a gente estabelecer esse pertencimento com o continente africano, as dinâmicas da memória, a lógica da memória de passar as informações, as referências, os mitos, as filosofias, a medicina, os saberes todos pela memória é o que garantiu os negros de hoje estabelecerem uma ponte e o pertencimento com esses africanos escravizados de ontem. Nesse sentido, a memória é fundamental. E se falando em religião, não podemos esquecer quantas negras velhas, os nossos antigos, nossos antepassados, foram os guardiões (...). Mesmo que muito tenha se perdido, nessa dinâmica da memória, o que nós conhecemos do nosso passado, foi via a essa oralidade aonde os mais velhos repassavam adiante.

Eu sou ekede de uma casa de candomblé, o ‘Ilê de Ogum Tojalan’. Toda nossa iniciação, todo nosso conhecimento é passado através da oralidade, que tem uma dinâmica muito específica e diferenciada da tradição escrita que nós conhecemos na academia.

P – Ao longo desses anos ocorreu o que alguns autores chamam de ‘sincretismo religioso’. O que seria isso?

E – O sincretismo é um conceito. Embora hoje ele seja uma terminologia muito popular, todo mundo fala de sincretismo. A terminologia sincretismo surgiu com os primeiros etnólogos, na década de 1920, 1930. A terminologia do sincretismo, aculturação, e é um conceito aonde eles

(autores) explicavam como os africanos durante utilizam-se de algumas imagens, de algumas simbologias de outras religiões, para poderem cultivar os seus orixás. Isso naquele momento. Tanto que hoje, principalmente o povo do candomblé, não aceitam mais essa denominação, nem a utilização do sincretismo, porque nós não precisamos mais esconder os nossos orixás, esconder os nossos deuses. Em termos de conhecimento acadêmico, se discute muito, mas não se utiliza mais essa terminologia sincretismo, aculturação, entretanto, é reconhecido muito da falta de outros conceitos que possam explicar, principalmente, os encontros culturais. Tem pessoas que trabalham com a ideia de hibridismo, de mestiçagem cultural, que também são conceitos, mas cada um deles tem limites e possibilidades. A discursão de hoje é que nós perdemos também a crença, a ilusão, a utopia, a ‘metateoria’ que pudesse explicar tudo no mundo, o que corresponde ao que chamo de crise de paradigma, crise de ciência.

P – Algumas referências dizem que o candomblé praticado na África é diferente do praticado aqui, no Brasil. Qual seria essa diferença?

E – São muito grandes as diferenças. A começar que no Brasil nós encontramos que em um terreiro a presença de diversos orixás. Já na África não. Os orixás são das comunidades, são das aldeias, são dos grupos étnicos. Dificilmente você vai encontrar na África um culto aonde você reúna o número de orixás, como nós reunimos no Brasil. Apesar de que, no Brasil nós conhecemos pouquíssimos orixás. Em conversa com os mais velhos, eles falaram que, junto com o patrimônio cultural, vieram nessa bagagem cultural com os africanos escravizados, mais de 300 orixás. Praticamente, no Brasil, nós conhecemos, na nação que eu faço parte, 16, 18 orixás, ou seja, menos de vinte. Para mais de 300, vemos a distância do candomblé praticado no Brasil para o candomblé praticado em África.

P – O que são Orixás?

E – Orixás são divindades. Olorum (Oludumare) é o nosso grande Deus supremo. Olorum, fazendo uma comparação com o judaísmo, cristianismo: ‘Deus é onipotente, onipresente, onisciente’. Ele, indiretamente, está presente nos cultos, nos ritos. Com relação a Oludumare, nosso grande Deus supremo, nós o cultuamos por vias indiretas, porque tudo é ele. Ele está no ar, nas águas, no fogo, ele está na terra. Nós não prestamos cultos diretamente a Oludumare, mas sim as suas divindades, as divindades criadas por ele, elevadas por ele. Também é uma forma de prestar culto a ele.

É importante dizer que, no contexto de religiões afro-brasileiras, existem diversas, é bem plural mesmo. Nesse caso, estou falando de candomblé, mas também tem o tambor de mina, tem a umbanda, a pajelança, a cura. Elas também estão nesse conjunto chamado religiões afro-brasileiras ou afro-ameríndias, como queira. Essas religiões tem as suas distinções.

P – O que são nações?

E – Nós temos algumas dificuldades para recompor esse pertencimento étnico através da bibliografia. Por meio desses sistemas culturais que a academia utiliza, como parentesco, justamente por uma falta de documentação que nos permita rastrear os africanos que vieram para o Brasil, para além dos seus portos de embarque. Sou historiadora. Como historiadores, nós fazemos uma crítica muito grande aos documentos produzidos no período da escravidão, porque são documentos produzidos, em geral, na casa grande. Os senhores olhavam e viam os africanos todos como iguais e eles não são iguais. No período da consciência negra, acontece diversos rituais religiosos, no Centro de Cultura Negra. Uma pessoa de fora vai olhar e dizer que é tudo tambor. Entretanto, os tambores têm toques diferentes. Vai ter o angola, o ketu, o jeje, vai ter a mina. Que é de dentro sabe a diferença. Nós não somos todos iguais. Nós não fazemos parte de uma grande fraternidade negra.

Aliás, um cara que eu gosto muito que se chama “Joseph Pierre”, diz o seguinte: “A África foi batizada no atlântico. Talvez, a única coisa que uniu os africanos, foi o contato com o racismo. Tanto que movimentos característicos na década de 60 e 70, movimentos para descolonização. A grande bandeira de luta, desses conhecimentos anticolonialista, era a experiência com o racismo. Porque independente de ser um africano do norte ou sul, ser africano do candomblé, ser um africano cristão, todos foram submetidos ao racismo, a essa crença da inferioridade.

P – A intolerância religiosa ocorre por causa do racismo?

E – Sim. O racismo que inventou a intolerância religiosa. Assim como o racismo também inventou o conceito de raça. E o conceito de raça foi elaborado dentro de instituições acadêmicas. A minha orientadora do mestrado, a Célia Marinho, tem um trabalho muito bom, que fala sobre as cotas. Ela diz que foi o racismo que inventou o conceito de raça. O conceito de raça foi muito aplicado durante o período de colonialismo do século XIX, porque se difundiu na sociedade humana a crença que ‘uns são superiores a outros’. Os outros, principalmente negros e índios, seriam o subúrbio humano que não teriam capacidades intelectuais. As pessoas têm que entender essa inferiorização intelectual, significa fazer com que o negro seja taxado como incapaz intelectualmente. E isso é uma das maiores aberrações construídas pela sociedade.

P – Sobre o racismo aqui no Amapá: as religiões de matriz africana sofrem muito preconceito?

E – Sem dúvida. O racismo como uma ideologia ele se matem pela naturalização dessas relações conflituosas. Por exemplo, eu sempre pergunto para os meus alunos da licenciatura,

qual seria a postura deles em sala de aula, quando as crianças estiverem brigando, chamando de ‘macaco’ ou ‘picolé de asfalto’ as outras. Qual seria a postura do professor? Todos nós somos animais. Todos nós somos descendentes de primatas. Entretanto, ao animalizar o outro, você retira justamente aquilo que nos iguala, somos *Homo Sapiens*. O racismo naturaliza. Você pode achar que é uma piada. Mas, a piada está sendo ofensiva. Isso é uma violência sem par, sem precedente, e nós (pessoas de origem negra) conhecemos todos os tipos de violência.

A escola é o pior de tudo. É o primeiro contato com o racismo mais cruel de todas as formas, de exclusão das possibilidades do negro desenvolver a sua potencialidade, as suas habilidades, suas capacidades intelectuais, porque é a escola que prepara para isso.

Não só os professores, mas todo o profissional, que passa por uma instituição de ensino superior, tem que passar por uma educação sobre as relações étnicas raciais. Seja o professor, seja o bacharel, seja o tecnólogo. Ninguém nasce aprendendo a discriminar o outro, por qualquer que seja a sua diferença. Nós aprendemos isso socialmente.

O médico, o engenheiro, o arquiteto, o advogado, todas as profissões, tem que passar por uma educação das relações étnicas raciais, porque não é só através da educação para a que a sociedade se cure da esquizofrenia com relação aos negros, com relação aos indígenas, a todas as diferenças, seja de procedência regional. Para se curar da xenofobia, da intolerância religiosa. A escola é um lugar privilegiado para combater a violência que existe no dia-a-dia.

O racismo e a discriminação não se manifestam apenas com palavras. São gestos, são olhares, são formas de comportamento que denotam claramente uma postura de inferioridade.

P – Esse racismo dificulta uma pessoa a se identificar em uma religião como a candomblé, por medo de preconceito?

E – Não sei se dificulta uma pessoa a assumir a sua religiosidade. Quando um *Yao* decide fazer sua iniciação, ele já assumiu a sua identidade. Entretanto, tem alguns problemas pela instituição do racismo. Porque o racismo se institucionaliza também. Isso acaba fazendo com que a pessoa tenha que escolher entre a sua identidade religiosa ou seu trabalho. Isso é péssimo. A questão não é sua identidade e sim com a sua sobrevivência. Tanto que em muitas casas, tem se pensado estratégias para que os *Yaos* cumpram esses preceitos. Em algumas empresas, eles não têm a oportunidade de vestir o branco na sexta-feira.

O religioso fica numa situação muito delicada. Ou eu com as minhas crenças, ou eu com o meu trabalho, que sustenta minha família, que me dá dignidade. Não é uma questão de dificultar a sua identidade, é algo maior, é dificultar a sua sobrevivência. Eu vejo isso com os meus *Yaos*, no meu *Ilê*. Eles enfrentam alguns problemas, principalmente, quem trabalha na iniciativa privada.

P – Vemos nos meios de comunicação igrejas cristãs satanizando religiões de matriz africana. Como lidar com isso?

E – Nessa discussão, penso em termos mais teóricos. Precisamos entender e separar duas coisas: Uma coisa é religião; outra coisa é religiosidade. Vou falar das religiões. Religião é acima de tudo instituição social, é uma organização humana. Acho que muito gesto de satanizar o outro tem a haver com a manutenção do ‘*status quo*’ de algumas instituições sociais de cunho religiosos. Ao inferiorizar e satanizar o outro, ele está garantindo o que? Está garantindo que o seu rebanho possa crescer e multiplicar-se livremente. Conhecemos casos dessas novas religiões cristãs, que não são católicos. São as chamadas ‘religiões eletrônicas’. E mais, elas se apropriam de muitos elementos que vieram com os africanos, esvaziam sua historicidade. Eles estão hoje fazendo defumação, estão tocando tambores, estão fazendo descarrego. Tudo isso é patrimônio cultural trazido com os africanos. Mas eles utilizam esses mesmos rituais, só esvaziam a historicidade.

O que você pode entender com isso? Eu entendo que são instituições, meramente financeiras, que estão disputando mercado, é um mercado religioso. Nós não podemos esquecer que a lógica do capitalismo é transformar tudo em mercadoria. Marx já dizia lá no manifesto comunista, que a lógica nesses tempos da modernidade: ‘tudo que é sagrado’, ‘é profanado’. Justamente porque tudo se transforma em mercadoria. A fé das pessoas é utilizada como mercadoria dentro dessas religiões.

Uma outra coisa é a religiosidade que é a fé, a forma com que as pessoas se encontram com o sagrado, explicam suas vidas, isso é uma coisa. Outra coisa é o manuseio que as organizações sociais, as instituições sociais, ou melhor, as igrejas fazem da fé dos outros.

P – O que são as ekedes?

E – As ekedes são parte do corpo religioso de um Ilê. Nós não incorporamos, nós somos preparadas justamente para auxiliar tanto os pais e os filhos de santo que incorporam. Nesse movimento de incorporar eles dormem. E nós (ekedes) recebemos os seus orixás, nós vestimos os orixás, nós aprendemos também a lidar com as comidas dos orixás. As ekedes que também se transformam em ‘*iabasses*’, que são mulheres preparadas para cozinhar as comidas dos orixás. Nós não incorporamos, já nascemos feitas. Cuidamos das pessoas que estão em iniciação, nós somos mães também. Fazemos parte de uma família.

A família de santo é extremamente hierarquizada. Nós temos uma relação muito visceral com autoridade, e com essa hierarquização das autoridades. As ekedes são cargos dentro dos Ilês, assim como os ogans, nós somos autoridades dentro daquela função. Ekedes só mulheres, assim como ogans só homens.

P – Como conheceu a religião do candomblé? Quanto tempo participa?

E – De feita eu vou fazer três anos. Mas, sempre tive fascínio pelos tambores. Eu venho de uma família com formação católica. Digo que passei a minha adolescência toda no Jesus de Nazaré, com o Padre Jorge Basílio, Padre Vitório. Fiz parte do grupo de jovens, meus pais faziam parte do movimento familiar cristão. Venho de uma tradição católica apostólica romana. Quando comecei a fazer faculdade, conheci o movimento negro, mas ainda era muito interno e muito genérico, a minha aproximação com as religiões de matriz africana.

Mas a minha aproximação se dá muito antes. Só tomei consciência disso no período que o Maracatu da Favela (bloco carnavalesco amapaense), fez um enredo em 1995. Eu também sou carnavalesca. Foi quando eu conheci o Pai Salvino, o Geleia e o Luiz Mota, que me auxiliaram. Eles faziam parte do primeiro terreiro de candomblé de tradição angola aqui do Amapá. Esse foi, em tese, o meu primeiro contato com o candomblé. Daí, não parei mais. Eu comecei a estudar, a ler...

No entanto, somente depois quando estava recolhida, muitos anos após, que recordei de algumas coisas que sempre fizeram parte da minha vida. A minha avó era dançadeira de marabaixo. Ela jogava vestes. E o meu avô era jogador de futebol. Durante a minha infância, lembro que eu e os meus irmãos maiores, gostávamos de ir dia de segunda-feira na casa da vovó. Era dia que tinha treino de bola e a vovó era massagista. A gente morria de rir, porque iam uns homens todos machucados, com luxação, e eles choravam, choravam, choravam.... Ficávamos olhando a vovó fazer aqueles banhos, as massagens, e aqueles homens imensos choravam e choravam...

Eu sou a mais velha de sete irmãos. A mamãe durante a gravidez, principalmente nos últimos meses, tinha que puxar a ‘barriga dela’. Então, eu ia chamar a Dona Luiza, que é da umbanda. Inclusive, na casa dela tinha um terreiro. Eu ia chamar a Dona Ivanilde, que também tinha um terreiro. Na verdade, a primeira vez que entrei no terreiro, foi o da Dona Ivanilde, que ficava na Presidente Vargas. Foi a primeira vez que lembro de um caboclo. Era um índio, inclusive tenho um assentamento dele na minha casa. Fui recordar isso quando estava recolhida, pensando, nascendo para uma outra religião. Então sempre esteve presente.

Mas a minha feitura, a minha decisão de me iniciar foi respondendo a um convite de uma entidade lá da casa do meu pai (sacerdote de terreiro). Eu comecei a acompanhar o meu sobrinho que estava se desenvolvendo. Uma entidade, o ‘Seu Folha Seca’ me convidou. Perguntou para mim se eu gostaria de ser a ekede da casa. O pai estava dormindo nessa hora, o ‘Seu Folha’ que estava na cabeça dele. Bastaria que o pai jogasse os búzios para saber se Ogum,

pois o terreiro é dele, me aceitaria como ekede. Assim nós fizemos. Ogum me aceitou e me iniciei. Pensava que a minha orixá de frente seria Iansã. Mas o meu orixá de frente é Omulu.

O Ilê Ogum Tojalonan, fica no novo horizonte.

ENTREVISTA 5

Entrevistado: Roberto José Nery Moraes, Professor Mestre do Curso de Direito da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).

P – Quais são as principais religiões que atualmente sofrem com intolerância religiosa no Brasil?

E – A principal religião que sofre com intolerância religiosa, de acordo com o meu estudo, é a religião de terreiro, a religião afro-ameríndia. Isso não exclui as outras. No caso contra os mulçumanos, contra os judeus, contra os católicos. Mas, a maioria que sofre intolerância, ainda não tem consciência que isso é um crime, que intolerância religiosa é racismo religioso, que não deve deixar para lá. Então, a cultura tá mudando, principalmente com os afros-religiosos. Agora eles já buscam seus direitos, graças ao caso da Mãe Gildacia dos Santos, na Bahia, que serviu de exemplo.

P – Porque a religião afro-brasileira é a que mais sofre?

E – Ela mais sofre porque é uma religião que soma os valores de negro e indígena. Há um discurso de satanização. Antigamente era a igreja acatólica que fazia isso, com o apoio da polícia até a década de 30. Nos tempos modernos, quem pratica a violência contra os terreiros são os protestantes. A ideologia de satanizar a religião de terreiro é algo comum para todas as seitas. Todas dizem que é o ‘Diabo’, o ‘Satanás’, é o ‘capeta’. Sendo que é uma religião que nem satanás tem. Ela é espírita, ambiental, inclusiva, respeitadora das diversidades. É uma religião democrática, porque lá tem homossexuais, enquanto nas outras vemos que fica escondido de baixo da batina ou do terno. Lá não precisa, porque a dimensão humana é mais importante.

O sacrifício de animais, que todas as vezes eles batem, não se mata animais, se emola animais, se tira uma parte do animal que é dada a natureza, para os orixás. O resto vai para a panela alimentar a comunidade. Os animais são bem tratados, porque a natureza é sagrada. A comida não é consumida só entre os membros da comunidade, é também para os convidados que vem para a festa, para a população ao redor do terreiro. O que sobra é doado, ou seja, a

comida não tem aquele paradigma do pecado da gula. O momento de se alimentar ali em coletividade fortalece os vínculos da comunidade e com o sagrado.

P – Sobre o racismo religioso: quais são os principais comportamentos dessas pessoas?

E – O de satanizar, de demonizar a cultura do outro, explanando que o outro adora o diabo, que ele é um idolatra. De demonizar os ícones da religião, e a própria violência física, a violência que se torna em atos concretos como incendiar prédios, espancar pessoas, demitir um empregado só porque ele é umbandista. A violência religiosa se expressa de diversas maneiras.

P – Uma pessoa não nasce intolerante, ele se torna. Como seria esse processo?

E – Aprendizagem, principalmente pela doutrinação programada que é feita nas seitas. O protestantismo é formado por seitas. Lá eles usam o princípio da doutrinação programada, para fazer esse procedimento de ensinar, é uma técnica. O indivíduo aprende a ser racista, ele não nasce. Mas assim como aprende, ele pode desaprende-lo.

P – O que é intolerância religiosa?

E – Intolerância religiosa, de forma bem simples, para qualquer leigo entender, é desrespeitar o direito do outro em a ter um sagrado diferente do meu. Eu não reconheço no outro o direito dele adorar o sagrado. É não aceitar que o outro adore o sagrado de uma forma diferente da que eu adoro. Eu não aceito que o outro seja diferente de mim. Então, eu nego ao outro esse direito. Eu nego e quero destruir o outro. Intolerância religiosa é racismo religioso. É um comportamento nazifascista, porque eu julgo somente a minha religião, o meu sagrado, o único que tem valor.

No racismo religioso a intenção dele é destruir o outro, destruir o sagrado do outro, porque ele não aceita o direito do outro de ser diferente. Para ficar bem claro, é só vê o que Hitler fez com os judeus. Por isso, que o racismo religioso é um ‘nazifacismo’.

P – Que religiões sofrem mais com o racismo religioso?

E – A que mais sofre, e que sempre sofreu muito, é a religião de terreiro. É o povo da religião afro-ameríndia, que são todas as raízes ancestrais, a umbanda, o tambor de mina, o candomblé, o tambor de xangô, o catimbó e outros que são dentro desse contexto de religiões de terreiro. Mas que modernamente, nós chamamos de religiões de matriz afro-ameríndias. Porque todas elas, apesar de ter uma liturgia diferente, estão ligadas por uma unidade no sagrado no que desrespeito aos ancestrais e orixás. Na realidade, hoje elas se comportam como uma única matriz religiosa, com diversas raízes ancestrais. A própria umbanda é diversa.

Mas quando se fala em religião de terreiro, todo mundo se junta: candomblé, umbanda mina. Uma única raiz ancestral, porque estão no processo de um discurso único. Isso

impulsionado não só pela evolução da religião, que é extremamente dialética, mas também por causa do racismo religioso.

P – Como o agressor costuma agir nos terreiros?

E – As agressões são multiformes. Inclusive, eu tenho no meu livro, uma explicação a esse respeito: O racista religioso é um criminoso multiforme, porque usa de formas diferentes para praticar o crime, com vítimas diferentes, sejam crianças, jovens, adultos ou idosos. O racista não escolhe a faixa etária, ele é multiforme. Ele usa formas diferente para praticar o crime. Sua escolha é impulsionada não pelo, sexo, gênero, idade. O que impulsiona a sua mente pervertida pelo culto e fé fanática. A violência religiosa é a ‘compulsividade obsessiva’ moldada pela doutrinação programada que é feita na seita.

As comunidades de terreiro possuem um patrimônio cultural brasileiro, possuem obras lá dentro que são patrimônios artísticos, são comunidades de resistências. Eles (intolerantes religiosos) entram destruindo, tocando fogo, aniquilando o espaço. A violência que acontece nas casas é terrorismo religioso e destruição de patrimônio cultural brasileiro.

P – No amapá, as vítimas costumam denunciar?

E – Em geral, não se estar mais tendo essa condescendência com quem pratica esses crimes. Até porque nós estamos divulgando bastante esse discurso: se aconteceu levar para a polícia, leve para a justiça. Você não vai deixar de andar com a sua roupa afro, com seu crucifixo, com seu pano de cabeça, porque pode ser vítima. Se for vítima, meta a ação judicial, faça responder criminalmente e financeiramente, entra com a ação criminal e a de danos, é assim que a gente vai corrigir comportamento.

Liberdade religiosa é previsto na constituição. Ela estabelece apenas duas situações em que o governo pode legislar, intervir nas questões de religião, para garantias dos locais de culto, e nas suas liturgias, são as religiões que tem que legislar internamente, nos seus estatutos e conselhos de como vão funcionar, o governo brasileiro, o estado brasileiro é laico. Ele tem como laico garantir a livre manifestação de todas as religiões, em pé de igualdade, tanto que não existe uma religião oficial, não existe uma religião melhor que a outra, todos tem o mesmo direito e os mesmo deveres, todas têm que se sujeitar ao estado democrático. Elas não estão acima do estado.

ENTREVISTA 6

Entrevistada: Mãe Jaguarema, Mãe Pequena do Terreiro de Mina Nagô Santa Bárbara. Filha da finada Mãe Dulce, percursora da religião da religião afro-brasileira mina no Amapá.

P – Conte-me um pouco da história aqui do terreiro de Santa Barbara?

E – A minha mãe (Mãe Dulce) nasceu em uma pequena cidade perto de Belém do Pará chamada Muaná. Lá ela começou a desenvolver sua mediunidade. Ela foi passar um tempo no Maranhão, já casada com o meu pai, que também participava da umbanda. Após o período no Maranhão, vieram para cá, na época antigo Território Federal do Amapá, e fundaram em 8 de maio de 1962, o Terreiro de Mina Nagô Santa Bárbara.

Quando eles vieram para o Amapá e fundaram esse terreiro, trouxeram a hierarquia do Maranhão, dos lençóis maranhenses, do Rei Sebastião. Ou seja, o terreiro está aqui no Amapá, mas a nossa hierarquia é dos lençóis maranhenses. Por isso, todas as vezes que nós trabalhamos aqui, sempre falamos do Maranhão. Todos os ‘voduns’, são rodantes que incorporam aqui no terreiro, falam do Maranhão, porque a nossa hierarquia é de lá.

No dia 8 de maio de 1962, quando minha mãe tocou o primeiro toque de mina nagô, para as pessoas que estavam aqui em Macapá foi novidade. Então tudo que é novo traz uma certa curiosidade, para a gente saber o que é e como funciona. Existiram muitos curiosos que vieram para cá, algumas pessoas que vieram conhecer incorporaram, na hora do ritual. Algumas dessas pessoas falaram que a minha mãe era feiticeira. No meio do ritual da umbanda, usamos a defumação. Eles diziam que naquela defumação deveria existir alguma coisa que fazia as pessoas entrarem em transe, para nós se chama a incorporação. Que através dessa fumaça a mamãe enfeitiçava as pessoas. Mas, na verdade, sabemos que não é nada disso. As pessoas que caíram aqui no terreiro naquela época, tinham uma pré-disposição para serem médiuns, por isso incorporaram. As pessoas que entenderam isso vieram depois procurar a mamãe, passaram a ser filhos de santo do Terreiro de Santa Bárbara.

Hoje a nossa religião não é 100% bem vista. Ainda existe uma certa discriminação. Por exemplo, tem pais de santo que se vestem com as roupas de sacerdote e saem a rua. Para algumas pessoas é normal. Para outras isso é um impacto. Ficam questionando o porquê dele tá vestido aquele traje. A mamãe não era de andar na rua vestida de sacerdote. Ela ia apenas em eventos, em outras casas de tambores de amigos dela.

Com o passar do tempo, o nosso terreiro foi agregando muitas pessoas, que vieram de outros lugares. Eles passaram a fazer parte do nosso terreiro. Algumas passaram um período curto e se tornaram pais de santo e saíram da casa. Outros permaneceram. Tem pessoas que são pais de santo, mais preferem ficar no terreiro, apesar de já terem na casa deles um espaço, chamado de tenda. Tem filhos de santo daquela época de 62 ainda vivos.

Em 2005 morreu meu pai. Em 2007 morreu a mamãe. Minha mãe foi por muito tempo a presidente da Federação Espírita e Umbandista do Território Federal do Amapá. Quando ela morreu já era estado. O cargo dela era vitalício, só saiu após o seu falecimento. Dentro do estatuto da federação, tinha uma cláusula dizia que o Pai de Santo ou a Mãe de Santo só teria direito de ultrapassar a meia noite nas últimas segundas feiras do mês, porque é reverenciado o povo da rua, que são os exus e pombagiras.

O terreiro é exclusivamente de mina nagô. Existe uma diferença da umbanda, mina nagô, para o candomblé. No candomblé eles cultuam os orixás. Nós aqui em casa cultuamos caboclos, voduns, curadores, pretos velhos. Nós nunca nos aprofundamos para conhecer o candomblé, nós respeitamos, temos irmão que são do candomblé. Tem pais de santo que foram amigos da minha mãe e frequentavam aqui a nossa casa que são do candomblé. Existem terreiro que são os dois, a mina nagô e o candomblé.

A mina nagô é o culto aos voduns e caboclos.

P – O que são voduns e caboclos?

E – São aqueles que vieram lá da hierarquia do Maranhão trazidos para cá, são os encantados. No Terreiro de Mina Nagô de Santa Bárbara, acreditamos que cada pessoa tem um santo. Por exemplo, eu sou filha de Ogum. No terreiro de mina nagô ele é ogum. Na igreja é São Jorge. Eu sou filha de Ogum. Cada pessoa frequentadora de um terreiro de mina nagô tem um orixá, mas ele não incorpora no terreiro, como no candomblé, que tem saída de orixás. Aqui nós apenas cultuamos prestando obrigações, acendendo velas, porque nós somos feitas.

P – A iniciação na mina nagô é diferente? Como é?

E – Muito diferente. Existe um período. A pessoa entra como médium no terreiro e ele vai passando por um desenvolvimento. A primeira incorporação que a pessoa tem geralmente é um caboclo. O encantado que não canta. Passando aquele período, ele começa a cantar. Logo depois é entregue a ele uma pomba, que é uma espécie de giz mais grosso, que é usado nos terreiros.

P – O que são erês? Como acontece a festa de São Cosmo e Damião?

E – Dia 24 de setembro é o levantamento do mastro em louvor aos erês, que são as crianças, de São Cosmo e São Damião. Esse mastro é revestido com murta, por cima dessas murtas colocamos frutas, que simboliza as crianças, a inocência das crianças na verdade. Essas frutas são colocadas no mastro e esse mastro passa aqui quatro dias. No dia 27, esse mastro é arriado e essas frutas são distribuídas, para as pessoas que vem para cá, algumas até levam as frutas. A gente entra no terreiro para entregar balas, brinquedos, doces, sorvetes, tudo que é doce para as crianças da redondeza, que não são poucas, são muitas.

Após as crianças receberem todas essas homenagens, os erês se manifestam na gente, vem prestigiar naqueles que são do terreiro. Catam, comem bala, e os tambores entoam para eles. Um certo momento esses erês sobem, como a gente como a gente chama. Vem os voduns, que são: Légua Bujiguara da Trindade, Zé Raimundo, Dona Tereza, Chica Baiana, Dona Leonor, esses que são do Maranhão. Esse mês é o período que mais tem tambores e homenagens no terreiro, que é o mês de setembro.

P – Existem restrições na Mina Nagô?

E – Existem. Quando somos reclusos. Primeiro acontece a abertura de linhas, como nós chamamos. Depois um banho de cabeça, que é pronto pela mãe de santo. O médium vem para banhar para abrir os caminhos, para abrir as linhas para o caboclo vim. Após esse banho, ocorre a coroação. O médium fica recluso no terreiro por um dia. Acaba o trabalho, todo mundo vai, mas ele não pode ir. Depois, por um período longo ele é batizado para ser pai de santo ou mãe de santo, aonde há um recolhimento no terreiro por um mais período longo.

Quando o médium está recolhido ele não come qualquer comida, não pode se esticar para andar, tendo que andar sempre curvado, não tem contato com os parentes, seja marido, filhos, só com a mãe de santo e a pessoa que vem para o terreiro cozinhar para o recolhido. As únicas coisas não podemos comer é porco, camarão. As comidas ficam diferentes: o que precisa ter açúcar não tem, o que precisa de sal também.

P – Na Mina, como funciona a vestimenta?

E – Eu sou filha de Ogum. Preciso uma ou duas vezes no mês está vestida de vermelho. Não precisa ser completamente de vermelho, pelo menos alguma coisa no meu corpo que seja vermelha, porque ele é meu orixá. A Mãe Dulce era de Iansã, usava azul. A minha irmã, que é a titular do terreiro agora, é de Oxum. Ela também precisa tá vestida de azul.

P – Quando você decidiu participar do terreiro?

E – A questão mediúnica não é uma questão de decisão. Você ser umbandista, você ser mãe de santo não é uma questão de decisão. Você nasce e escolhe. Já nascemos com aquele dom. Eu jamais pensei que seria uma. Nasci em 64. A gente (ela e os irmãos) pouco descia no terreiro, porque éramos crianças. Víamos escondidos um pouquinho, por curiosidade.

Eu fui crescendo, crescendo, crescendo, e eu fiquei noiva. Um certo dia vi esse caboclo, o Zé Raimundo, que incorporava na minha mãe. Eu eu era a pessoa que tocava o agogô no terreiro. Ai eu não lembro mais de nada. Quando acordei tava muito suja. Quando temos a primeira incorporação, não temos domínio de nós mesmos. Quando eu me desincorporei estava suja, usava saião. Perguntei o que aconteceu e falaram que tinha incorporado. Morri de

vergonha na época. Não pensei que fosse acontecer comigo. É uma questão de adaptação, de aceitação.

A mamãe conversou comigo. Eu disse que não queria. Então, ela fez um trabalho para afastar os guias por um período. Fiquei até contente. Tinha 23 anos na época. Mas, chegou um tempo que não deu mais. Eu cheguei aqui no terreiro uma tarde e disse para mamãe que queria participar porque não aguentava mais. Eles cantavam, tocavam maracá. Eu disse que queria trabalhar.

A mamãe mandou procurar uma pessoa, desenhou uma saia para mim, fui comprar um pano branco não muito quente. Na quarta-feira sentei no banquinho. É lógico que é um impacto. Eu fui, participei do primeiro. No segundo eu já me desincorporei. Existe uma equipe dentro do terreiro que não incorpora, que canta, que tá ali para não deixar a ninguém cair, quando o médium tá em desenvolvimento. Mas, mesmo assim, quando muitas pessoas em desenvolvimento incorporam, essa equipe não tem como conter, alguns caem, se batem... Eu caí muito e muito..., mas, com um tempo eu fui aceitando, fui aceitando..., mas, eu não dizia para ninguém. Ia para a escola e não falava com ninguém, pela questão da discriminação.

Quando éramos bem pequenos, fomos taxados de ‘filhos de macumbeiro’. Sofríamos com isso na escola. Sempre que havia um problema falavam que éramos filhos de macumbeiro. A mamãe tinha o dom de convencer a gente a ficar chateado. Ela dizia: “deixa minha filha, deixa para lá. Não liga. As pessoas não sabem”. A mamãe convencia a gente a deixar para lá.

A gente passou por muita discriminação por ser o primeiro terreiro de mina. Ainda hoje sofremos discriminação em relação a isso. Ainda somos taxados de macumbeiros. Teve um fato que aconteceu em 2016, não vou dizer o nome da pessoa. Nós abrimos o terreiro para fazer um trabalho social de expedição de carteira, testes rápidos. A televisão veio aqui, filmou. Mas, nos surpreendeu quando uma jornalista disse: “essa casa aqui, no Santa Rita, teve uma ação de expedição de carteiras e tal. Agora imagina onde nós estamos, estamos em um terreiro de macumba”. E isso para mídia. Ela mesmo nos discriminou.

A gente enquanto umbandista não queremos nenhum tipo de confusão, queremos ser respeitados, como respeitamos as outras religiões. Eu vou na igreja evangélica porque o pastor é meu amigo. Aqui, apesar da mamãe ter sido umbandista a vida toda dela, quando tinha aquele período que uma santa entrava nas casas, e percorrendo os lares do bairro, também entrava aqui. Nós frequentamos anos e anos o Santuário de Fátima. Nós íamos para a missa do galo. A mamãe nunca nos obrigou a não frequentar alguma igreja porque ela era de terreiro. Nós gostaríamos de ser respeitados.

P – Você já chegou a sofrer intolerância?

E – Já. Já sofri um buscado de intolerância. Em 2013, fui convidada para ser coordenadora da Secretaria de Educação. Nesse período, a secretaria passava por mudanças. Nós estávamos dando suporte para escolas que estavam deterioradas, estávamos tentando reconstruí-las, para dá um conforto melhor para os alunos.

Fui convidada para uma reunião pelo próprio secretário adjunto da época, às 18h. Mas, o secretário titular estava em outra reunião, então ficamos aguardando ele. Atrás da mesa do secretário adjunto tinha um quadro de casas ribeirinhas, que tem um barquinho na frente. Ele começou a dizer que naquele quadro tinha alguma coisa, pois a situação da secretaria não estava boa, e que o culpado daquilo seria eu, pois era umbandista.

Ele comentou o fato de ser umbandista na frente dos meus colegas de trabalho, muitos nem sabiam. Eu disse para ele que naquele momento não estávamos debatendo a minha situação de religião, estávamos ali para resolver um problema da secretaria. E que a minha vida particular não interessava para ninguém. Pedi que me respeitasse.

Mas, a gente fica magoada. Eu saí da sala após a reunião. Redigi um documento, mostrei para o secretário e ele disse: Você sofreu discriminação? Eu respondi: sim. Está tudo aí. Eu sofri com a discriminação e ela está documentada. Até hoje eu tenho a comprovação.

A outra discriminação, foi quando eu era criança. A Itália mandava para Macapá alguns brinquedos para as crianças, para serem distribuídos nos bairros. A igreja tinha, por obrigação, fazer uma seleção das famílias que seriam beneficiadas. Nós (ela e os irmãos) éramos bem crianças ainda, eu era pequena, sei porque a minha mãe contava. As pessoas que iam nas casas pegaram os nossos dados. Quando chegou a hora de separar as famílias, o padre da Nossa Senhora de Fátima, uma igreja que a gente frequenta há muito tempo, disse que não ganharíamos os brinquedos porque éramos filhos de macumbeiro.

P – Por medo da discriminação, muitas pessoas não assumirem sua fé?

E – Existe sim. Passei um período que não queria que ninguém soubesse. Ficava retraída, não sabia o que as pessoas pensariam. Não só eu, mas muitas pessoas que conheço. Hoje não, estou aqui sentada, com a minha guia no pescoço. Antes não podíamos fazer isso, pela discriminação.

Cresci dentro de um terreiro de umbanda, vendo a mamãe receber pessoas que vinham amarradas no banco de um carro, que vinham gritando. No momento que a pessoa passava para dentro do terreiro, o espírito que vinha com ela ia embora. Eu cheguei a presenciar uma criança de 9 anos que chegou aqui perturbada. Ela saiu daqui andando e brincando.

P – O que significa a mina nagô na sua vida?

E – Primeiro, tenho que falar da satisfação de ser filha da Mãe Dulce. Ela foi muito mais do que uma amiga para mim, foi a pessoa que me deu ensinamento sobre os terreiros. Eu lembro do momento da morte da mamãe. Ela disse que não queria que o terreiro parasse.

A umbanda para mim é como minha pele. Com a umbanda eu posso ajudar as pessoas, pois existe um lema: fé, esperança e caridade. A umbanda para mim é muito satisfatória, mesmo sofrendo discriminação. Não interessa se sou de um terreiro de mina, o fulano é do candomblé, o outro da igreja católica, somos todos irmãos.

Às vezes eu fico meio sem graça, porque vem aqueles senhores velhinhos, bem curvados para tomar benção de mim. Eu digo: não se curve, repondo com vergonha e eles mesmo assim continuam. Isso é gratificante.

Porque a gente sabe que ser vai de santo não é fácil. Ter um terreiro não é fácil. Nós lidamos com vários tipos de caráter. São pensamentos diferentes. Tem horas que fica muito pesado, porque ser mãe de santo, não tem mais sábado, nem feriado. Qualquer hora o teu telefone pode tocar com alguém pedindo socorro. Tem que fazer o bem, independente da religião. A satisfação é muito grande, essa disposição em ajudar o próximo.

A única saudade que tenho é a falta da Mãe Dulce. Percebemos o peso do terreiro após a morte dela, em 2007. Pois antes, eu e a minha irmã, éramos filhas biológicas e de santo dela, ela regia tudo. Mas, quando ela morreu, percebemos que agora nós tínhamos que comandar tudo. Foi um impacto quando teve o primeiro evento e um pai de santo me chamou para falar em nome do Terreiro de Santa Barbara. Não que eu sentisse medo, foi o impacto da minha mãe não estar mais lá.

O dia do culto afro foi instituído no amapá no dia 8 de maio justamente pelo primeiro toque de tambor no terreiro de santa barbara.

ENTREVISTA 7

Entrevistado: Pai Salvino dos Santos, Sacerdote do primeiro Terreiro de Candomblé Angola do Amapá

P – O seu terreiro é considerado uma das casas mais antigas de candomblé aqui no Amapá, como iniciou esse trabalho?

E – Tudo começou quando eu fui convidado a fazer um trabalho para uma cliente. Depois que cheguei aqui no Amapá, conheci uma casa de Umbanda e essa senhora me convidou para fazer um tratamento que estava precisando. Foi então, que desde aí comecei a observar

que só tinha terreiro de umbanda, não tinha candomblé. Então, fundei essa casa aqui trazendo a nação angola para dentro do estado.

P – Há quanto tempo atrás?

E – Aqui ainda era território, ou seja, faz mais de 30 anos.

P – Qual foi o primeiro contato com as religiões afro-brasileiras?

E – O meu primeiro contato com a religião ainda era criança, menor de idade. Tinha de 12 a 13 anos, quando me apareceu a manifestação de incorporação, de tremer o corpo, de ver as coisas. Daí, procuraram um curador. O curador me disse que tinha uma missão para cumprir. Desde aí fui preparado na pena e maracá, na cura. Depois da cura passei para umbanda, isso em Belém.

Eu comecei no interior do Pará, no Rio Igarapé Mirim. Daí fui para a umbanda, onde também comecei a me desenvolver com caboclos. Da umbanda passei para Mina, onde conheci o terreiro de Dona Raimunda Souza, mais conhecida como Dona Mundica, que já faleceu minha amiga, infelizmente. Ela fez uma preparação em mim, comecei então no Tambor de Mina.

Após o Tambor de Mina conheci o Candomblé, que era novidade em Belém do Pará. Era uma pessoa que gostava bastante de observar, procurei me misturar com as pessoas que conheciam o candomblé, com um senhor chamado Acharmax, que também já faleceu. Foi ele me explicou como era o candomblé. Na época eu engravidei uma moça, tivemos um filho e ele nasceu com problemas de coração. Nós o levamos para o Rio de Janeiro. Na rua da casa onde morava os parentes da minha ex esposa, conheci uma casa de candomblé. A casa era de um senhor chamado João, conhecido como ‘Onimidê’, o nome espiritual. Lá ele jogou os búzios pra mim e disse que tinha que me preparar no candomblé. Me preparei. Daí vem minha raiz de Tumba Junsara do candomblé angola. Hoje em dia me encontro em Macapá feito e com o terreiro aberto na Nação Angola.

P – Como foi essa preparação?

E – Na minha preparação ele me recolheu 21 dias, me preparou. O santo veio e fizemos a festa da saída dele. Depois cumprir meus preceitos, voltei novamente para o Rio de Janeiro, para buscar a minha cuia de axé, que é o grau para abrir o candomblé na sua casa.

P – Existiu um fato marcante que você não consegue esquecer?

E – O que eu não consigo esquecer foi o episódio do meu primeiro filho de santo que raspei aqui em Macapá, que se chama ‘rombono’. Foi aquele filho de santo que a gente se dedica de coração. Eu nunca esqueci. Hoje em dia ele é feito. Foi o primeiro filho de santo raspado aqui na cidade, pois a minha casa de candomblé foi a primeira de Macapá. Hoje tenho perto de 100 filhos de santo feitos aqui em Macapá.

P – Qual o orixá regente na casa?

E – O dono da casa se chama é Oxum. Oxum na minha preparação respondeu na hora. Isso foi uma coisa maravilhosa para mim, pois eu não conhecia o candomblé. Quando o sacerdote jogou, o ‘inquice’, que é o orixá, começou a se manifestar. Sentir que tinha alguma coisa estranha, das outras incorporações com com caboclo, pajé, mestre, preto velho.

P – Como funciona o dia a dia na casa?

E – Eu abro a minha casa das 6h da manhã às 22h da noite, funcionando diariamente com o jogo de búzios, que são as consultas que eu faço. O jogo de búzios faz previsões, e também, para saber qual seu orixá quando a pessoa quer.

P – A casa é aberta a trabalhos externos?

E – Totalmente! Coloquei lá fora: Associação Beneficente de Oxum Apará, que é meu orixá. Aqui temos uma associação que abrange de tudo. Por exemplo, temos uma parte que a pessoa pode consultar com um médico, toda quarta-feira. Aqui, nós não temos problemas com religião, principalmente a católica. Eu adoro o católico. Em Belém do Pará eu festejo há 52 anos completou em 2016, o cavaleiro de São Jorge, e aqui em Macapá, eu festejo o São João. São festas que eu não pretendo deixar jamais.

P – Como funciona a dedicação a religião?

E – Minha vida é ser sacerdote da religião de matriz africana. Eu me dedico totalmente a minha religião. Todo dia eu atendo. Todo dia dou passe, se tiver que dá passe. Se tiver que consultar, eu consulto. Se tiver que dá conselho, eu dou conselho. Se tiver que dá esclarecimento, eu dou esclarecimento. Eu vivo para minha religião.

P – E as vestimentas? O branco na sexta-feira?

E – Veja bem, nós somos da Nação Angola. Outros da Nação Ketu, tem muito essa parte de vestir branco na sexta-feira, que é dia de ‘Lemba’, que para eles se chama Oxalá. Mas, eu visto branco. Meu pai de santo é filho de ‘Lembá’, e sexta-feira também usa de branco.

P – Quantos filhos participam da casa atualmente?

E – Nós aqui na casa preparamos também filhos para engatinharem e formarem suas próprias casas. Hoje em dia, tenho uma média de 15 a 20 que frequentam diariamente. Mas, se for contar quantos eu já fiz, me perco no tempo. Foram mais de cem que já preparei.

P – Como funciona a Nação Angola?

E – A Nação Angola nós temos o ‘inquice’, que para nós é uma energia, é a força, uma coisa maravilhosa que nós recebemos.

P – Sobre o preconceito religioso, como você lida com isso?

E – Não tive de nenhuma pessoa, não sei se é pelo respeito que eles têm por mim. Aqui na minha casa, já teve possibilidade de entrar evangélico e eu recebi normal. Depois que ele falou o que tinha para falar, eu também falei da minha religião. Falei que se ele quisesse vim como pessoa seria bem-vindo. Hoje em dia, somos amigos e falamos bem, nos respeitamos.

P – Como você lida sentimentalmente com a religião. Ela mudou a sua vida?

E – A minha vida mudou com a religião, mais que cem por cento. Me sinto feliz. Me sinto estruturado. Curado. Me sinto forte para vencer e esclarecer. Me acordo 5h da manhã, fico enrolando. Depois levanto e faço um café. Tomo café. Logo após começo a defumar minha casa dos fundos até o barracão. Quando chega no meio do barracão eu paro, abro a portão e continuo defumando, tanto por dentro como por fora.

ENTREVISTA 8

Entrevistado: Pai José Raimundo, Sacerdote do Terreiro de Candomblé do Ketu Ilê Asé Ode Akeran.

P – Como foi seu primeiro contato com as religiões afro-brasileiras?

E – Eu sou filho aqui do Amapá. Desde criança aconteciam algumas coisas que não eram ‘normais’. Então já sabia que não era uma criança normal. Mas, era filho de família pobre e morava em uma cidade pequena, sem muitos recursos, sem muita condição de conhecimento, a gente foi ficando por aqui. Como diz o ditado: ‘empurrando com a barriga’ a questão espiritual. Então, passamos a nos envolver com algumas pessoas da religião, mas que também não tinham grandes conhecimentos. Fomos levando da maneira que deva para levar a espiritualidade. Quando fiz 18 anos, conheci algumas pessoas que eram de Belém do Pará, que estavam aqui no estado professando a religião, inclusive o candomblé ainda meio distorcido, com muita deficiência para o culto dele. Mas, ali nasceu meu primeiro contato.

Com 18 anos fiz a iniciação. Uma iniciação como a maioria que acontece aqui no Brasil, não seria diferente aqui no Amapá. Foi uma coisa meio misturada: um pouco de angola, de ketu e de jejê. Não foi errada, mas os cultos foram misturados ali. Então, fui levando. Com a obrigação de um ano, depois de três anos, até eu completar os sete anos de iniciação, aonde me tornei Sacerdote.

Eu quando garoto sempre fui sério, direitinho. Eu acredito que os deuses olharam para mim: ‘Ele merece. Ele tem que ser um sacerdote porque ele é uma pessoa direitinha’. Sou iniciado par o orixá Oxóssi, minha cabeça é consagrada para Oxóssi, que é o dono desse terreiro.

O nome dessa casa Ilê Asé Ode Akeran, que é a qualidade do Oxóssi, para o qual eu fui consagrado.

Depois desses sete anos parece que parou tudo, como se não conseguisse andar. Não tinha como as coisas se desenvolverem. Andávamos bem devagarzinho, porque aqui em Macapá, hoje tem vários sacerdotes, hoje tem várias mães de santo, tem várias pessoas sérias que sabem o que estão fazendo, mas lá traz tinha poucas. A casa em que eu fui iniciada hoje está direita. Sabem o que estão fazendo, está firme e seguro. Mas, na época, era até uma casa alugada. Não era uma coisa própria como aqui. Mas, graças a Deus, eu agradeço de ter acontecido isso comigo... E eu acredito que tinha que acontecer tudo aquilo comigo.

Já após alguns anos dessa caminhada devagar, de 86 a 2000 ocorreram várias iniciações aqui na casa. Dá mesma forma que foi feita a minha, aquela meio misturada. Em 2000, eu saí do estado, fui para Salvador em busca de uma linha de trabalho, queria buscar a minha identidade, pois eu não sabia quem eu era. Fui iniciado jovem, mas não sabia para onde estava indo.

Em Salvador foi uma história maravilhosa que aconteceu comigo. Pedi para um rapaz que se chamava Francisco, um taxista, para me levar para conhecer um candomblé, uns terreiros. Até que chegou em um terreiro que eu estou hoje que 'Ilê Axé Opó Afonjá', que a Mãe Stella de Oxóssi é a minha mãe de santo que eu chamo. O terreiro lá é de Xangô. Minha mãe de santo é da quinta geração de ilalorixas do terreiro. Lá comecei a me encontrar. Lá o terreiro é Ketu, só Ketu puro, foi lá que eu comecei a encontrar as minhas raízes. E de lá comecei a implementar os rituais aqui, com essas pessoas que já estavam comigo e também para as que chegaram depois. Nesses 16 anos estamos lá estudando.

Tem que ter estudo, tem que ter leitura, tem que ter psicologia para conduzir a espiritualidade das pessoas, para conduzir a própria espiritualidade. Tem que ter carinho com o ser humano. Tem que pensar no ser humano, não só em si próprio. Tem que pensar nas pessoas também. O verdadeiro candomblecista tem que pensar no próximo. No sacerdócio a gente abre mão da nossa vida para cuidar do outro.

P – E a dedicação a religião?

E – Você tem que ter disposição para levantar a qualquer hora para atender as pessoas, para cuidar das pessoas. O verdadeiro sacerdote tem que se dedicar, se doar. Por isso que não é todo mundo que tem o caminho para ser um sacerdote. Nem todo mundo nasceu para ser pai de santo. Nem todo mundo que vai passar por uma preparação vai se tornar um zelador de santo ou um sacerdote para abrir um terreiro. Não é todo mundo que tem essa preparação, que tem esse dom. Aqui no meu terreiro tem para mais de 80 pessoas. O verdadeiro candomblecista não

abre um terreiro para ganhar dinheiro. Ele abre um terreiro para trabalhar e viver para os orixás. Para viver em prol da comunidade, para ajudar. Não para ganhar dinheiro. Não para transformar a religião em um comércio. Mas, você pode perguntar como um terreiro sobrevive? Com doações. As pessoas que vem se cuidar ajudam.

P – Como funciona o dia a dia na casa?

E – Eu não moro no terreiro. Minha casa é dois quarteirões daqui. Mas, aqui é dedicação mesmo. Pela manhã estou aqui atendendo as pessoas. Também tem a semana de limpeza dos orixás, ocorre na primeira semana do mês. A primeira semana do mês é dedicada a limpeza, a cuidar do altar dos orixás. Depois dessa semana, estou aqui de segunda, terça, quarta e quinta-feira pela manhã. Sexta estou em casa. Não se faz nada. É o dia dedicado a oxalá. Só se faz na primeira sexta-feira que é a adoração a oxalá. Onde fazemos oferendas a oxalá. No sábado, abrimos uma exceção ou outra, para atendermos alguma pessoa. Agora mesmo, nós estamos no período das festas do terreiro. Então, eu venho e fico na articulação. Eu e as pessoas que estão responsáveis. Cada festa tem as pessoas responsáveis. Tem um calendário anual. Todo ano sai esse calendário daqui da casa. Ele pouco muda. Geralmente é no mesmo período. Às vezes pode mudar o dia da semana, mas as datas geralmente são as mesmas.

P – Sobre o branco, como funciona?

E – A sexta-feira é dedicada a oxalá. Ele é o orixá do branco, da paz, da caridade. Ele é um orixá ancião. Nós dedicamos todo o respeito a ele nesse dia. As pessoas vestem branco, passam o dia todo, não comem carne vermelha, não bebem. Dedicam o dia a ele, em respeito. Por ser o pai da criação, que determina o princípio e o fim.

P – E do orixá da casa, Oxóssi?

E – Falar de Oxóssi me emociona, porque é meu orixá, foi para quem fui consagrado. Minha cabeça é consagrada a ele. Dia 26, em corpus christi, é a primeira festa de Oxóssi, na qual todos os Oxóssi dos filhos de santo são homenageados, recebem oferendas. No dia 10 de outubro, que é do dono da casa, do zelador de santo, que sou eu, no dia 10 é só ele. Os filhos todos fazem oferendas a ele. Pela manhã começa tudo bem cedinho, recebem as oferendas, os presentes, as comidas, as frutas, tudo que é ligado a floresta, a fauna. Ele é o orixá da floresta. Ele recebe ali as oferendas. Tem café da manhã, tem almoço, o ritual de “ipadê” e a noite a festa. Estamos preparando uma roupa muito bonita para ele. Aqui Oxóssi usa azul e vermelho. Um azul turquesa com detalhes vermelhos. Esse ano o vermelho vai predominar por ele fazer 30 anos que minha cabeça foi consagrada a ele. Vai predominar a realeza, porque ele é rei.

P – Durante esses 30 anos de consagrado, você recorda algum tempo difícil?

E – A gente vive passando, minha filha. Todo tempo. Recentemente, tem um documento do promotor ali que um vizinho, porque com os outros a gente se relaciona muito bem, inclusive os evangélicos. Mas, tinha uma senhora ao lado do terreiro que não gostou da gente, de jeito nenhum. Ela fez várias denúncias por maus-tratos aos animais e uma série de coisas. Provamos que não tinha nada haver, que estamos trabalhando direito. Então, a gente sente na pele, no dia a dia.

Sentimos o preconceito, a intolerância religiosa ainda é muito grande. Se eu tiver vestido com as roupas de sacerdote pouca gente vai querer ficar batendo papo comigo em um lugar público. A não ser que seja pessoas da religião mesmo. As pessoas se sentem incomodada com a nossa presença. Com a nossa religiosidade. Com a nossa fé. E ainda existe preconceito com o sacrifício de animais, mas os animais que sacrificamos no terreiro é frango, cabrito, existem matadouros de bode e cabrito na cidade. Todos os animais sacrificados aqui são preparados para alimentar a comunidade. Se vai ter a oferenda de animais para ogum, a noite vai ser servido o banquete para os convidados. São preparadas as comidas africanas, de tempero africano para servir. O grande preconceito ainda está na falta de conhecimento.

A pouco tempo uma criança me parou e disse que não entrava no meu terreiro porque a mãe dele falou que era coisa do diabo. As pessoas que não tem conhecimento falam isso. Eu disse não, meu filho aqui não é coisa do diabo. Elas pensam que é coisa negativa os nossos terreiros. Eu acredito que isso deveria ser trabalhado na educação. Era para ter o ensino religioso das religiões nas escolas, os professores sendo preparados para falar sobre religiões ele não vai ensinar religião, vai falar sobre todas.

ENTREVISTA 9

Entrevistado: Pai José Dinaldo, Ogan e grande conhecedor do mundo das encantarias.

P – Pai Dinaldo o senhor participa há 55 anos nas religiões de matriz africana, poderia me contar um pouco da sua história?

E – Há 55 anos atrás, eu comecei na casa do pai de santo José da Costa Araújo, que tinha o nome de Zé Tapioca. Isso há muitos anos atrás, eu era criança na época. Desde aí faço parte dessa religião, só que não incorporo, sou Ogan. Só que dentro do culto de Umbanda e culto de Mina, onde eu começo tudo. O candomblé é culto aos orixás, eu sou do culto de umbanda, de caboclo.

Eu sei bastante sobre caboclo, já pelo candomblé e mais por parte da minha família. Tenho filhas que são mães de santo, tenho neto que é feito no santo, tenho filha que é ekede. Minha função nessa casa é lidar com umbanda. Tudo que tem de umbanda na casa eles entregam na minha mão. Qualquer ritual umbanda o pai de santo manda me chamar. Qualquer problema de caboclo ele me procurar. A minha função dentro dessa casa (Ilê Asé Ode Akeran) é lidar com o povo de umbanda.

Umbanda que é com encantados, candomblé são energias. Existe uma diferença. A gente, eu, você, todos têm um santo. Temos o nosso santo, também temos nossa energia, que são nossos orixás, que regem a cabeça da gente.

A umbanda são daqueles que vem da encantaria, dos caboclos. A umbanda é muito longa, nós passaríamos semanas conversando. O candomblé nós temos praticamente 16 orixás bem conhecidos, a umbanda tem 5, 6 mil caboclos, o povo encantado. Melhor falarmos sobre as famílias, porque se for falar caboclo por caboclo.

P – Quais seriam essas principais famílias?

E – Mariana, Jarina, Herondina são da família do rei da Turquia. Há muitos anos atrás houve uma guerra em Israel. O rei de Israel, hoje conhecido como ‘Almirante balão’, é o senhor maior da Turquia. Nessa guerra, para ele salvar as suas filhas para que não fossem escravizadas, mandou uma carta para os mauritanos, um lugar que fica na África. Ele as colocou num barco e mandou para Mauritània. Mas as princesas nunca chegaram na Mauritània. Passaram-se horas, minutos, dias e anos, o povo esperando, e elas não chegaram. Porque entraram no estreito de gibraltar, que é um portal da encantaria. Elas, depois de trezentos anos, vieram sair na foz do amazonas, no Brasil.

Quando elas chegaram, a primeira cabocla que encontraram foi a Velha Tapuia, que chorava pelos seus povos, pois estavam escravizando os índios. Essa cabocla levou as três princesas ao chefe de uma aldeia. Nós chamamos de ‘Jatapequara’ ou ‘Japetequara’, que é o caboclo velho. Então, nessa aldeia uma delas se agregou, a Dona Herondina, tirou a roupa de princesa e vestiu roupa de índio.

A Toya Jarina tinha 15 anos, bem jovem. Dona Mariana foi procurar um lugar para cuidar da irmã moça. Então, encontrou o reinado do Rei Sebastião. Rei Sebastião foi um rei que no meio de uma guerra desapareceu, e saiu nos lençóis maranhenses, ele é português de Portugal. Lá, dona Mariana entrou Toya Jarina a ele, que a criou. Hoje se você chegar e perguntar para Jarina quem é seu pai, ela responderá que é filha do Rei Sebastião. Mas, ela é filha do Rei Balão. Jarina ficou em uma família de mouros.

Dona Mariana desceu as águas e saiu no reinado de Rainha Floripe, que é rainha dos ciganos. Dona Mariana passou uma época com o povo cigano, que é a família dos Alencar. Dentro da própria Turquia existem diversas famílias. Foi essa família que se agregou no Brasil, na parte do Grão Pará. Noventa por cento das coisas, se você for falar no maranhão eles não conhecem. Eu já andei por lá e sei que isso é coisa do Grão Pará.

Tem as outras famílias, como as dos bandeirantes. São a família dos italianos. Tem muitos caboclos que ariam em terra que são de bandeira. Por exemplo, João da Mata, João da mata é bandeira.

O povo que eu falei primeiro são os israelitas. Já os bandeirantes já são italianos. Tem como a cabocla Amélia, Juliana, o velho São João da Mata, que é o pai, que representa o senhor da boa esperança. No Brasil, é o velho São João da mata que representa o pai do povo de bandeira. Agora 90% do povo de bandeira que vieram, ficaram nas pedreiras, nas cachoeiras, nos morros, tudo são bandeirantes. Porque eles quando chegaram ao Brasil diretamente em São Paulo, no Rio Tiete. São os que vieram para cá roubar modolo, pau brasil, ouro, essas coisas. Vieram explorar as coisas brasileiras. Só que na vinda eles ficaram encantados. Os filhos de bandeirantes são de João da Mata de Bourbonia de Oliveira. A família dos bandeiras é do João da Mata com Ana Maria, mulher dele, que é a mãe de todos os bandeiras. Uma família muito rara, que poucos conhecem.

Eu passei uma vida para me aprofundar, porque eu tenho filhas que tem terreiro, tenho o povo da casa do meu pai de santo que reúnem, passo o dia em uma casa dando ensinamentos, pois é difícil você encontrar quem sabe e quem sabe não quer dar.

Tem uma família muito conhecida, a família de Légua, todo mundo conhece a família de Légua. O velho Légua chegou ao Brasil e conheceu uma entidade chamada Dom Pedro Angasso. Ele teve aquele senhor como pai, pois foi o primeiro que deu a mão para ele, pois estava sozinho. Depois vieram os filhos. Nove filhos e uma filha. Filhos como Antônio Grande, Francisquinho, Lourenço, e mais uma filha, Maria Tereza Légua, que veio, mas veio como homem. Pois eles eram piratas. Então, quando chegaram ao Brasil, criaram um reino. O reino do Codó, na parte toda do Maranhão. No maranhão tem seu José Raimundo, que não é filho legítimo, mas se agregou a ele. Mas, foi o Velho Légua que permaneceu dentro do codó.

Aí veio a família dos baianos. O Baiano Grande. Ele se chama João de Castro Correia. Essa família de castro correia. Uma família que tem as surrupiras, que são Jaguarina, Chico Baiana, Ana Baiana, são tudo de surrupira, não usam pena. Não usam pena porque os pássaros para eles são sagrados. São o povo das ocas, das Sapopembas, que são do centro da mata. Esse é o povo dos baianos. Tem um fundamento grande com a onça.

Os boiadeiros de jurema caça boi do mato. Aquele que se perdeu e ficou bravo no mato. Eles caçam búfalos e bois. Eles são caçadores dela, de jurema.

P – E as vestimentas?

E – Os bandeirantes se vestem simples. Usam chapéu de palha. Os ciganos pertencem a família de Alencar. Eles usam um lenço vermelho por necessidade. Só que elas são turcas, moças turcas. Filhas de rainha Floripis. Só que são nômades, não tem paradeiro.

Aí vem o povo da correnteza. O povo que veio com João da Cruz e Maria Madalena. Só que ele comanda os botos e ela as surrupiras. Os botos são todos marinheiros encantados.

P – O que são encantarias?

E – É uma prisão. Caboclo tem tudo aqui nessa terra. Ela não é para matéria. Ela é para espírito. Encantaria não é para vivo, é para espírito. A encantaria pode estar em qualquer lugar. Pode estar no espelho das águas, nas pedreiras, no mar sagrado, no centro da mata, só que em minutos e minutos ela muda. Está sempre em movimento, conforme o movimento a terra ela se movimenta.

Vamos dizer, hoje em dia a gente dentro da cidade, por motivos de poluição e muitas coisas não vemos. Mas, antigamente, tinha índios que pelo cumulo do azar passavam naquele momento que a encantaria estava em evolução e sumiam. Você já ouviu falar que em tal lugar sumiu uma pessoa? Só que se chegar lá na encantaria nunca mais volta.

P – E as sereias?

E – Sereias são moças. Umas deusas que representam a linha de Iemanjá, que vivem em cima de pedras. Elas encantavam as pessoas. Vamos dizer que na beira de um igarapé aparece uma moça bonita os rapazes se encantavam.

P – Quais seriam as linhas da umbanda?

E – Dentro da umbanda tem sete linhas que vai se multiplicando. Sete vezes sete. Como a linha do povo da aldeia, do povo dos índios, dos caboclos de pena... Dentro da umbanda a gente canta para cada povo. Por exemplo, eu vou fazer uma sessão, eu abro a sessão e chamo todos esses povos, até chegar do de légua, que praticamente são os últimos, isso numa sessão de umbanda. É muito complicado. Se você for conversar sobre mina vai ter que falar sobre ‘voduns’, que são os deuses da mina.

P – Eu como foi sua iniciação na umbanda?

E – Iniciei na umbanda. Também sou Ogã. Comecei há 55 anos atrás eu frequentei a primeira casa do Pai José da Costa Araújo, conhecido como Zé Tapioca. Nessa casa, conheci diversas mães de santo de muito conhecimento, que me ajudaram dentro do culto. Então, eu agradeço as mães de santo e as entidades. Eu tive duas coisas boas na minha vida: eu toco muito

bem e canto muito bem em umbanda e mina, conheço muito. No candomblé eu fico só sentado observando. Fiz o meu santo há pouco tempo atrás, cerca de 6 anos. Eu adoeci, então fiz santo por doença. Eu nasci e me criei na umbanda.

P – Quantos anos você tinha no primeiro contato?

E – Eu tinha 10 anos de idade quando eu frequentei a primeira casa. Eu tinha um amigo chamado Eraldo da Costa Nery que trabalhava muito bem. Na fazenda, onde nasci ele era empregado do meu pai. Quando eu cheguei em Macapá, ele dizia que eu era filho dele. Ele era uma pessoa muito aprofundada, então começou a me levar para celebrações, aqui em Macapá. Era criança e tinha muita facilidade de aprender. De lá, comecei a lidar com pessoas de Belém, do Maranhão. Eu viajei e me deram muito material para estudar, porque nisso tudo é estudado.

P – Você teve medo no primeiro contato?

E – Não. Eu nasci para isso. Eu tinha uma admiração. Nessa casa do meu pai de santo era muito voltada para três povos. Que eram Cosmo e Damião, que são os curumins, os pretos velhos e exus. Eu cheguei uma época que cantava muito para exu ou preto velho, sentia aquele assobio, tinha medo de incorporar, porque na minha época na umbanda a gente tinha que trabalhar escondido. Tinha um irmão delegado e uma mãe muito da igreja, era muito religiosa. Tinha vergonha de incorporar um dia. Eu sentia, tenho 95% da minha mediunidade de incorporação. Só que eu mandei fazer trabalhos e trabalhos com uma senhora chamada Mãe Esmeralda, que veio do Rio de Janeiro.

Ela fez um trabalho para que eu não incorporasse, porque que ia subindo do chão. Eu tinha duas soluções: ou eu deixava fazer parte, incorporava, ou eu acalmava. Só que eu desenvolvi em uma casa de umbanda como se eu fosse um pai de santo. Eu faço de tudo em uma casa de umbanda, faço de tudo. E por sinal, as filhas aqui da casa mandam me chamar para eu auxiliar conversando, explicando.

P – E os trabalhos de umbanda?

E – Minha filha não queria conversa com caboclo nenhum, ela não gostava, tinha medo, tudo acontecia. Hoje ela é uma pessoa de nome aqui na casa, respeitada. Mas, dentro da umbanda eu aprendi para ensinar para ela e as outras mais velhas, que tem terreiro. Eu frequentava a casa da finada Mãe Dulce, um terreiro de Nagô. Eu aprendi sobre aqueles povos, do Maranhão. Eu tenho uma dadiwa, nunca bebi, cantava e tocava a noite toda, sem beber nada, só o café. A minha função era aprender para repassar conhecimento para minhas filhas.

P – Quantos filhos o senhor tem?

E – Que trabalham, tenho duas que tem terreiro. Tenho filha que é ekede, agora tenho um neto que é feito no santo, tem ogã, tem muitos. Em todo o terreiro eu tinha uma namoradina. Eu tive 21 filhos. Naquela época só era umbanda e nagô, que eu participava parte.

Depois de um tempo, conheci esse meu pai de santo. Conheci no terreiro do Zé Periquito. Ele era menino, ele fugia da escola para ir o terreiro. Levei ele para casa para morar comigo, cuidava de minhas filhas, hoje ele é o pai de santo delas e meu, no candomblé.

Tive 21 filhos, mas de casamento mesmo eu tive 6. A mais velha é de um dos meus casamentos. Minha filha é mãe de santo de umbanda e tem um terreiro. Mas, tá querendo fazer santo também (candomblé). Tem outra aqui da casa que já fez santo e é candomblecista.

Eu conheci muitas mães de santo de todos os terreiros de Macapá, cada dia que eu ia num lugar eu aprendia. Teve uma época que eu fiquei muito cotado nas casas porque eu cantava a noite toda. Hoje a gente já está baqueado por conta da idade.

Tenho orgulho das pessoas que eu acompanhei, como a Mãe Dulce, finada Mãe Delha, Maria Joana. Tem a mãe Elza, que frequentei muito a casa dela, toca um tambor de mata. Também teve a casa do Aurélio, um pai de santo lá do São Lázaro. Temos a mesma idade. A gente se conheceu eu tinha 19 anos e acompanho a casa dele até hoje. Antigamente tinha bastante casa de umbanda, as pessoas morreram todo. Hoje tem mais gente feito no santo.

Eu adorava cantar. Não me importava qual era a casa. Se eu chegasse e tivesse somente uma pessoa trabalhando eu cantava a noite toda do mesmo jeito. O meu conhecimento foi para minhas filhas. Eu estou fazendo um caderno para elas. Ora ou outra eu canto e elas anotam. Se um dia eu morrer vai ficar alguma coisa para elas. O meu conhecimento. Eu só agradeço aos caboclos porque tudo que sei é graças a eles. Se eles não existissem eu não saberia tanto. Se eu sei é porque eles existem.

P – E o preconceito?

E – Minha família nunca se incomodou. Praticamente eu sou o macumbeiro da família. Qualquer coisa que acontece, tudo é eu. Se acontece alguma coisa mandam me chamar, quando alguém está com um problema eu rezo, faço qualquer coisa. Eu vivi a umbanda para tudo. Na umbanda a gente canta para Olaxá. Foi a religião que eu consegui me encontrar desde criança.

Eu sou de Xangô Balu com Iansã. O orixá que fui feito, mas conheço pouco candomblé. Nome da filha que tem terreiro Mãe Sandra de Tereza Légua.

P – E o seu dia-a-dia atualmente?

E – Hoje eu moro só. Sou aposentado. Eu me acordo vou no Mercado e almoço lá mesmo no mercado central. Tem uma senhora lá que é mãe de santo que eu sempre como lá com ela. Em novembro eu fui internado, com pneumonia, passei 60 dias internado. Amanhece

o dia vou na padaria, tomo café, depois no mercado e almoço. A tarde vou ver minha irmã que vende tudo quanto é comida típica, tomo sorvete com meu irmão que vende e volto para casa. Quando tem algum ritual por aí eu vou, porque eu gosto. Às vezes, minhas filhas vêm me buscar, para participar.

P – E os exus e pombagiras?

E – Depende da pessoa que trabalha. Exu é um orixá da quarta categoria. Ele é do mundo místico. Ele abre o caminho. Se você trabalhar para o mal, o mal ele irá trazer. O Exu só faz as coisas quando você merece. Se ele fizer o mal para alguém é porque alguém está merecendo.

As pombagiras são brasileiras. São entidades brasileiras. São as rainhas. Umam foram mulheres, professoras. São exus mulheres. São as padilhas. A vestimenta depende muito da própria pessoa e de como elas vem. Maria Mulambo, por exemplo, usam amarelo e preto. Vai depender muito de como o pai de santo coloca.

ENTREVISTA 10

Entrevistado: Jomar Junior, estudante de comunicação e integrante do Terreiro de Candomblé do Jeje Hundême Yá Olokum Ejaredê (Casa de Axé Mãe dos Peixes Corados).

P – Como você iniciou na religião?

E – Desde os seis meses de idade eu sou iniciado no Tambor de Mina. A gravidez da minha mãe teve muitas complicações. Durante a minha fase de um a dois anos, tive muitas complicações com doenças que os médicos não sabiam o que eram. Sentia dores fortes de cabeça, cólicas inexplicáveis e uma febre, que a minha mãe sempre conta que só dava na minha cabeça. Aí começou o meu caminho na religião. Ela conheceu uma senhora do meu bairro que meio que me desenvolveu, me ajudou naquela fase de doença. Ela trabalha com caboclo, que foi o mestre que me curou de muitas coisas. Desde aí, começou a minha trajetória. Com 12 anos tive a minha iniciação no tambor de mina. Foi a primeira vez que eu incorporei um guia, um chefe. Estou na vida, já estou há seis anos recebendo caboclo José Raimundo e indo.

P – Durante a tua trajetória na religião tu lembra algum fato marcante?

E – Um fato não, vários. Como na saída da minha mãe. Ela foi iniciada no candomblé, quando ela saiu de dentro do quarto com a santa dela vestida, saindo no salão, aquilo foi emocionante para mim. Mesma coisa com a minha irmã que é de ‘omulu’, que é ekede. Quando eu vi ela saindo, um dos nossos fundamentos lá, nas horas que são permitidas, ela estava

dançando no salão, para o orixá dela. São coisas que marcaram a minha vida e me emocionam até hoje, estou até arrepiado. Sorriu.

P – E intolerância religiosa, você já chegou a sofrer com isso?

E – Sempre sofro. No Brasil, e principalmente em Macapá, como é uma cidade pequena as pessoas estranham coisas novas. O candomblé não é novo no mundo, mas vê pessoas se alto declarando, saindo na rua com seus fios de conto, para eles é novidade aqui em Macapá. Já tive uns três a quatro fatos, que eu não gosto de lembrar muito, mas conto para as pessoas. Um deles foi com uma professora que parou uma aula para dizer que o santo dela era melhor que o meu, porque o santo dela era branco e o meu era preto. Isso me choca até hoje. E tem outros casos também, quando eu estudava no ensino fundamental. Eu passei pela iniciação com 12 anos, tive que ficar de preceito, tive que andar com essas contas que são grandes, típicas do tambor de mina, e alguns alunos da escola começaram a praticar bullying comigo, me chamando me macumbeiro, galinha preta e dentre outras coisas, que ferem muito uma criança.

P – Atualmente, com as leis, tu levarias um caso desse adiante?

E – Eu levaria sim adiante. Esse da professora eu levei a direção, porque já sabia dos meus direitos. Eu estava em uma escola pública e até os meus colegas de classe se sentiram constrangidos com isso, de ela parar uma aula para falar aquilo para mim. Hoje eu já sei me defender dessas ‘opiniões’, como eles chamam. Porque durante uns três a quatro anos para cá, iniciei o processo de conhecer leis, como diz o pessoal que está na moda agora, se ‘empondeirar da religião’, e saber discutir de forma legal sobre a religião.

P – E na rua, hoje por exemplo, dia de oxalá, você vai à rua de branco, como as pessoas te olham? Tu te sentes incomodado?

E – Semana passada eu tive um evento para ir. Eu fui todo de branco, até o sapato era branco. Depois do evento eu e os irmãos de santo fomos ao centro, e os olhares foram muitos. Um irmão meu que estava vestido ‘normal’ disse que uma senhora passou por mim e se benzeu, isso no centro da cidade. Disse tipo: credo, o que isso? No meio da rua essas coisas. Ela ficou meio assustada. Mas, é isso mesmo, faz parte da nossa trajetória na religião.

P – Esse julgamento por parte da sociedade dificulta as pessoas da religião assumirem sua crença? Você teve dificuldade em assumir?

E – Tive. Porque a gente tem medo de sofrer com o preconceito. Todo mundo tem. Assim como alguns homossexuais tem medo de se assumir para a sociedade, por medo de sofrer com a homofobia, o povo da minha religião sofre o mesmo, porque tem repressão por parte da nossa família, tem repressão por parte da sociedade, por parte da escola, por parte de tudo. A gente se fecha um pouco. Eu com meus 14, 15 anos, me declarava católico, nunca ia na igreja.

Acho que fui umas três vezes na minha vida toda na igreja. Me declarava católico e se perguntassem eu ‘falava não sei, ‘não sei o que é isso’. ‘Macumba’. Eu era preconceituoso comigo mesmo, mas isso é um processo de construção. Hoje em dia eu nem ligo mais, ando mesmo com meu fio de conto, com o meu branco na sexta, e virou uma coisa normal, porque é normal.

P – Apesar de a gente viver em um país laico, percebemos a satanização das religiões afro, que antes era feita com a igreja católica, e agora com a evangélica. Como tu lidas com isso?

E – Bem, eu cito sempre: para o estado ser laico não é certo favorecer só uma ou duas religiões, para dar opiniões no congresso. O certo seria chamar todas as religiões e fazer uma bancada ‘interreligiosa’, para discutir as leis que são fundamentadas hoje em dia. Tive até uma discussão na minha faculdade com um pastor, que o estado é laico, mas não é antirreligioso. Pois se tinha que ter a bíblia, crucifixo no tribunal, eu poderia por meu Xangô lá dentro, um assentamento de Xangô lá dentro. Ele disse que isso não podia, sempre aquele tabu todo sobre a religião. Essas bancadas só representam eles mesmos, o benefício deles. O nosso, da sociedade em geral, é deixado de lado.

P – No teu dia a dia na tua casa de santo, vocês seguem um calendário?

E – Organizamos um calendário de um sábado ser candomblé e o outro tambor de mina e umbanda para desenvolver as pessoas que chegaram agora. Festas a gente tem um calendário específico para casa só funcionar no sábado, para as pessoas não terem compromissos e tudo mais. Sendo que tem outras coisas que temos que fazer o final de semana todo, temos que dormir na casa, são coisas complicadas, então nossa sacerdotisa prefere colocar as coisas para o fim de semana, fazer tudo o que ela tem de fazer para a nossa melhora no final de semana.

P – Existe uma dedicação?

E – A religião é super dedicação. Não é uma dedicação simples. É uma obrigação, pois tu vais dar uma coisa para o teu orixá, o teu guia. Ele vai retribuir. Pode não ser no tempo de como dizem aqueles cartazes, os três dias (brinca) mas futuramente ele vai te dar uma coisa melhor, tudo o que tu pedires para ele, então tu tens que ter essa devoção com ele, essa obrigação com ele.

P – Como ocorre a preparação para uma celebração?

E – Tanto para o candomblé, quanto para a mina, são três dias antes de preparação. Não beber, não fazer as outras coisas que a carne precisa, e no dia chegar cedo, tomar um banho, ter um descarrego, deitar na esteira e esperar a obrigação. Minha casa é de jeje. Muito segredo.

ENTREVISTA 11

Entrevistado: Alessandro Ricardo Brandão, Jornalista e integrante do Terreiro de Candomblé do Jeje Hundême Yá Olokum Ejaredê.

P – Conte-me um pouco da sua história nas religiões afro-brasileiras?

E – Comecei com a umbanda. Desde criança sou envolvido com a religião. A minha vó sempre frequentou, então desde de pequeno acompanhei algumas festas, como dia 27 de setembro, Dia Cosmo e Damião, onde celebra os eres, as crianças. Logo após isso, quando fiquei maior, adolescente, que eu não podia mais participar dessas festas, a minha família de deixou de ser umbandista, passamos alguns anos afastados. Agora, quando adentrei a faculdade, entrei com a ideia de conhecer novas religiões, estava com esse projeto na cabeça. Então comecei a adentrar as religiões, na igreja católica já sou crismado, participei também na igreja evangélica por alguns meses e depois voltei a conhecer a umbanda, fui conhecer de verdade, em 2013. Desde aí, tenho frequentado alguns trabalhos, algumas festas, mas foi agora em 2016 que eu adentrei com filho de santo rodante de umbanda, assim também como de candomblé.

P – Durante a sua vivencia na religião, você chegou a vivenciar algum fato de intolerância religiosa?

E – Sim, nas redes sociais aparece muito. Algumas pessoas xingando ou dizendo que a religião só serve para sacrificar animais, que a nossa religião não pratica o bem, que é do demônio. Algumas pessoas já comentaram isso nas minhas postagens. Por exemplo, agora um dia desses eu publiquei uma foto e atrás de mim tinha uma roupa de seu José Pelintra e a legenda era: “Quem me acompanha não dorme”. As pessoas começaram a comentar embaixo: “É Jesus Cristo!” “É Deus!”, falando sobre o Deus deles. E algumas pessoas que já me conhecem comentaram falando que era seu Zé Pelintra. Então, são esses casos de pessoas quererem impor os seus deuses para gente.

P – E na rua quando tem que vestir branco na sexta, as pessoas já te olharam estranho?

E – Sim, várias vezes. Inclusive na rua, indo para faculdade de noite, uma criança, que eu acho que não tinha sete anos, ia passando por uma rua pouco iluminada e falou: ‘olha um pai de santo passando ali’. Eu fingi que não era comigo e passei direto. Outra vez, de estar na rua, no dia do piquenique da Juventude de Terreiro. Estava chovendo muito nesse dia, e uma moça saiu do teatro e quando viu a gente sentado no chão ela disse: ‘meu Deus do céu!’ E saiu correndo. Ela foi embora na chuva, estava de vestido, toda bonita e maquiada. Mas, mesmo assim, ela preferiu ir para a chuva do que ficar lá próximo da gente.

P – Você acha que existe uma forma de combater esse preconceito?

E – Acho que com a informação, principalmente. Da mídia propor um debate mais amplo de conhecimento para as pessoas, mostrando documentário sobre alguns fundamentos que podem ser ditos dessas religiões, palestras, debates e até aplicação e a fiscalização da lei, que levem para escolas públicas e particulares, o ensino da cultura religiosa afro brasileira.

P – Como a sua família lida com a tua permanência na religião?

E – Logo no início foi difícil, eu sofri algumas represálias em casa. Eles diziam que saíram disso porque não gostavam, não era uma coisa boa, mas aos poucos fui deixando de contar algumas coisas, de onde eu ia. Tive que mentir, por exemplo falava que ia para faculdade fazer trabalho, mas na verdade ia para o terreiro. Eles foram se acostumando com meu abito de usar branco na sexta-feira, de usar os meus fios de conta, hoje já estão mais tranquilos.

P – Quando você adentrou a religião tu percebeste alguma diferença na tua vida?

E – Hoje eu tenho uma visão totalmente diferente de mundo. De olhar para uma pessoa e sentir a energia dela, para saber se ela que me fazer mal ou se ela está para fazer o bem. Tenho um certo grau de mediunidade, ainda pouco, mas sou um pouco sensitivo enquanto a isso. Mas o processo de desenvolvimento que vai levando num grau maior de lidar com as coisas, de poder ouvir mais a natureza, que são essas energias dos nossos caboclos, com contato com a terra, com as folhas, com o nosso desenvolvimento a gente vai ampliando mais esse conhecimento da natureza.

P – Qual o candomblé praticado na sua casa?

E – É o candomblé do jeje. Por enquanto ainda estou só na umbanda lá dentro, mas não é uma casa só de umbanda, cultuamos umbanda e mina, e pretendo fazer meu santo, ser filho de santo lá da casa.

P – E o Movimento de Juventude de Terreiro?

E – Hoje o movimento é independente. Não dependemos de uma casa ou entidade, apenas uma juventude que se uniu. Conversando com alguns colegas aí surgiu a ideia de um movimento de juventude de terreiro, para buscar os nossos direitos contra intolerância religiosa, mas também de saúde, educação e aplicação das leis, e principalmente o estatuto da igualdade racial. O movimento funciona para isso, para o debate e levar a nossa religião para fora, para mudar essa visão que a nossa religião tem hoje.

ANEXO A

LISTA DE TERMOS COMUNS NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Esta lista de termos tem como intuito de auxiliar o leitor menos familiarizado com expressões próprias das religiões afro-brasileiras, em especial do candomblé. De maneira geral, a maioria das palavras usadas já tiveram seu significado exposto no texto. As não citadas no trabalho, foram colocadas para título de informação. Os termos foram conceituados de acordo com Prandi (1991), com adaptação da autora (2018).

A

ABIÃ. Aspirante. Pré-iniciado. Nível mais baixo na hierarquia do terreiro.

ABORÉ. Sacerdote supremo, com prerrogativas sobre babalorixás e ialorixás. Desapareceu no Brasil no começo do século.

ADJUNTÓ. O mesmo que juntó. Segundo orixá que rege a pessoa. Em geral há uma correspondência mítica entre o orixá principal e o adjuntó. Por exemplo, quem é de Oxalá tende a ter uma Iemanjá como juntó. Mas não há regra fixa.

AÇOBÁ. Sacerdote da casa dos Eguns, os antepassados da casa.

AGIBONÃ, ou jibonã. O mesmo que mãe-criadeira. Pessoa do terreiro encarregada de zelar, cuidar e ensinar os iniciantes e iniciados quando estes estão recolhidos no roncó em períodos de obrigação.

ALABÊ. Ogã encarregado dos atabaques. Também pode tratar-se de pessoa capaz de tocar e cantar.

ANGOLA. Nação de candomblé de origem banto, mais próxima da umbanda em termos rituais. Seu linguajar vem de dialetos bantos. Cultua os mesmos orixás das nações de origem iorubana, mas os chama por outros nomes em sua língua ritual.

ARIAXÉ. É o ponto central do barracão onde estão enterrados símbolos materiais sacralizados e que representam as forças do orixá e as forças da casa.

ASSENTO. O mesmo que assentamento.

ASSENTAMENTO. É o altar particular do orixá da pessoa ou mesmo do orixá do grupo. Ele contém os otás, ou pedras, ou os ferros que representam o orixá, os quais são consagrados juntamente com a cabeça do iniciado na cerimônia da feitura. O assentamento contém também as insígnias principais do orixá, muitos dos seus símbolos, moedas, búzios etc.

AXÉ. Energia sagrada; força vital do orixá; força sagrada que emana da natureza; força que está em elementos da natureza que são sacrificados, como animais, plantas, sementes etc. Também significa origem ou raiz familiar; ascendência mítica; conhecimento iniciático; legitimidade; carisma; poder sacerdotal; poder.

AXÉS. No plural significa os tecidos e órgãos dos animais que contêm as forças sagradas e que são necessariamente oferecidos ao orixá. O sangue todo, as patas, a cabeça, os órgãos internos dos animais, a membrana que envolve os órgãos abdominais e as primeiras costelas cujo número varia de orixá para orixá.

AXOGUM. É o ogã sacrificador, o encarregado do sacrifício dos animais, “o dono da faca”.

B

BABALAÔ. É o sacerdote do deus Orunmil, que é a divindade do oráculo. Cabe a ele o jogo exclusivo do opelê-Ifá. O babalaô desapareceu do candomblé no Brasil desde 1940 aproximadamente; porém se mantém em Cuba, onde a estrutura do culto é diferente da estrutura no Brasil.

BABALORIXÁ. O mesmo que pai-de-santo. É o chefe do terreiro, o sacerdote supremo da casa.

BABÁ-QUEQUERÊ, ou pai-pequeno. O segundo na hierarquia do terreiro.

BABÁ-TEBEXÊ. Encarregado dos cânticos.

BARCO DE IAÔS. Conjunto de iniciados que são recolhidos, feitos e apresentados em público numa mesma época.

BOLAR NO SANTO. Forma preliminar e desordenada de transe que precede a iniciação.

BORI. Cerimônia através da qual se cultua a cabeça (ori); significa dar comida à cabeça. É um ebó à cabeça.

BOTAR O JOGO. O mesmo que jogar os búzios, ler o destino, ver a sorte, conhecer o orixá da pessoa. É prerrogativa exclusiva do pai ou da mãe-de-santo do terreiro.

C

CABOCLO. Entidade mítica cultuada nos candomblés de caboclo, de angola e também nos de ketu não ortodoxos. São entidades consideradas inferiores aos orixás. Podem ser espíritos desencarnados, ou encantados das florestas e dos matos do Brasil antigo. Há os caboclos “de pena” (índios) e os boiadeiros.

CASA-DE-SANTO. O mesmo que terreiro ou casa de candomblé.

CATIMBÓ. Culto de predominância basicamente indígena com traços e elementos de origem banto. Suas principais entidades são os denominados mestres que correspondem aos encantados do candomblé.

CONFIRMAÇÃO. Cerimônia através da qual o escolhido pelo orixá é entronizado no seu cargo sacerdotal.

CÔSSI. Pessoa ignorante nos assuntos do santo. Pessoa que não tem fundamento.

D

DAGÃ. Ebômi mulher que dança para Exu, no rito do padê que precede o toque para os demais orixás.

DECÁ. Obrigação de sete anos que marca a passagem do iaô para o status de ebômi que confere a senioridade sacerdotal aos iniciados rodantes. Também chamado oiê de ebômi ou cuia.

DESPACHO. Em geral oferendas que são depositadas em encruzilhadas, pedreiras, lagoas, matas, ou outros lugares de preferência dos orixás que estão sendo propiciados.

DIJINA. O mesmo que orucó. Nome religioso em língua ritual. Não é usado em todas as nações nem em todas as casas de uma mesma nação.

E

EBÓ. Sacrifício ritual, em geral sacrifício de limpeza, de descarrego, que serve para transferir a alimentos e a animais sacrificados certos males que estão no corpo da pessoa.

EBÔMI. Status de senioridade nos candomblés; pessoa que já passou pelo rito de obrigação dos sete anos.

EFÃ. Uma das nações de candomblé em que há predominância de traços de origem iorubana ou das nações de candomblé também conhecidas como jeje-nagô. A nação efã é originária do terreiro do Oloroquê em Salvador. Não confundir com fon, nome de um dos povos africanos que no Brasil vão dar origem aos candomblés jeje-marrim e jeje-mina.

EGUM. Egum é a parte do indivíduo que sobrevive à sua morte e que pode ser cultuada. O egum é despachado no axexê.

ENCANTARIA. Culto dos encantados de origem predominantemente indígena.

ENREDO DE SANTO. O mesmo que carrego-de-santo.

EPA BABÁ! Saudação a Oxalá.

EPARREI OIÁ ! Saudação a Iansã ou Oiá.

EQUÊ. Falso transe, transe fingido, transe de brincadeira.

EQUEDE. Sacerdotisa não rodante dos candomblés, cuja função é cuidar dos orixás em transe e de seus objetos de culto.

ERÊ. Entidades de características infantis que são uma espécie de intermediários entre o iniciado e o seu orixá.

ERÊ, ESTADO de. É o mesmo que estar em transe de erê.

ETUTU. Sacrifício ritual semelhante ao ebó. No entanto, o etutu é realizado durante uma sessão contínua de jogo de búzios, que vai determinando quais ingredientes devem compor o sacrifício e em que quantidade.

EUÓ. O mesmo que quizila.

F

FEITO. Pessoa iniciada no candomblé.

FEITURA. Iniciação ritual. Implica hoje recolhimento, raspagem e pintura da cabeça e apresentação do iniciado em festa pública, a chamada saída de iaô.

FILHO-DE-SANTO. Pessoa que passou pelos ritos de iniciação.

FUNDAMENTO. Conhecimento iniciático; legitimidade.

FUXICO. Característica particular e secreta de um determinado rito próprio a uma determinada casa, e a um determinado orixá, ou a um carregado-de-santo.

H

HELEDÁ. “Anjo da guarda”, o santo da pessoa, orixá pessoal.

I

IABASSÊ. Responsável pela cozinha. É a cozinheira do orixá.

IABÁ, ou iabá. Orixá feminino, rainha.

IALAXÉ. Mãe encarregada de zelar pelos axés da casa.

IALORIXÁ. Mãe-de-santo. Chefe do terreiro. Sacerdotisa suprema da casa.

IÁQUEQUERÊ, ou mãe-pequena. Segunda pessoa na hierarquia do terreiro.

IAÔ. Iniciado rodante que ainda não passou pela obrigação de sete anos.

IÁ-TEBEXÊ. Encarregada dos cânticos.

IBÁ. O mesmo que assentamento.

IBÁ-ORI. Assentamento para o culto da cabeça (ori).

IBÁ-ORIXÁ. O mesmo que assentamento ou assento do orixá.

INICIADO. O mesmo que feito.

IPETÉ. É nome de uma comida predileta de Oxum e também da sua festa anual.

J

JEJE. Candomblé em que predominam traços e elementos das religiões dos povos ewe e fon.

JEJE-MARRIM. Candomblé de predominância jeje da região da Bahia.

JEJE-NAGÔ. O mesmo que candomblé de predominância iorubana.

JUNTÓ. Segundo santo da pessoa.

M

MATANÇA. Sacrifício ritual de animais.

MARMOTAGEM. Ato de cometer erros iniciáticos (por ignorância ou mesmo intencionalmente) de que os pais-de-santo e mesmo os filhos-de-santo podem ser acusados.

MARMOTEIRA(o). Mãe ou pai-de-santo que cometeu ou comete marmotagem.

MINA-JEJE, ou mina-maranhense. Candomblé com predominância de culto aos voduns ao invés de culto aos orixás.

N

NAGÔ. Uma das designações para os povos iorubanos.

NAGÔ-IJEXÁ GAÚCHO. Nação de candomblé que veio a se constituir no Rio Grande do Sul, provavelmente a partir da Guerra do Paraguai.

NAGÔ-PERNAMBUCANO. Nação de candomblé de predominância iorubana constituída na região de Recife e Olinda principalmente. É uma das nações dos xangôs do Nordeste, que se formaram nos estados acima da Bahia.

O

OBI. Fruto também denominado noz-de-kola, de origem africana, fundamental no culto dos candomblés. O obi é usado como fonte de axé e também como instrumento oracular. Usa-se o fruto climatizado no Brasil, de duas faces, e o importado da África, de quatro faces.

OBRIGAÇÃO. Ritos iniciáticos que implicam recolhimento, sacrifícios de animais e de outros alimentos, além de práticas de purificação. É através das sucessivas obrigações que a carreira sacerdotal está organizada no candomblé.

ODU. Definição da origem, destino e explicação dos fatos da vida do consulente, e das formas propiciatórias de reparação, desvendadas através da prática oracular.

OGÃ. Cargo masculino de iniciados não rodantes.

OIÊ. Cargo sacerdotal.

OLODUMARE. Deus supremo, distante e praticamente esquecido. Não recebe culto particular.

OLORUM. O mesmo que Olodumare e designação pela qual o deus supremo é mais referido no Brasil.

OLUBAJÉ. Festa anual de Obaluaiê, na qual é costume cultuar-se também Oxumarê e Nanã que seriam entidades divinas de uma mesma família procedente das regiões do antigo Daomé.

OLUÔ. Cargo sacerdotal de “olhador”, o que joga búzios. Em geral, é o próprio pai ou mãe-de-santo.

OMOLOCÔ. Rito de umbanda com traços de candomblé angola. Também denominado “umbanda traçada”.

OPELÊ-IFÁ. Instrumento oracular do babalaô. Espécie de rosrio feito com oito metades de frutos do dendê, que, jogado ao acaso, dá configurações em número de 16 e que em dois lances fornece 256 configurações chamadas odus.

ORÁCULO. Meio ritual para se descobrir a origem mítica da pessoa, seu destino, seus problemas e os sacrifícios propiciatórios necessários à solução dos problemas da vida. No candomblé, há o oráculo exercido pelo babalaô (desaparecido no Brasil) e o jogo de búzios que é prerrogativa do pai ou da mãe-de-santo.

ORAIÊ Ô OXUN! Saudação a Oxum.

ORI. Cabeça, parte interior da cabeça, personalidade, emoções internas, tudo aquilo que está dentro do cérebro. O ori é cultuado através do bori.

ORIQUI. Reza que faz referência à ancestralidade do orixá.

ORÔ. Sacrifício ritual. Também se denomina orô a cerimônia de iniciação propriamente dita do fiel no dia em que se executam as matanças rituais após a raspagem da cabeça do iniciante.

OROBÔ. Fruto africano preferencial de Xangô. Também usado como instrumento oracular.

ORUCÓ, ou oruncó. O mesmo que dijina.

ORUNMILÁ. Deus do oráculo. Ver oráculo.

OSSÉ. Rito semanal de limpeza e arranjo dos assentamentos do santo que deve ser executado pelo filho daquele orixá.

OTÁ (ou itá). Pedra que simboliza os orixás.

P

PEGIGÃ. Ogã encarregado de zelar pelos assentos do orixá.

PANO-DE-COSTA. Peça do vestuário feminino no candomblé.

POVO-DE-SANTO. Conjunto de todos os adeptos do candomblé ou da religião dos orixás.

PRECEITO. Regras rituais.

Q

QUARTO-DE-SANTO. Quarto, pequena casa isolada, capela ou qualquer ambiente fechado em que estão colocados os assentamentos dos orixás.

QUETO, ou ketu. Nação de candomblé de predominância iorubana e que se constituiu nas casas mais conhecidas da Bahia.

QUICONGO. Língua do tronco banto ensinada atualmente ao povo-de-santo angola pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia.

QUIZILA. O mesmo que euó. Tabu do orixá. Conjunto de proibições de alimentos, cores, lugares etc

R

RASPADO. O mesmo que iniciado no candomblé.

RASPAR. O mesmo que iniciar uma pessoa no candomblé.

RODA-DE-SANTO. Roda formada pelos filhos-de-santo da casa durante o toque, segundo uma ordem hierárquica de senioridade.

RODANTE. Pessoa dotada da faculdade de entrar em transe.

RODAR-NO-SANTO. O mesmo que entrar em transe de orixá.

RONCÓ. Clausura. Espaço reservado ao recolhimento dos iniciados em período de obrigação.

RUM. Dança solo do orixá de que participam apenas sacerdotes ebômis confirmados. Na saída de iaô, a quarta apresentação do orixá no barracão é chamada saída do rum, quando ele já está totalmente paramentado para dançar.

S

SAÍDA-DE-SANTO. Cerimônia ritual pública que se dá geralmente no vigésimo-primeiro dia do período de iniciação. Na saída-de-santo ou saída-de-iaô, o iaô recém-iniciado é apresentado em transe ao público através de quatro saídas: a saída em homenagem a Oxalá, a saída em homenagem à nação, a saída em que o orixá dá em público o seu nome e a quarta saída, na qual o orixá faz a sua dança solo, ver rum.

SASSANHA. Cerimônia de sacralização das folhas, relacionada diretamente com o culto do orixá Ossaim, o dono da vegetação.

SUSPENSÃO. Ato público pelo qual o orixá mostra que escolheu uma pessoa para um cargo sacerdotal. Em geral essa pessoa é, ou suspensa fisicamente pelo orixá, ou suspensa numa cadeira por diferentes sacerdotes ou orixás em transe.

SUSPENSO. Pessoa que foi escolhida através da suspensão.

T

TOQUE. O mesmo que cerimônia ritual pública dos candomblés. Caracteriza-se por dança ritual, canto e transe.

V

VIRADO-NO-SANTO. Pessoa em transe do orixá.

VIRAR-NO-SANTO. Entrar em transe do orixá.

VUMBE. Falecido. Morto. Usa-se geralmente na expressão “tirar a mão de vumbe”, ou seja tirar da cabeça a mão do pai-de-santo falecido.

VUME. O mesmo que vumbe.

X

XAMBÁ. Antiga nação de candomblé, hoje praticamente extinta, que teria se formado no estado de Alagoas até os anos 20, de origem predominantemente iorubana. Sua quase extinção se deve a forte perseguição policial que os candomblés ou xangôs pernambucanos sofreram nos anos 20. Algumas casas migraram para o Recife, onde vieram a se refundir com nações locais, formando a nação atualmente denominada nagô-pernambucano.

XANGÔ. Nome pelo qual o candomblé é conhecido nos estados do Nordeste Oriental acima da Bahia, provavelmente pelo fato da divindade Xangô ter nestes candomblés importância central.

XIRÊ. Cerimônia pública do candomblé em que a roda-de-santo canta e dança, louvando todos os orixás, começando com Ogum, depois de uma oferenda preliminar a Exu, e terminando com Oxalá.

Z

ZELADOR. O mesmo que pai-de-santo.