

TEM TERREIRO NA FLORESTA: (RE)CONEXÕES ENTRE AMAZÔNIAS E ÁFRICAS POR MEIO DO YLÊ ASÉ OBA AMACÚ¹

THERE IS A “TERREIRO” IN THE FOREST: (RE)CONNECTIONS BETWEEN THE AMAZONS AND AFRICAS THROUGH YLÊ ASÉ OBA AMACÚ

Antônio Lago da Silva Júnior²

Adan Renê Pereira da Silva ³

Resumo: Em meio ao genocídio perpetrado contra a população negra oriunda de Áfricas, a diáspora trouxe ao Brasil, em suas mais variadas e recônditas regiões, sofrimentos e resistências de povos escravizados pelo sistema colonial. O texto aqui esboçado objetivou refletir acerca das ligações entre Áfricas e Amazônias por intermédio da religião, via metodologia autoenográfica – ao unir biografia e etnografia clássica –, obtida mediante vivência na festa dos *erês* e *ibejis* realizada no terreiro *Ylê Asé Oba Amacú* em outubro de 2024, na cidade de Manaus, capital do Amazonas, compreendendo-se as ligações entre o particular e o geral. O referencial teórico adotado é o da decolonialidade e da produção de autoras e autores afrocentrados, fortalecendo a luta antirracista. O resultado evidencia a importância de visibilizar os saberes ancestrais conservados na região, mostrando, com foco na experiência do sagrado, aspectos pedagógicos trazidos pela festa acompanhada, tal qual evidencia a celebração em louvor a *erês* e *ibejis*, a importância de babalorixás e ialorixás que conduzem a ritualística e a relação com a ancestralidade nos terreiros. Como conclusão, entende-se também serem imprescindíveis mais estudos que viabilizem a discussão em torno da presença negra nas Amazônias, de modo a combater racismos – incluindo o religioso e o epistêmico, constituintes do racismo estrutural – e a ideia falaciosa de uma inexpressiva presença africana na região. Neste diapasão, como sugestões, fica a contatação das necessidades de mais pesquisas neste eixo, para combater os citados racismos assentes na região amazônica e no Brasil, por meio da construção de conhecimentos e saberes voltados para os sujeitos sociais que vivenciam a religião, sejam praticantes e/ou sacerdotes.

¹ Este trabalho é fruto de resultados parciais obtidos em pesquisa do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) realizado no âmbito da Universidade Federal do Amazonas (UFAM, 2024-2025). Os autores agradecem a Universidade pelo fornecimento mensal de bolsa em pecúnia, fundamentais para a realização dos estudos.

² Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Acadêmico de Pedagogia. E-mail: lago.junior@ufam.edu.br. ORCID: 0009-0009-5406-9410.

³ Pós-doutorando em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas (PPGS/UFAM). Professor do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/UFAM) e da Faculdade de Educação (FACED/UFAM). Doutor em Educação (PPGE/UFAM). E-mail: adansilva.1@hotmail.com. ORCID: 0000-0003-2668-5944.

Palavras-chave: Presença Negra na Amazônia; Pedagogias de Terreiro; Áfricas; Amazônias.

Abstract: Amidst the genocide perpetrated against the black population originating from Africa, the diaspora brought to Brazil, in its most varied and remote regions, the suffering and resistance of peoples enslaved by the colonial system. The text outlined here aims to reflect on the connections between Africa and the Amazon through religion, via an autoenographic methodology – by combining biography and classical ethnography –, obtained through experience at the festival of the *erês* and *ibejis* held at the *Ylê Asé Oba Amacú* temple in October 2024, in the city of Manaus, capital of Amazonas, understanding the connections between the particular and the general. The theoretical framework adopted is that of decoloniality and the production of Afrocentric authors, strengthening the anti-racist struggle. The results highlight the importance of making the ancestral knowledge preserved in the region visible, focusing on the experience of the sacred, showing pedagogical aspects brought by the accompanied festival, such as the celebration in praise of *erês* and *ibejis*, the importance of *babalorixás* and *ialorixás* who lead the rituals and the relationship with ancestry in the *terreiros*. In conclusion, it is also understood that more studies are essential to enable the discussion around the black presence in the Amazon, in order to combat racism – including religious and epistemic racism, constituents of structural racism – and the fallacious idea of an insignificant African presence in the region. In this vein, as suggestions, we can identify the need for more research in this area, in order to combat the aforementioned racisms based in the Amazon region and in Brazil, through the construction of knowledge and wisdom aimed at social subjects who experience the religion, whether practitioners and/or priests.

Keywords: Black Presence in the Amazon; Terreiro Pedagogies; Africas; Amazons.

Introdução

A presença negra na Amazônia, fruto do inesgotável período colonial, tornou-se campo de estudos propício para pesquisadores/as persistentes em enfatizar que o silêncio acerca do tema é resultado do racismo estrutural que infectou desde as raízes a sociedade brasileira e amazônica (Sampaio, 2011; Braga, 2002; Nakanome; Silva, 2019; Lima Júnior, 2022). Quando se atrela ao debate a questão religiosa, o quadro se agrava, tendo em vista que o racismo religioso adentra a cena, acrescentando ao clássico conceito de “intolerância religiosa” a dimensão do preconceito racial, fazendo que as religiões de matrizes africanas e seus/suas devotos/as sofram agressões dos mais variados tipos (Nogueira, 2021).

Em contexto amazônico, os terreiros são vistos com “estranhamento”: quer-se a todo custo expurgar o “despacho”, a “macumba”. Somente em 2021, o Amazonas contabilizou 29 casos de racismo religioso (Levy, 2022). Isto equivale ao registro, a cada doze dias, de um crime de racismo religioso.

Diante do cenário, a questão norteadora do estudo foi: o que podemos aprender com uma festa de terreiro amazônico? Assim, objetivou-se refletir acerca das ligações

entre Áfricas e Amazônias, o que foi obtido mediante vivência na festa dos *erês* e *ibejis* realizada no terreiro *Ylê Asé Oba Amacú* (“a casa do Rei que enfrentou a morte”) em outubro de 2024. A metodologia utilizada foi a autoetnografia, ligada aos estudos pós-coloniais. De modo geral, os estudos pós-coloniais fortalecem-se após a década de 1970 e emergem enquanto estratégias de resistência ao eurocentrismo a partir do ponto de vista dos povos que foram dominados na fase de colonização ao redor do mundo. Frisa-se a análise da reação dos colonizados contra os colonizadores, suas estratégias por meio das narrativas dos primeiros em países como o Brasil, com destaque para a produção de indígenas e negros (Mata, 2014).

Não obstante, a ideia de “pós-colonial” não está isenta de críticas. Talvez a principal delas seja a de que o colonialismo não se encerrou, transmutou-se em colonialidade do ser, do saber, do existir. Como explica Maldonado-Torres (2024, p. 28), grupos subalternizados tendem a entender a colonização e a descolonização “não como um passado que existe como um traço, mas sim como um presente vivo”. Ou seja, neste texto, a ligação tecida entre Áfricas e Amazônias por meio de um evento religioso será analisado sob as lentes dos referenciais teóricos decoloniais e da produção de autores e autoras afrocentrados, fortalecendo a luta antirracista.

Neste viés, o apelo à autoetnografia vem do aprofundamento do ponto de vista das populações subalternizadas (Maia; Batista, 2020), das quais os autores deste artigo são parte. Para Paiva (2019), trata-se de um modelo interpretativista e qualitativo de produção de conhecimento, construído em saberes subjetiva e socialmente elencados, reconhecendo a realidade interligada ao sujeito que pesquisa. Por isso, muitas vezes, tende-se a ver a autoetnografia como uma espécie de “subjetivismo”, o que *seria* uma limitação do método. No entanto, esta visão não sobrevive a uma avaliação mais densa. Ao unir o clássico método etnográfico com a observação participante, tem-se não “subjetivismo”, tem-se a autorreflexão. Neste diapasão, para Maia e Batista (2020), a citada autorreflexão é um elemento fundante no estudo de grupos sociais em que aquele/a que pesquisa faz parte de seu próprio objeto e universo de pesquisa.

Seguindo Maia e Batista (2020), Diversi e Moreira (2021) explicam que a autoetnografia procura por uma forma de ser e escrever que critica, sem maiores rodeios, as estruturas de poder que moldam e conservam os sistemas de opressão. Versiani (2005) alude que, em uma perspectiva mais tradicional de construção de etnografias, as anotações pessoais produzidas durante a fase da pesquisa de campo, bem como as narrativas colhidas de seus/suas interlocutores/as são excluídas da escrita etnográfica final, obedecendo aos critérios de elaboração do texto científico, devendo ser construída por um narrador objetivo e distanciado de seu “objeto”.

Ora, este tipo de construção epistemológica em uma perspectiva etnográfica clássica não nos interessa. Entendemo-nos como sujeitos subalternizados, que emprestam sua escrita para que pessoas igualmente subalternizadas possam e(s)coar seus saberes com legitimidade, não nos interessando em nada atuar em uma “chave” positivista de pesquisa, com suposto “afastamento” do “objeto” (neutralidade).

Ao revés, interessa-nos um saber partilhado, construído dentro de sistemas culturais dos quais a ciência se aproxima para entender, não para impor “verdades”.

Apenas para recapitular e frisar ao/à leitor/a: nosso referencial teórico não parte dos estudos pós-coloniais, a autoetnografia, sim. Até porque igualmente não nos parecem pertinentes as críticas gerais à autoetnografia, posto que comumente estabelecidas em uma visão estreita de ciência, tal qual a viseira de um cavalo, bloqueando este tipo de saber de se aproximar de outros igualmente importantes, como as artes, a literatura e os saberes não-branco-eurocentrados. Quem estabeleceu a ciência que nasce na Europa como a única digna de validação?

Independentemente da resposta, não coadunamos com esta visão colonizada, racista e do “capitalismo supremacista branco”, como diria bell hooks (2021). Inclusive, daí nossa concordância com a necessidade de releituras tanto da produção etnográfica quanto da prática etnográfica, trazidas por meio da reflexão e experimentos de novas escritas de si, do outro e das culturas, produzindo diálogos intermináveis e tensos entre subjetividades distintas e escritas que não são exteriores ao sujeito (Versiani, 2005).

Por meio da vivência no terreiro citado, participou-se de uma das festas de maior engajamento popular do espaço, a festa dos *erês* e *ibejis*, cujos maiores detalhes serão apresentados na discussão dos resultados. Não é necessário ter uma visão “essencialista” ou “purista” para entender que a religião é um elo das duas regiões continentais, entre sincretismos resistentes e inovações a partir de outros espaços geográficos e afetivos ressignificados por meio das diásporas e arrastos desde Áfricas, como no caso da Pan-Amazônia. A popularidade da festa deve-se ao seu público-alvo, as crianças, que recebem presentes, guloseimas e podem alimentar-se em um ambiente acolhedor tanto para elas, quanto para suas famílias e/ou demais acompanhantes.

O que (se) reflete (n) o abebé? Da travessia por salgadas águas ao banho nas cachoeiras de Mamã Oxum

A travessia pelas águas foi tão ou mais “salgada” quanto a escravidão que esperava a população negra em terras brasileiras. Calunga, banzo, separações intrafamiliares marcariam os reflexos da chegada neste lado da existência. Colonialismo, violências diversas formariam famigerados ataques à existência de homens e mulheres obrigados/as a experimentar um modo de vida completamente diferente das relações comunitárias de onde provinham. Contudo, para longe de conformismo, emergia a resistência: mocambos, quilombos, sincretismos criativos davam a tônica de um projeto societário outro. Era possível existir para longe das amarras da subserviência (Ferretti, 2013).

Como explica Ferretti (2013), formas de reinventar a existência, como no caso dos sincretismos afro-brasileiros, em consequência da influência recíproca entre

culturas, foi também um meio de “adaptação” do negro à sociedade colonial e católica dominante, ajudando-o a viver e dando-lhe forças para suportar e vencer as dificuldades da existência de enfrentar problemas práticos, sem se preocupar com coerências lógicas no âmbito sincrético. Acompanhamos Ferretti (2013) também na ideia de que as festas religiosas repercutem um núcleo comum de compartilhamentos, que se pode chamar de identidade, bem como que o sincretismo não descaracteriza a tradicionalidade das religiões de matrizes africanas, pois, além de serem dinâmicas, as culturas, inclusive as religiosas, fazem-se com base nos elementos constitutivos preexistentes, conforme o contexto histórico. Se assim não o fosse, como explica o autor, teríamos o caso de suicídio cultural, posto não ser possível “congelar” qualquer cultura.

Ao chegarem ao norte brasileiro, adentrando a região pelo Grão-Pará, escravizados e escravizadas devem ter se lembrado de Oxum-Oxobô. Bebendo das águas doces dos beiradões e rincões, rememorar a cidade de Oxobô, sudoeste da Nigéria, pode ter ressignificado a alegria de matar a sede, de pescar peixes para alimentação, de reviver o verde da floresta e fazer dos frutos, oferendas. Sob a bênção das *Yabás*, em especial Mamãe Oxum, a fauna e a flora que marcaram a acolhida em mocambos e quilombos fizeram das Amazônias refúgios, anestésias para o sofrimento e reinvenção dos horrores da escravidão. *Ora Yé Yé Ô!* Sob cachoeiras, rodeados pelo verde, homens e mulheres talvez vissem nos reflexos aquáticos o mesmo reflexo do *abebé* da Senhora das Águas Doces: o que havia lá?

Talvez o *abebé* nos responda com nossa própria imagem refletida. Diante da disputa narrativa sobre a díade presença-ausência na região, o que nossa imagem espelhada nos apresenta? Somos parte da luta antirracista ou parturientes de ideias conservadoras, racistas, que idealizam *uma* Amazônia fossilizada em ambientes naturais (vazios demográficos) e/ou *habitat* de indígenas romantizados (no estilo “bom selvagem” de Rousseau) (Nakanome; Silva, 2021).

O Amazonas abriga uma das casas de santo mais antigas do Brasil, o *Ilê Axé* (Casa de Força) *Arawé* (nome verdadeiro de Obaluaê) *Ajinsun* (“dorme e acorda” seria uma tradução adequada, fazendo menção ao fato de o orixá ter vencido a morte), mais conhecido como terreiro do Seringal Mirim. Em 2025 a casa completa 117 anos, ou seja, um local de culto centenário encravado na região amazônica, patrimônio histórico e cultural do país (Lima Júnior; Silva, 2022). Nome adequadamente sugestivo, tendo em vista que viver em um país estruturalmente racista como o Brasil, marcado pelas desigualdades sociais e que permanece como um local perigosíssimo para populações minorizadas, é buscar ser como Obaluaê - vencer a morte todo dia, da física à simbólica. A insistência na religião vem de uma dupla percepção: enquanto para os colonizadores ela precisava ser demonizada para facilitar o processo de dominação das populações escravizadas, para africanos e africanas a percepção da religião estava na direção contrária: o caminho de autocura, de regeneração, de manutenção da esperança no cativo. Explica Clóvis Moura (2019, p. 72):

[...] As religiões africanas, ao serem transplantadas compulsoriamente para o Brasil, faziam parte de padrões culturais daquelas etnias que foram transportadas em populações escravas. Essas religiões assim transportadas eram, por inúmeros mecanismos estabelecidos pelo aparelho de dominação ideológica colonial, consideradas oriundas de populações “bárbaras” que, por isso mesmo, foram escravizadas. A religião dominante, do escravizador, no caso concreto que estamos analisando, o catolicismo, fazia parte desse mecanismo de dominação não apenas em nível ideológico, mas também em nível de participação estrutural no processo de escravização dessas populações.

Assim, um dos aspectos de resistência, para continuar mantendo a fé, foi o sincretismo. Para Ferreti (2013), o sincretismo é um mecanismo de resignificação possível da religião do opressor. Ao invés de entender o sincretismo como vitória do catolicismo, Ferreti (2013) propõe que, em verdade, o catolicismo é que se africanizou, o que nós, na região amazônica, entendemos que também aconteceu em relação à catequização do indígena: é o catolicismo que se indigeniza. Nas relações entre identidade, religião, estrutura e sincretismo, o autor salienta que membros de religiões não católicas usaram o sincretismo como fator de preservação da identidade étnica, do grupo, mesmo que se encontrassem hibridizadas com outras tradições, uma vez que predominaram as religiões subalternizadas, subvertendo a ótica judaico-cristã. Cosmologias afro-indígenas de mundo podem ser vistas como fatores de resistência cultural e de preservação das citadas cosmologias. Mais à frente, com Márcio Goldman (2014; 2017; 2021) teremos outras formas de encarar a relação afro-indígena.

Para Jacob Olupona (2023), em muitos aspectos, as religiões que migraram junto a Áfricas diaspóricas funcionam como microssociedades intercaladas com, ainda que distintas, as sociedades que as abrigaram. Elas estão em diálogo constante com o grupo social maior, mesmo que tenham as próprias relações de reciprocidade, distribuição de dons e intercâmbio. Trata-se de economias paralelas e autossuficientes, geradoras de capitais próprios, sejam eles econômicos, sociais, simbólicos, culturais e religiosos. Em diversos casos, tal economia paralela constitui-se em torno de serviços, especialmente na cura de múltiplos tipos de aflição, física e espiritual. Tal qual em grande parte da África Ocidental, a adoção de práticas religiosas afrodiaspóricas é muitas vezes provocada pelo surgimento de doenças misteriosas, que vão de sonhos perturbadores a graves distúrbios e doenças nervosas, vistas como sintomas de um dano causado por entidades espirituais.

Em certo sentido, na leitura de Olupona (2023), isso marca o momento em que alguém se torna membro desta economia paralela, separada por uma pequenina distância da sociedade principal, na qual a ancestralidade não existe e não causa aflições imateriais. Como na África, os sacerdotes e sacerdotisas dos cultos são às vezes mais eficazes na cura de doenças – particularmente no tocante a problemas mentais – do que os médicos formados no Ocidente. Os oficiantes do vodu haitiano, por exemplo, entendem que as enfermidades físicas, emocionais e mentais às vezes

resultam de um desequilíbrio na relação entre indivíduos e ancestralizados. Portanto, tais curandeiros visam restabelecer as relações corretas entre enfermo e divino.

Não se trata, como poderia alguém desavisado entender, de uma procura essencialista por continuidade histórica entre Áfricas e Amazônias e sim, consoante Capone (2018, p. 347), como estas religiosidades estão em constante negociação: “a análise dos mecanismos que permitiram a construção de um modelo de tradição africana, bem como dos discursos que o sustentam, revela-se, pois, indispensável a uma real compreensão das mudanças em curso no campo religioso afro-atlântico”, ou seja, ao se refletir autoetnograficamente, como se faz neste artigo, as relações que podem ser estabelecidas entre as duas gigantescas regiões, como elas se interligam, entre real, simbólico e imaginário, nos saberes-fazeres de seus actantes, em interpretações processuais, dentro de diversos tempos-espacos.

Sérgio Ivan Gil Braga (2002) destaca a expressiva participação banto entre os que chegaram na Amazônia com o trágico destino da escravidão. Yeda Pessoa de Castro (2023), nesta mesma direção, registra a presença, na segunda metade do século XX, do lexema banto *milonga*, remédio, talismã, em uma história contada por uma indígena em língua geral no Alto Amazonas. Entre estes povos, havia a crença de que os ancestrais podiam afetar o destino dos vivos, assim, produzir esculturas dos antepassados era sobremodo importante. Os escultores produziam esculturas de pessoas influentes após a ancestralização.

O povo Kongo, de Angola e da República Democrática do Congo modernas, criava retratos de antepassados que eram chamados de *tumba* (termo que até hoje é utilizado em língua portuguesa no Brasil como local de “descanso” após a morte). Em imagens humanas de madeira que poderiam expressar tristeza e simbolizar uma pessoa que olhava para dentro, para o papel como espírito, o povo Kuba, no auge do seu reino, produzia as *ndop*, esculturas estilizadas de líderes ainda vivos, que eram mantidas nas casas de mulheres grávidas até depois do parto. Quando um governante morria, o povo Kuba acreditava que o seu espírito continuava a residir na *ndop*, futuros governantes tinham de exibir o símbolo em cerimônias oficiais para que o líder ancestral pudesse garantir o sucesso dos vivos (Fourshey; Gonzales; Saidi, 2019).

Figura 1. Fotografia dos *ibejis* Cosme e Damião. A importância da imagem, iluminada de baixo para cima, como elemento de ancestralidade. Destaque para a ligação direta com o chão, recebendo a energia da terra.



Créditos: a autoria.

Toyn Falola (2020) é outro pesquisador que destaca a religião tradicional africana como elemento de resistência. Ainda que reconheça o aspecto nefasto da colonização cristã e islâmica, Falola (2020) pontua que os métodos de consulta divinatórios, a crença na feitiçaria e nos encantamentos permanecem fortes como sempre. A sobrevivência da medicina africana não é objeto de dúvida. Os videntes estão em todas as partes, criativamente adaptados à vida urbana e às necessidades das ocupações modernas. A continuidade de múltiplas práticas nativas significa que é possível encontrar comunidades no continente africano que seguem se baseando parcialmente em crenças e práticas sagradas mais antigas:

Certamente, a visão de mundo e a orientação mental ainda são influenciadas pelas religiões mais antigas em questões relacionadas ao sentido da vida, às origens e à morte, e em muitas ideias sobre o universo. São raros os lugares onde as pessoas não acreditam no conceito do “mau olhado”, na expectativa de perigo associada a algumas pessoas, eventos ou símbolos malignos. Festas comunitárias são bastante comuns, como a festividade do inhame, as cerimônias de máscaras e uma diversidade de celebrações anuais de deuses antigos, como Ogum entre os Yoruba. A crença nos espíritos permanece vigorosa. Nos lugares que realizam rituais, práticas estabelecidas de sacrifício, orações, celebrações comunitárias e outros aspectos religiosos ainda são preservados. Acredita-se que as forças sobrenaturais estão em toda parte. Em alguns lugares as crenças em muitos

deuses podem ter diminuído, mas seus símbolos persistem, assim como a invocação de seus nomes em momentos de perigo. [...] Os oficiantes e mediadores religiosos, como xamãs, herboristas e sacerdotes, continuam investidos do poder de transmitir as orações aos deuses, de usar códigos e símbolos para curar doenças, e de manipular objetos sagrados em situações específicas (Falola, 2020, p. 312).

Pesquisas historiográficas recentes apontam para tradições religiosas africanas em terras amazônicas de natureza centenária. Tenório (2023), ao dialogar com os cânones do tema no Amazonas, aponta para um recuo histórico maior do que se tinha em voga. Nas fontes da hemeroteca digital, o pesquisador descobriu dados de 1914 no Jornal do Comércio, com o epíteto genérico “batuques”: cultos de matrizes negras sob controle policial e ligado às zonas periféricas do período comentado. Vistas como supersticiosas, jornais locais vislumbravam com repúdio as práticas ligadas às religiosidades africanas desde pelo menos 1912. Elas estavam espalhadas por todo o Amazonas e atribuíam aos africanos e seus descendentes os problemas das “bizarrias curiosas e incuráveis da gota de sangue africano”. Por sua vez, Lima Júnior (2023) traz-nos o protagonismo de Joana Galante, ialorixá que festejou santos, boi-bumbá e o pássaro, mesclando casa e terreiro, tornando-se referência de mãe de santo em termos de acolhimento, fé e devoção.

Acerca da ideia de inexpressiva presença negra na Amazônia e, em especial, no Amazonas, Abdias Nascimento (2016) é pontual ao afirmar ser praticamente impossível estimar o número de escravizados no Brasil. Não somente por problemas de cunho estatístico e sim devido a atos como o de Rui Barbosa, ao ordenar que todos os documentos históricos e arquivos relacionados ao comércio de escravizados fossem incinerados. Restando apenas o terreno da estimativa, os números parecem abaixo do que seria razoável, dando 4 milhões de africanos importados e distribuídos conforme as seguintes proporções: 38% para o porto do Rio de Janeiro, 25% para o estado do Bahia, 13% para Pernambuco, 12% para São Paulo, 7% para o Maranhão e 5% para o estado do Pará. Se juntarmos Maranhão e Pará, teremos um empate com São Paulo, o que vai nos conduzindo a questionamentos sólidos acerca da “consolidada” teoria de uma Amazônia não negra. Sobre a importância do candomblé, Nascimento (2016, p. 125-126) percebe que, mesmo sendo a única religião que teve seu nome inscrito nos registros policiais brasileiros por racismo religioso, não foi contida:

Candomblé é o nome que recebeu a religião dos povos iorubás, trazida da Nigéria para o Brasil. Porém o candomblé inclui variações de outros grupos culturais vindos da África, tais como os ewe (gêges) do Benin, Angola-Congo e outros ramos bantos. Culto dos orixás, o candomblé resistiu e conservou intacto seu corpo de doutrina, sua cosmogonia e teogonia, o testemunho dos seus mitos vivos e presentes. Na concepção do meu colega Olabiyi Babalola Yai, da Universidade de Ifé, o candomblé, cuja mensagem no Brasil é essencialmente a mesma, como na África, significa: “Uma religião na qual nem o inferno nem o diabo têm lugar e que não aflige a vida do homem com um pecado original do qual se deve purificar, mas que convida o homem a sobrepujar suas imperfeições graças ao seu esforço, aos esforços da comunidade e aos orixás”. Constituindo a fonte e a principal

trincheira da resistência cultural do africano, bem como o ventre gerador da arte afro-brasileira, o candomblé teve de procurar refúgio em lugares ocultos, de difícil acesso, a fim de suavizar sua longa história de sofrimentos às mãos da polícia. Seus terreiros (templos) localizados no interior das matas ou disfarçados nas encostas de morros distantes, nas frequentes invasões da polícia viam confiscados esculturas rituais, objetos de culto, vestimentas litúrgicas, assim como eram encarcerados sacerdotes, sacerdotisas e praticantes do culto [...].

Pode-se perceber, com este apanhado pertinente de Abdias Nascimento (2016), que a ética das religiões de matrizes africanas, da qual o candomblé faz parte, conclamam ao culto do sagrado ancestral e a uma dupla noção identitária: de lugar e de pertencimento.

Lugar e pertencimento estão intrinsecamente relacionados, de tal forma que não se estranha que povos da ancestralidade, como indígenas e africanos, tenham percebido isto em priscas eras e tenham atrelado esta constatação na reverência ao sagrado. Antônio Bispo dos Santos (2023) nos explica a relação e ajuda a visualizar como o colonialismo usurpou a sacralidade relacional entre lugar e pertencimento com objetivos de dominação: “Quando completei dez anos, comecei a adestrar bois. Foi assim que aprendi que adestrar e colonizar são a mesma coisa. Tanto o adestrador quanto o colonizador começam por desterritorializar o ente atacado, quebrando-lhe a identidade [...]”. E completa: “[...] tirando-o de suas cosmologias, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhes outros modos de vida e colocando-lhe outro nome. O processo de denominação é uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta” (Santos, 2023, p. 11-12). O terreiro é um lugar de pertencimento, em que se cultivam plantas, ervas, animais e relações sociais que são transmutadas em assentamentos, nos “quartos de santo”, no vínculo com o meio circundante. É local de “blindar-se” contra o citado adestramento que sequestra subjetividades, colonizando corpos e mentes. Pode-se captar, nele (o terreiro), o vínculo com as águas, com a fauna, com a flora, com a terra, reverenciada na frente que toca o solo ou mesmo no caminhar dos pés descalços.

Áfricas e Amazônias no terreiro: a festa dos *erês* e *ibejis*

A partir de agora, descreve-se a autoetnografia vivenciada no terreiro em uma festa de *erês* e *ibejis*, relativamente popular entre os moradores e as moradoras do bairro, tanto pela experiência comunitária propiciada a adultos, crianças e famílias, quanto pelos brindes, guloseimas e contato com o sagrado que os/as participantes recebem durante a celebração. De alguma forma, o terreiro assume uma responsabilidade social que o Estado não dá conta em relação ao lazer e ao bem-estar coletivo de um bairro periférico e carente de direitos sociais positivados na legislação brasileira.

Quando se diz que o terreiro é “popular”, é no sentido de que, em dias de festa, ele costuma encher-se de pessoas. Isto não necessariamente se reflete em uma tomada de consciência da ancestralidade do terreiro, das diásporas, da migração pelo

norte de seu babalorixá. Em nenhum momento isto aparece nos dados oriundos da pesquisa de campo. Justamente essa ausência de consciência nos faz ter mais certeza de duas coisas: a primeira, de como a presença negra na Amazônia foi invisibilizada (o sacerdote chama a festa de celebração aos *erês* e *ibejis*, contudo, para o público, tratava-se de uma festa a São Cosme e São Damião, situação ilustrada quando se olha detalhadamente a figura 4).

Por questões éticas, especialmente em relação à violência que pode acometer o terreiro por conta do racismo religioso discutido em demasia no artigo, diversos dados foram omitidos e/ou ficcionalizados. É preciso resguardar o terreiro e sua comunidade, que apresenta um ambiente de “casa comum do bairro” (ver figura 2) justamente para evitar ter seus patrimônios sagrados ou mesmo seu babalorixá, um homem negro, vilipendiados pelas diversas modalidades de agressão possíveis. Além do que, não é objetivo do texto aqui apresentado focar o terreiro em si, e sim a festa que, de um jeito ou de outro, ajuda a pensar como uma religião afro-brasileira é (res) significada em cada ritualística, como a festa autoetnografada.

O que se pode dizer é que, pela ligação entre um dos autores com o babalorixá da casa (pai e filho biológicos), o terreiro tornou-se parte do cotidiano de ambos, o que justifica a escolha da casa de culto como local de participação e discussão autoetnográfica. Situações como a “incorporação” do babalorixá traziam ao autor perguntas inquietantes: naquele momento em que a entidade reinava sobre o *ori*, o que significa a mudança de pai biológico para pai espiritual? Dentro dos estudos decoloniais e antirracistas, como se poderia colaborar para dar visibilidade àquilo que o racismo negou tão fortemente? Ora, crescer em um ambiente no qual terreiro e casa do babalorixá são interligados por uma escada, conduz a adensar a problematização acerca dos motivos que levaram a esta escolha: deixar a casa/terreiro sozinha/o era correr o risco de voltar no outro dia e ver toda uma vida ter sido derrubada, desfeita, reiniciada pelo racismo religioso.

Tais medos, partilhados entre frequentadores/as, fieis e demais religiosos, unidos às estatísticas outrora aqui apresentadas, trouxeram a certeza de que as pessoas que se juntaram para fazer que o terreiro permanecesse vivo até hoje identificavam-se com o espaço físico, com a sociabilidade existente entre pessoas deste plano e do plano extrafísico (entidades), construindo intersubjetivamente um local de pertencimento (identidade) reafirmado pelas diferenças (igrejas evangélicas e católicas que circundam o espaço). Logo, se a ideia de o terreiro como espaço de resistência pode parecer apenas uma hipótese de pesquisa, tal hipótese mostra-se verdadeira a cada vez que um devoto, mesmo sendo apontado nas ruas, chamado de “macumbeiro” em tons pejorativos, tachado de “filho do demônio” nas pregações do domingo nos púlpitos de pastores que, nestas horas, ganham um tom mais alto do que já normalmente é, continuam insistindo em ir para o terreiro louvar o sagrado que por aqui chegou, enraizou-se e fez morada: mil críticas/dúvidas podem ser lançadas ao modo como esta religiosidade legitima sua ligação com Áfricas, contudo, entre “degeneração” ou “pureza”, a opção pela autoetnografia torna-se ainda mais

justificada: quem conferiu autoridade ao pesquisador para dizer o que é ou não africano um terreiro que se percebe de candomblé? Esta arrogância científica nos fez buscar a já citada intersubjetividade. Que Exu nos livre da arrogância científica que tudo quer “objetificar”. O mundo não existe por si, mas sim pelo modo como o *lemos*, o *interpretamos*, ou seja, em certa medida, não se nega a existência do real, mas o que é este real se não o fruto de processos de subjetivação entre o individual e o coletivo que nos apresenta os variados campos das culturas em suas formações sócio-históricas?

Existir e persistir existindo em um terreiro é, em si, um ato de resistência (anticolonial, mas não só: antirracista, antiepistemicida, antirrótulos. A quem interessa questionar as tradições que cada terreiro constrói?). Neste sentido, segue-se o pensamento de Goldman (2017), para quem, na maior parte das vezes que se fala de religiões africanas, indígenas e/ou afroindígenas (sem hífen mesmo) no Brasil, resvala-se em uma visão eurocêntrica para entender tais relações (mesmo que sob o pretexto de desfazer o mito da democracia racial), o que nos conduz, automaticamente, ao colonialismo, tendo em vista que se tende a lançar uma série de explicações que não percebem como possíveis aquelas propostas pelos próprios sujeitos de campo. Surgem mil objeções: a etnografia não foi bem conduzida, há excesso de subjetivismo, tem-se algo “local” que não pode ser generalizado... Neste sentido, ao propor a união entre etnografia e biografia, este estudo quer saber da biografia dos sujeitos envolvidos, fugindo de uma interpretação que se pretende capaz de borrar as fronteiras entre as subjetividades. Forçosamente, fugindo igualmente de um viés colonizatório, as citadas subjetividades conversam entre si, transmutando-se em intersubjetividades.

Às 17h05min do dia vinte e Sete de Setembro de dois mil e vinte e quatro, depois de uma aula na faculdade, eu me encaminho para a casa do meu pai biológico⁴. Ele também é babalorixá no espaço geográfico do cenário de pesquisa. Esta coexistência afetiva e litúrgica me fez optar, junto a meu orientador, pela autoetnografia. Um pouco cansado e bastante nervoso, pois não tinha noção de por onde começar, acompanhado de duas amigas, chegamos no terreiro *Ylé Asé Obá Amacú*. Presenciava uma movimentação intensa de crianças felizes, os *erês*, por ganharem brinquedos como aviõezinhos, bonecas, cubos mágicos e bolas. Todas as pessoas estavam felizes, rindo e brincando entre si e interagindo com os demais presentes. Ao subirmos o beco para chegar no terreiro, fomos muito bem recepcionados quando de nossa chegada: na festa tinha *kikão* (como o amazonense chama o cachorro-quente), bolo e refrigerante. De primeira recusei, já que, em respeito ao pai da casa, deveria primeiramente entrar para pedir a benção.

⁴ A autoetnografia é uma metodologia que permite a união de aspectos biográficos e etnográficos clássicos. O uso de primeira pessoa é indicado neste tipo de produção de base pós-colonial, ou seja, que visa desfazer opressões gestadas ao longo do estruturante processo colonial, caso do Brasil. Deste modo, o uso de primeira pessoa visa aproximar um dos autores do artigo do universo emotivo da vivência, oriundo de ser o babalorixá da casa também pai biológico do investigador.

Ao adentrar a casa (figura 2), verifico um ambiente ventilado, todo branco, com imagens de Iansã⁵ e Obaluaê⁶ desenhados na parede. Logo à direita, ao lado da porta, dois manequins com roupas de Iansã e Oxum⁷ (figura 3). Ao lado do salão, foram posicionadas seis cadeiras e dois bancos grandes que agregariam cinco pessoas sentadas cada. No trono da casa, três cadeiras arrumadas com pano branco e a do meio na cor amarela com pano branco e um laço dourado, diferenciando-a das duas demais (o trono do babalorixá). Uma energia contagiante e uma caixa de som tocando o ponto “Três Estrelinhas” / “Me Manda Um Balão” se faziam notar. À direita, próximo às três cadeiras do “trono” da casa, a obrigação aos *erês* e aos *ibejis*. Um sorriso de lado enche todo o meu rosto: era uma decoração muito linda, como pode ser conferido, em parte, na imagem abaixo. Filho de um pai que batalhou bastante para chegar onde chegou, as imbricações entre razão e emoção não se dissipam, pelo contrário, tornam-me com um repertório ainda maior para analisar o fenômeno em debate.

Figura 2: Portão de entrada para o salão



Créditos: a autoria.

⁵ Divindade dos ventos e das tempestades, simbolizando coragem, agilidade e a força da natureza.

⁶ Orixá da terra e da saúde, reconhecido como o guardião dos mortos e das curas, representando a conexão com os ancestrais.

⁷ Deusa das águas doces, do amor e da fertilidade, simbolizando beleza, riqueza e a proteção materna.

Figura 3: Detalhes do salão do terreiro – manequins de orixás



Créditos: a autoria.

O trabalho com imagens segue o que leciona Didi-Huberman (2021), em obra que fala da fotografia como ponto de partida para pensar as emoções humanas. De acordo com ele, as fotografias são pontes para expressão das referidas emoções, tendo voz, ouvidos e questionamentos. Com isso, somos levados a refletir com base na intensidade da experiência. Se a emoção é um movimento, propõe o autor, ela é ação que nos atravessa, que nos move e leva o corpo a fazer coisas que sequer imagináramos.

Uma emoção pode nos tomar, tocar-nos, sem que saibamos exatamente o porquê, ou o que é, ou seja, não podemos representá-la. Pode agir sobre nós, estando além de mim (Didi-Huberman, 2021). Desta feita, enquanto para os autores deste texto as fotografias despertam profundas reflexões acerca de ideais de liberdade - afinal, a preço de quantas vidas pode-se louvar de modo parcialmente livre hoje -, o que provoca no leitor e na leitora? É a isto que convidamos cada um e cada uma a fazer neste momento, mediante todas as imagens disponibilizadas neste artigo. Estas reflexões entendem que a premissa cartesiana de separar corpo/espírito, razão/emoção são dispensáveis. No campo da religiosidade investigada, movidas por *itãs* e demais conhecimentos que *humanizam* as divindades, não faz sentido, se motivados estamos pelos saberes afrorreferenciados, abrir mão dos sentimentos em nome de uma pretensa racionalidade e/ou neutralidade. Lembra-se que a autoetnografia rompe com a ideia de deixar as sensações/emoções para o “caderno de campo”: este “caderno de campo”, de um jeito ou de outro, faz parte da análise –

o que muda é se aparece de um jeito mais ou menos camuflado. Por isso a escolha por Didi-Huberman (2021), sociólogo da arte que compreende de modo não superficial como se dão essas relações no campo das imagens.

Figura 4: Obrigação feita aos *erês* e *ibejis*.



Créditos: a autoria.

Ao percorrer o corredor que dá acesso à cozinha do barracão, vejo Pai Antônio preparando comidas para a festa (figura 5). Peço sua benção e dou um abraço apertado, lembrando a grande figura que é meu pai, um dos precursores de cultos de terreiro no Amazonas. Imagens da minha infância invadem minha mente e, entre o amor e a alegria, sinto tremendo afeto ao ver a dedicação do meu genitor para com a religião que professa. Subo ao segundo andar da casa para deixar minha mochila e desço de volta. Ao descer, sou solicitado a ajudar a servir o kikão para as crianças e observo mais atentamente as oferendas diante da imagem de São Cosme e São Damião (figura 6): tudo preparado com muito esmero, realmente lembrando uma família estendida, a *família de santo*. A fila estava muito grande. Deixo meu caderno de anotações fechado sob a mesa e parto para ajudar. Assim que termino, sirvo-me com dois *kikões*.

Figura 5: Pai Antônio preparando a janta que será servida durante a festa: creme de camarão, caruru e arroz.



Créditos: a autoria.

A festa continua. Aliás, uma festa linda que começou pela distribuição de brinquedos e, depois, o lanche. Muitas dessas crianças são do Beco dos *Orisás* (nome fictício), que vivem em situação de vulnerabilidade e se dirigiram ao terreiro para ter uma tarde de lazer (quantas pessoas, movidas pelo racismo religioso, não ignoram o terreiro como espaço de sociabilidade?). Enquanto eram servidas as guloseimas, as preparações para a *gira*⁸ - que se iniciaria às 20h - estavam a todo vapor. Os *iaôs*⁹ vestiam suas roupas brancas, suas *guias*¹⁰ e chupetas. Pai Antônio subiu para sua casa no segundo andar para se preparar para a festa. Ao retornar, estava paramentado com uma vestimenta colorida, deixando evidente a todos os presentes que era o Babalorixá do Terreiro.

Às 20h15min, a festa começa com uma corrente de oração do rosário: “Pais Nossos” seguidos de “Ave Marias”. Enquanto a reza ia acontecendo, eu senti uma energia diferente entrando no terreiro. Alguns arrepios encadearam-se de uma outra energia, mais leve, aquela que senti adentrando o espaço. Os ventos do “tempo fechado” adensavam-se. Após a reza, todos os *iaôs* que iriam incorporar os *erês* ficavam em volta das obrigações e batiam palmas, fazendo a comunicação com as

⁸ Gira – rituais de celebração no Candomblé, em que os orixás são homenageados por meio de danças, pontos e oferendas.

⁹ Iaôs – Filhos de santo iniciados que estão em um *período* de aprendizado sobre os preceitos do Candomblé, geralmente durando até sete anos.

¹⁰ Guias – Colares para fins de proteção e a conexão espiritual do iniciado com seu orixá, feitas de miçangas coloridas e com significados específicos.

entidades para virem à terra. Enquanto isso, o pai de santo seguia cantando *pontos*, ao passo que os ogãs¹¹ tocavam os atabaques.

A energia do ambiente se torna mais alegre, todas as pessoas batem palmas enquanto o pai de santo toca o ponto e os *iaôs* rodam no meio do salão. Nas pausas, no meio do ponto em que o pai de santo canta, todos param para prestar atenção e sentimos a fala adentrando a alma: sinto-me anestesiado ouvindo os cantos.

Chega o momento da festa dos *erês* (crianças) e *ibejis* (os gêmeos em honra de quem se faz a celebração). O pai de santo puxa o fio da dança com um sino, chamando todos os *erês* em terra. Ao fazerem a roda, depois de um tempo, vemos os primeiros *baixarem*. Festinha e Cobrinha são os nomes deles. Chegaram de uma forma contagiante, que deixou a todos os presentes encantados. Depois de mais pontos entoados, bênçãos distribuídas, mais uma vez sinto a energia do ambiente: leve, tomando conta do terreiro junto aos *erês* que se encaminharam ao “quartinho de santo”, onde apenas o pai de santo e os *iaôs* podem entrar. O quarto se localiza na primeira porta à direita, logo ao entrar no corredor do terreiro.

Por conta do horário, a festa dos *erês* no meio do salão foi breve. Eles foram para o quarto branco¹². Entrando no lugar sagrado, o Pai Antônio vai até o meio do terreiro e pede licença para a entrada do encantado marinheiro Júlio Galego¹³. Foram dados aproximadamente 10min de intervalo e agora os *erês* deram passagem para o marinheiro. Os olhares voltam-se para o Salão. A iniciação mais uma vez se dá com as orações de um Pai-Nosso e uma Ave Maria, até que Pai Antônio começa a tocar os pontos de marinheiro para a chegada em terra de Júlio Galego. Todos os presentes batem palmas.

Júlio Galego está entre nós.

Abençoando os filhos, reverberam pelo terreiro seus pontos. Os/As convidados/as são chamados/as pelos *erês* para irem até o marinheiro pedir a bênção. A energia de união e felicidade irradia-se no ambiente, aumentando a curiosidade sobre o universo da religiosidade de Áfricas diaspóricas que foram agregando outras religiosidades. O momento da chegada do Marinheiro foi marcado por forte chuva. São as bênçãos dele juntando-se às energias da natureza. Crê-se, coletivamente, estar diante das bênçãos do encantado, já que estavam previstas chuvas apenas em áreas isoladas.

¹¹ Ogãs – Tocadores de tambor no Candomblé, responsáveis por conduzir a música e o ritmo durante os rituais, além de apoiar os sacerdotes durante as festas.

¹² Quarto Branco – Espaço sagrado dentro do terreiro de Candomblé onde são guardados os assentamentos dos orixás e onde ocorrem os rituais de culto e oferendas. É proibido tirar foto e a entrada só com permissão do sacerdote.

¹³ Júlio Galego – Marinheiro lendário no Candomblé, renomado por sua ligação com lemanjá e por ser uma figura emblemática que representa a proteção e a força do mar.

Figura 6: Chegada do Marinheiro Júlio Galego



Créditos: a autoria.

O Marinheiro faz a sua primeira fala (figura 6). Explicou que, em 52 anos de cabeça¹⁴, muitas das pessoas nunca se acostumaram a vê-lo em terra. Costume apenas com o Caboclo Lourenço d’Légua¹⁵, que também habita na cabeça do “Seu Antônio”. Vale destacar, com Prandi (2008), que na esfera das religiões afro-brasileiras, a participação dos povos bantos foi imprescindível para compreendermos o candomblé de caboclo baiano e outras variantes de culto aos antepassados indígenas, como o catimbó de Pernambuco e da Paraíba, os quais, mais tarde, vieram a se reunir na umbanda, transformando-se em uma espécie de contrapartida brasileira ao panteão das divindades africanas cultuadas no candomblé, no xangô, no batuque e no tambor de minas.

Isso vai ao encontro do que pensa Goldman (2021), ou seja, a relação entre indígenas e africanos ultrapassa qualquer essencialismo, devendo-se fugir da ideia da busca de uma origem e focar em como tais populações articularam igualdade e diferença, até os dias de hoje. Prossigamos com as palavras da entidade (figura 8):

Não tô aqui só pela idade que tenho na cabeça dele, mas porque eu já tô terminando, já terminei a minha missão nessa terra. Tem muita gente que ainda diz que eu tô ali, mas eu não tô mais naquela mesma função. Eu já

¹⁴ 52 anos de Cabeça – tempo que o orixá está no *ori* (cabeça) do sacerdote.

¹⁵ Lourenço d’Légua – Indígena na época que morreu.

trabalhei muito, ajudei muita gente, já percorri muitas águas, já naveguei muito. Eu, nessa cabeça, cansei de fazer, com o poder de Deus Todo Poderoso, milagres acontecerem, de trazer pessoas falecidas e viver novamente, porque Deus botou aquela água sagrada em cima, mais uma vez, e pelo poder da sagração da vida, eu digo pra vocês todos: busquem não só a vida para o mundo, busquem muito amor, mas louvem com amor, louvem quem vocês carregam, louvem as águas, porque têm muitos encantados, muitos encantados novos que ainda têm muita energia pra ajudar vocês antes que os tempos terminem de uma vez. Corram atrás do prejuízo. Então meu nome é Júlio Galego e eu digo a vocês: aqui têm muitas pessoas que eu já ajudei muito tempo, muitos anos e todos são gratos porque todos louvam com amor por mim, e é isso que eu peço.

Figura 7: Marinheiro Júlio Galego em terra, conversando com os presentes.



Créditos: a autoria.

Logo após encerrar a fala, ele começa o próximo ponto: “Olha a onda no meio do mar/olha a onda do meio do mar”. Após a terceira repetição, todos começam a repetir a frase e os atabaques ressoam novamente. As palmas vão crescendo de tom a todo instante e os *erês*, que estavam em segundo plano, ao lado da obrigação, começam a interagir na *gira* brincando e balançando para lá e para cá.

Após uma pausa, o Marinheiro pediu para que os *erês* fizessem a distribuição da obrigação, preferencialmente para outras crianças que estavam presentes no

terreiro. O Marinheiro sentado pronuncia: “Os adultos também pode chegar, vocês também ainda são crianças por dentro”. Isso me tocou, pois por dentro ainda temos nosso passado infantil, que carregamos conosco até hoje. Fui para a fila ganhar doces da obrigação dos *erês* e o Festinha preparou um prato cheio de bolo, manjar e alguns bombons, me deu até uma “bolinha de golfinho”.

Caminhando para o fim da *gira*, em sua despedida, para dar passagem para o Caboclo Lourenço d’Légua vir, Júlio Galego agradeceu a presença de todos e desejou ótimas energias para nossas vidas. Tocou-se o *ponto* de sua despedida e ele nos deixou, para adentrar o local o Caboclo Lourenço d’Légua, pondo fim às comemorações da festa. Lourenço *desceu* e chegou abraçando todas as pessoas da casa, rindo. Veio com vontade de tomar “espumosa”, termo utilizado por ele para se referir à cerveja. Quando da chegada da entidade, eu estava sentado no canto do salão com meu caderno de anotações, uma caneta e meu telefone (para as fotos). Ele chega e eu peço sua benção, ele me abençoa e pergunta se eu fiz o que tinha planejado na festa. Balanço a cabeça dizendo que sim, em seguida, ele pede para conversar com meus amigos que estavam logo ao meu lado. Saiu conversando com todos da casa, com seu copo cheio de cerveja.

Marinheiros, caboclos, *erês*. Ao pensar nestes entrelaçamentos, vislumbra-se um terceiro trabalho de Goldman (2014), quando diz que os estudos recentes, ao tentarem fugir do mito da democracia racial, acabam fazendo-se a partir da lógica branca, seja para refutá-la, seja para propor leituras pautadas em um “contrassincretismo”. Contudo, refletindo sobre o posicionamento do autor, de que talvez não seja esta a preocupação dos diferentes grupos afroindígenas, é preciso emoldurar as escritas sobre o tema dando a tônica a este recorte: o das populações investigadas, o que pode nos levar a algo muito caro aos “cientistas”, qual seja, a ausência da problematização no campo teórico, dado que a literatura majoritária ainda se guia por vieses colonizados, procurando referências que sequer se fizeram este tipo de questionamento. Logo, a “ausência” de um diálogo com “os clássicos” neste texto não é, nem de longe, uma ausência problemática: é, mais uma vez, uma tentativa decolonial de pensar o que se diz sem “enquadrar” sujeitos na teoria, posto que os citados sujeitos são, por si, capazes de produzir teorias. Estarão referências eurocentradas “aptas” a nos conduzir a críticas que emergem de outros ancoradouros epistemológicos? Nossa resposta é não.

Os *erês* também ficaram andando pelo salão conversando com os convidados até pararem o *ori* da moça que estava conversando próxima deles, chamando-a para sentar-se do lado. Festinha e Cobrinha começaram a pedir pelo *erê* Flechinha em terra. Depois de muita brincadeira, Flechinha *desceu* para se juntar à brincadeira e eles ficaram em roda, divertindo-se com os brinquedos que um convidado trouxera. Depois de um tempo, Flechinha foi para frente da casa, contemplando a chuva cair. Então, postei-me ao lado dele e perguntei o que ele estava fazendo. Ele me disse que “queria brincar na água, mas meu *ori* não deixa”.

Brinquei falando que, se ele fosse, eu iria com ele. Ele respondeu: “vai molhar só os pés do meu *ori*”. Com sua flecha feita de galhos de árvore, apontava para uma cascata de água que estava caindo do segundo andar da casa. A seguir, explicou: “aquela água tá muito bonita pra brincar, mas meu *ori* não deixa”. Apontava a flecha para um poço de lama que se formou por conta da chuva. Então, ficamos ali conversando, até que ele cansou de ficar parado: molhou-se um pouco, entrou para o terreiro e começou a andar com a flecha apontada para a frente, até que ele ficou perto de um rapaz, pegou o boné dele e pendurou na flecha. Andou pelo terreiro com o boné, cheguei a perguntar o motivo de ele não sentar ao lado do Cobrinha e do Festinha. Ele disse: “não gosto de ficar quieto” e seguiu andando pelo terreiro.

Depois de sentar - meus pés estavam doloridos de tanto ficar em pé! - vejo Cobrinha também sentado próximo à obrigação, sorrindo para mim e me chamando com algo na mão. Chego do lado dele perguntando o que era. Ele briga, chama a mim de apressado, pega a bola que o Festinha me deu e devolve depois com um bombom de uva pedindo para eu chupar a bala. Em tom de ralhó, pediu para iluminar meu juízo, já que eu estava sem. Antes disso, ele me chamou atenção por eu estar usando muito o “filmador”, termo utilizado para se referir ao celular. Depois, mandou que eu fosse embora e se virou para os outros *erês*, passando a me ignorar totalmente. Aproveito para ir à cozinha beber um pouco de água. Chegando no local, vejo *Seu Caboclo* me chamando e falando que era para eu me aconchegar perto dele, tendo em vista que queria dar uma palavra sobre a autoetnografia do Pai Antônio. Concordo e passo a ouvi-lo. Ligo o gravador de áudio e peço para gravar. Autorização concedida, começo a ouvir a história, que dura cerca de 5min32s. A fala foi enriquecedora inclusive para dar sentido à minha atividade de pesquisa. Transcrevo a história de um dos pioneiros da religião afro no Amazonas:

Nas palavras do boiadeiro Lourenço d’Légua, começo a falar sobre o Pai Antônio Lago, que saiu da cidade de Santarém do Pará. O mesmo nasceu em Oriximiná, no Pará. Ao chegar em Santarém, começou a ir ao culto dentro da religião aos 12 anos de idade (mesmo que naquela época fosse proibido até a entrada em qualquer barracão). Mas, patrocinador ou associado sob a federação dos cultos afros do Pará, Pai Antônio foi conhecendo dentro das religiões de *mina jeje*¹⁶, a qual entrou e sendo apoiado dentro da umbanda e kadcismo¹⁷, que sempre foi a cultura dele, sendo ele que fez teologia, recebeu a benção do padre, mesmo sendo cobrado dos seus ancestrais e através da espiritualidade. No dia 20 de janeiro de 1974, nascia Caboclo Rompe Mata¹⁸ na cabeça de Seu Antônio e foi assim que Seu Antônio foi desenvolvendo sua ancestralidade e sua espiritualidade. Com isso, Rompe Mata desenvolveu Júlio Galego e Cabocla Mariana na cabeça dele, ao chegar - após 12 anos de trabalhos - com a missão espiritual, atendendo milhares de

¹⁶ *Mina Jeje* – Culto originado na região do Benin, trouxe tradições e práticas religiosas distintas, influenciando profundamente a formação das religiões afro-brasileiras.

¹⁷ Kadcismo – Doutrina religiosa fundada por Allan Kardec que aborda a reencarnação dos espíritos, a mediunidade e a evolução moral por meio das experiências de vida.

¹⁸ Rompe mata – Conhecido por sua força e poder de realização, que atua em harmonia com as energias de Ogum e Oxóssi, sendo reconhecido por seu dom de cura e discernimento em questões que exigem equilíbrio.

peessoas, levando sempre o amor de Deus Todo Poderoso em cima das curas pelos interiores do Pará, ao que ele foi convicto de uma missão para vir salvar uma vida no estado do Amazonas, numa cidade chamada Parintins, e de lá, após dar esta cura a esta pessoa através do caboclo Júlio Galego, assim ele fundou o barracão: chamava-se *Abassá de Ogum*. Então, seu Antônio veio de uma mina, do kadercismo, umbanda e passou por uma iniciação, um pouquinho das águas de Angola, não completo, e criou essa Casa, contando-se com apoio de prefeitos e as pessoas de dentro de Parintins. Assim a casa foi elaborada, trabalhou por 10 anos e o convite para chegar dentro do Amazonas foi também para ajudar as pessoas, trazido ele, por capitão Colares, enviado para ajudar as pessoas dentro de Manaus, através do Capitão Elson Mota, chegando em Manaus fundou-se o primeiro barracão, sua primeira casa, humilde e simples, no bairro do São Jorge e assim foi aonde conheceu os grandes *babalorisás* e *ialorisás* que existiam na época, que já se foram, teve também a iniciação e o aprendizado através do templo das águas, através das pessoas que já tinham ido na casa dele em Parintins também que o convidaram para dentro de Manaus, e com muito tempo depois veio trabalhar no bairro do Mauazinho, aonde teve muitos filhos, desenvolveu muitos filhos e levando um legado que ele aprendeu e que deixaram para os ancestrais, chegando no bairro de Amor (nome fictício), aonde fundou em 1989 o *Ylê Asé Obá Amacú*, e nesses 35 anos foi de muita dor, muitos sofrimentos com os filhos trabalhando para construir esse *Ylê*, pisando barro, sentando tijolo e carregando pedra, isto que é o axé, isto que é a força da espiritualidade. Meus filhos tinham vida de felicidade, porque era uma alegria trabalhar com a entidade que hoje está sobre a cabeça dele que se chama Boiadeiro Lourenço d’Légua. Boiadeiro trabalhava na cabeça às seis da tarde e largava às seis da manhã, carregando pedra. Aos dias, os filhos de santo vinham e aos domingos vinham os maridos das filhas de santo. As filhas de santo batiam massa e os maridos sentavam tijolo e assim foi levantado o *Ylê Asé Obá Amacú*, sem recursos nenhum, mas sim de doações de coração e de amor. Por isso a casa tem axé. Por isso se chama *Ylê Asé Obá Amacú*: “a casa do Rei que enfrentou a morte”.

Dito isto, volto para a festa que, a esta altura, estava próxima do fim. Concluo essa autoetnografia da festa dos *Erês* e *Ibejis*, passando pela comemoração de 52 anos do marinheiro Júlio Galego na cabeça de Antônio *ty Sangó* com um imenso prazer e uma gratificação inexplicável. Eu sinto que entrei em uma experiência diferente ao estar conversando com alguém que já foi vivo e agora vive na cabeça de outra pessoa. É estranho – posto que não somos ensinados sobre isto, em uma sociedade majoritariamente judaico-cristã. No entanto, a gente sente a energia dessa pessoa que, por instantes, vive em outra: é uma energia intensa que sentimos ao viver o terreiro durante uma *gira*. Há uma mistura do que chamo “energia” tão boa, que propicia um êxtase com o lugar que acolhe a todos indistintamente. Ao sair, há uma sensação de agradecimento pelo culto. Sinto-me honrado em poder prestigiar uma festa tão importante para afro-brasileiros em saudação às nossas crianças.

Lembro as palavras de Muniz Sodré (2019), para quem o terreiro afigura-se como forma social negro-brasileira por excelência já que, além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para um grupo que experimenta a cidadania em condições desiguais. Por meio do terreiro e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtêm-se fortes traços da subjetividade histórica das classes subalternizadas no Brasil.

Considerações finais

Levando-se em consideração o objetivo proposto, pode-se dizer que, dentre as principais pedagogias que emergem do terreiro, em meio às festividades que marcaram a chegada dos *erês* e *ibejis*, têm-se: a vivência de uma religiosidade que não exclui as humanidades (participam crianças encarnadas e desencarnadas, caboclos e orixás), a valorização do bem-estar da comunidade, acolhendo a todos e todas indistintamente e proporcionando lazer e acolhimento para os presentes, o terreiro como espaço físico, simbólico e espiritual de apego e proteção, marcado pelo afeto e pela resistência contra o racismo – especialmente o religioso –, a relação com guias e encantados que visam propiciar saúde física e mental, além do respeito pelo babalorixá, entendido como um *griô*, o qual, além de sabedoria pessoal, semeia os saberes das entidades com quem se relaciona de forma íntima, cedendo mesmo o próprio *ori*.

Tais percepções se coadunam com o referencial teórico aqui trabalhado, evidenciando este espaço – do terreiro - enquanto componente das Amazônias em relação com as Áfricas diaspóricas tão invisibilizadas pelo racismo estrutural que impregnou o norte brasileiro e resultou no apagamento de pessoas e conhecimentos emergentes de espaços de sociabilidade. Desta forma, acredita-se que o objetivo tenha sido obtido a contento, o que nos estimula a sugerir mais pesquisas acerca do tema, sob outros olhares e outros vieses que não necessariamente a metodologia autoetnográfica, mas também por meio dela. Fato é que a festa e o terreiro cumprem relevante função social, devendo ser estudados pelas Artes, pela Pedagogia, pela Sociologia, pela Antropologia e demais Ciências Humanas, afinal, a educação ocorre também pelas socializações que ocorrem no sagrado, desde que quem se propõe estudá-lo o faça com atenção, respeito e empatia.

Conclui-se, desta forma, pela necessidade de imersão nos espaços de produção de saberes afrodiaspóricos (é preciso viver, experienciar, para desfazer preconceitos e estereótipos colonizadores), necessitando-se que mais espaços de escuta se abram para que os conhecimentos produzidos e(s)coem. Se uma das funções da educação é inquietar, acredita-se que esta pesquisa é instigante neste aspecto.

Referências

- BRAGA, Sergio Ivan Gil. **Os bois-bumbás de Parintins**. Rio de Janeiro: Funarte/ Editora da Universidade do Amazonas, 2002.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. A descoberta do bantu no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da *et al* (Orgs.). **Através das águas**: os bantu na formação do Brasil. São Paulo: FEUSP, 2023.
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

DIDI-HUBERMAN, George. **Que emoção! Que emoção?** São Paulo: Editora 34, 2021.

DIVERSI, Marcelo; MOREIRA, Cláudio. Autoetnografias dos entre-mundos: partindo de uma pedagogia freireana da esperança para expandir narrativas e políticas de inclusão. **Sexualidad, Salud y Sociedad: Revista Latino-Americana**, n. 37, 2021.

Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sess/a/SwKK7MVCf7spB3YqxLJtpnx/?format=pdf&lang=pt>.

Acesso em: 29 de outubro de 2024.

FALOLA, Toyin Omoyeni. **O poder das culturas africanas**. São Paulo: Vozes, 2020.

FERRETI, Sérgio. **Repensando o Sincretismo**. São Paulo: Edusp/Arché Editora, 2013.

FOURSHEY; Catherine Symone; GONZALES, Rhonda M; SAIDI, Christine. **África Bantu**. São Paulo: Vozes, 2019.

GOLDMAN, Marcio. A relação afroindígena. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 23, p. 213-222, 2014. Disponível em:

<https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/98442>. Acesso em 22 março de 2024.

GOLDMAN, Marcio. Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem. Estudos etnográficos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 11-28, 2017. Disponível em:

<https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/195>. Acesso em 22 março de 2024.

GOLDMAN, Marcio. 'Nada é igual': variações sobre a relação afroindígena. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. e272200, 2021. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/mana/a/YGG67m8GCQWwGhzswX77xqd/>. Acesso em 22 março de 2024.

HOOKS, bell. **Pertencimento: uma cultura do lugar**. São Paulo: Elefante, 2021.

LEVY, Bianca. Amazonas registra 29 casos de racismo religioso em 2021. **Amazônia Real**, 2022. Disponível em:

<https://amazoniareal.com.br/racismo-religioso/#:~:text=Segundo%20dados%20da%20Secretaria%20de,Em%202021%2C%20foram%2029%20casos>. Acesso em: 30 de julho de 2024.

LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes. "Mãe de Santo festeira": Joana Galante, o boi, o santo e o pássaro em Manaus (1949-1970). In: SILVA, Adan Renê Pereira da; TENÓRIO, Adriano Magalhães; LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes (Orgs.). **Festas, religiosidades e africanidades no Amazonas: saberes em diálogo**. São Paulo: Dialética, 2023.

LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes. "Negros a bumbar": Boi Caprichoso, sociabilidade e resistência em Manaus (décadas de 1920 a 1940). **Revista Aedos**, v. 14, n. 31, p. 91-110, 2022. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/view/120449>.

Acesso em: 29 outubro de 2024.

LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes; SILVA, Adan Renê Pereira da. Ervas, fé e (cons)ciência! Covid-19 e a experiência de um terreiro de Candomblé. **Canoa do Tempo**, v. 14, p. 1-24, 2022. Disponível em:

https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/Canoa_do_Tempo/article/view/9512. Acesso em: 29 de outubro de 2024.

MAIA, Suzana; BATISTA, Jeferson. Reflexões sobre a autoetnografia. **Prelúdios**, Salvador, v. 9, n. 10, ago./dez. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistapreludios/article/view/37669/26323>.

Acesso em: 29 outubro de 2024.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.

MATA, Inocência. Estudos pós-coloniais: desconstruindo genealogias eurocêntricas. **Civitas**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, jan.-abr., 2014. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/civitas/article/view/16185/10957>. Acesso em 29 de outubro de 2024.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NAKANOME, Ericky da Silva; SILVA, Adan Renê Pereira da. O indígena no imaginário alegórico dos Bumbás de Parintins. **MORINGA - Artes do Espetáculo**, v. 10, n. 1, 2019. Disponível em:

<https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/moringa/article/view/47950>. Acesso em: 29 de outubro de 2024.

NAKANOME, Ericky da Silva; SILVA, Adan Renê Pereira da. Caprichoso, o boi de negro: dos terreiros de axé, nosso brado de fé! **REH – Revista Educação e Humanidades**. Humaitá, v. II, n. 2, p. 129-153, jul.-dez. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/reh/article/view/8541/6115>. Acesso em: 29 de outubro de 2023.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância Religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro/Pólen, 2021. Coleção Feminismos Plurais.

OLUPONA, Jacob. **Religiões africanas: uma brevíssima introdução**. São Paulo: Vozes, 2023.

PAIVA, Rodrigo Calatrone. Contando histórias para pesquisar: autoetnografia e implicações para o estudo de ensino-aprendizagem de línguas. **Revista Pesquisa Qualitativa**, São Paulo, v. 7, n. 15, dez. 2019. Disponível em: <https://editora.sepq.org.br/rpq/article/view/192/165>. Acesso em: 29 de outubro de 2024.

PRANDI, Reginaldo. A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil Segundo os terreiros afro-brasileiros. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (Orgs.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.

SAMPAIO, Patrícia Melo. Escravos e escravidão africana na Amazônia. In: SAMPAIO, Patrícia Melo (Org.). **O fim do silêncio: presença negra na Amazônia**. Belém: Editora Açaí, 2011.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu, 2023.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

TENÓRIO, Adriano. A diversidade de elementos religiosos nos cultos de matrizes africanas em Manaus nas primeiras décadas do século XX. In: SILVA, Adan Renê Pereira da; TENÓRIO, Adriano Magalhães; LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes. **Festas, religiosidades e africanidades no Amazonas**: saberes em diálogo. São Paulo: Dialética, 2023.

VERSIANI, Daniela Beccaccia. **Autoetnografias**: conceitos alternativos em construção. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.