

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
AGÊNCIA DE INOVAÇÃO, PREENDEDORESMO, PESQUISA,
PÓS-GRADUAÇÃO E INTERNACIONALIZAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS DE BACABAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
MESTRADO ACADÊMICO

VERA LÚCIA SOUSA DE ARAÚJO

**A RELIGIOSIDADE COMO FORMA DE RESISTÊNCIA NA POESIA DE
CONCEIÇÃO EVARISTO**

BACABAL – MA

2024

VERA LÚCIA SOUSA DE ARAÚJO

A RELIGIOSIDADE COMO FORMA DE RESISTÊNCIA NA POESIA DE
CONCEIÇÃO EVARISTO

Dissertação submetida à banca como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestra em Letras, pelo Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGLB), do Centro de Ciências de Bacabal, da Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

Linha de Pesquisa: Literatura, Cultura e Fronteiras do Saber

Orientador: Prof. Dr. Dilson César Devides

BACABAL – MA

2024

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Araújo, Vera Lúcia Sousa de.

A Religiosidade Como Forma de Resistência Na Poesia de
Conceição Evaristo / Vera Lúcia Sousa de Araújo. - 2024.
95 p.

Orientador(a): Dilson César Devides.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Letras - Bacabal, Universidade Federal do Maranhão,
Bacabal-ma, 2024.

1. Resistência. 2. Identidade. 3.
Afroreligiosidade. 4. Poesia. 5. . I. Devides, Dilson
César. II. Título.

VERA LÚCIA SOUSA DE ARAÚJO

A RELIGIOSIDADE COMO FORMA DE RESISTÊNCIA NA POESIA DE
CONCEIÇÃO EVARISTO

Dissertação submetida à banca como parte dos
requisitos para obtenção do título de Mestra em
Letras, pelo Programa de Pós-Graduação em Letras
(PPGLB), do Centro de Ciências de Bacabal, da
Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

Linha de Pesquisa: Literatura, Cultura e Fronteiras do Saber

Orientador: Prof. Dr. Dilson César Devides

Aprovada em _____ de _____ de 2024.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Dilson César Devides
Universidade Federal do Maranhão
Orientador

Prof. Dr. Wheriston Silva Neris
Universidade Federal do Maranhão
Membro Interno

Profa. Dra. Geruza Silva de Oliveira Vieira
Universidade Federal do Mato Grosso
Membro Externo

BACABAL -MA
2024

Aos meus pais Manoel Rodrigues e Maria Celeste *in memoriam*.

AGRADECIMENTOS

Ao Supremo Criador e a toda a espiritualidade e ancestralidade, pelo amparo, pela inspiração, pela assistência e pela iluminação.

Aos meus queridos e amados pais e irmão, Manoel Rodrigues, Maria Celeste e Olímpio Rodrigues, ambos *in mermorian*, por investirem, em mim, tempo e amor e por me fazerem crer que era possível vencer pelo estudo, em cada palavra e atitude amorosa dedicadas a mim.

Às minhas mães, Creusa, *in mermorian* e Tinoca, mulheres repletas de axé, que me acolheram na fragilidade, cuidaram de mim e me direcionaram nos caminhos da espiritualidade.

À minha rede de apoio, Rafisa Macêdo, Victória Maria, Pedro Caleb, Arliane Santos, por todo cuidado e carinho com que me trataram durante os longos dias e noites de estudos.

Aos amigos que acreditaram em mim, mesmo quando eu desacreditei, Antônio Ferreira, Renato Fideles, Maria Magna, Maria de Lourdes, Joselito, Chirlene Rodovalho e, às minhas queridas irmãs Ludimila Rodrigues e Jaelma Almeida, por acreditarem em mim.

Ao Prof. Dr. Dilson César Devides, um exemplo de pesquisador, que me transmitiu paz e confiança. Obrigada por confiar em meu trabalho, por se dispor a orientar minha pesquisa e entender as minhas pausas e os meus silêncios.

Ao Prof. Dr. Wheriston Silva Neris, interno à instituição, que com suas palavras sábias, deu-me a possibilidade de ampliar o olhar, no momento em que eu me perguntava como seguir escrevendo se tudo estava se afunilando.

A todo corpo docente do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Maranhão, Campus Bacabal. De forma especial ao Prof. Dr. Rubenil Oliveira, que é uma lamparina acesa a guiar e a iluminar os caminhos dos jovens pesquisadores. Obrigada por sua amizade e apoio.

À Profa. Dra. Geruza Silva de Oliveira Vieira, externa à instituição que com seu olhar minucioso e com suas palavras, que enxertaram minha trilha de escrita de forma pontual, assertiva e atenciosa, trazendo uma valiosa contribuição para o desfecho deste trabalho, mais uma vez, obrigada por ser um farol a clarear o meu caminho.

Mergulhei no rio profundo
Rio de espiritualidade
Rio que me traz esperança
Rio de ancestralidade[...]
Mergulho no rio e vou fundo
Em busca do meu sagrado
E vejo no rio espelhado
A imagem do meu eu.

Márcia Kambeba

RESUMO

O presente trabalho busca realizar a análise de poemas de Conceição Evaristo, presentes no livro *Poemas da recordação e outros movimentos* (2017), sob o olhar da afrorreligiosidade presente em alguns versos. Para tal feito, foi necessário entender a força da religiosidade como marca identitária de um grupo marcado pela resistência frente às adversidades impostas pelo sistema social que exclui e discrimina o povo negro. Para relacionar o objeto de estudo com os objetivos propostos, buscou-se articular conceitos e perspectivas de identidade, religiosidade e resistência. Embora dissertando em um campo fértil, que é o da religiosidade, busca-se abordar mais diretamente a Umbanda, vertente afrorreligiosa mais presente na região do Médio Mearim, local de fala e de resistência de um grupo que busca reconhecimento social para a sua prática religiosa.

Palavras-chave: Resistência. Identidade. Afrorreligiosidade. Poesia.

ABSTRACT

This study analyzes the poems of Conceição Evaristo from the book "Poemas da recordação e outros movimentos" (2017), focusing on the perspective of afrorreligiosity present in certain verses. It examines religiosity as a strong identity marker for a group marked by resistance against the adversities imposed by a social system that excludes and discriminates against the Black population. To connect the study object with its goals, concepts and perspectives of identity, religiosity, and resistance are articulated. Although the discussion is rooted in the fertile field of religiosity, particular emphasis is placed on Umbanda, an afro-religious strand prevalent in the Médio Mearim region, a space of speech and resistance for a group seeking social recognition for their religious practice.

Keywords: Resistance, Identity, Afrorreligiosity, Poetry.

RESUMEN

Este trabajo analiza los poemas de Conceição Evaristo del libro "Poemas da recordação e outros movimentos" (2017), desde la perspectiva de la afroreligiosidad presente en algunos versos. Se estudia la religiosidad como un elemento identitario de un grupo marcado por la resistencia frente a las adversidades del sistema social que excluye y discrimina a la población negra. Para relacionar el objeto de estudio con los objetivos propuestos, se exploran conceptos y perspectivas de identidad, religiosidad y resistencia. Aunque se centra en el ámbito fértil de la religiosidad, se aborda específicamente la Umbanda, una vertiente afroreligiosa predominante en la región del Médio Mearim, lugar de habla y resistencia de un grupo en búsqueda de reconocimiento social para su práctica religiosa.

Palabras clave: Resistencia, Identidad, Afroreligiosidad, Poesía.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 CONCEITOS E PERSPECTIVAS.....	14
1.1 Religião	14
1.2 Perspectiva afrorreligiosa.....	21
1.3 Identidade.....	28
1.4 Religião como prática social identitária	32
2 AFORRELIGIOSIDADE E RESISTÊNCIA	39
2.1 Breve descrição da Umbanda.....	45
3 LITERATURA AFRO-BRASILEIRA, RELIGIÃO E POESIA.....	53
3.1 Literatura afro-brasileira	53
3.2 Literatura afro-brasileira de autoria feminina	57
3.3 Conceição Evaristo: trajetória e caminhos editoriais	60
3.4 Poesia, memória e resistência: uma conexão com sagrado na poesia de Conceição Evaristo	67
3.5 Mergulhando no universo dos poemas.....	78
3.5.1 Meu rosário	78
3.5. 2 De mãe	80
3.5.3 No meio do caminho: deslizantes águas.....	82
3.5.4 Apesar das acontecimentos do banzo.....	84
CONSIDERAÇÕES FINAIS	86
REFERÊNCIAS	89

INTRODU» f O

Diante da situação de discriminação por que passa a pessoa negra no Brasil, seja pela cor, pela etnia ou pela religiosidade professada, torna-se imperativa a abordagem da produção literária afrodescendente nos meios acadêmicos, desta forma a poesia afro-brasileira com sua forma peculiar, chamou-me a atenção, sobretudo porque ela é uma poesia de resistência e que transborda em seus versos a representatividade de um grupo que carrega as mazelas históricas de um longo período de sofrimento, bem como aspectos de uma religiosidade latente, que emana esperança e que se manifesta de forma mágica, numa ligação indissolúvel do humano com o sagrado.

Ao percorrer a trilha de construção desta dissertação, prepassando os conceitos de religião e identidade, alargando-se da perspectiva afroreligiosa até desembocar na poesia preta de autoria feminina, percorremos longo caminho e nele buscamos nos fundamentar teoricamente em estudiosos como Geertz (1989), Hanegraaff (2017), Asad (2010), Meslin (2014), Mbembe (2013), Hall (2001, 2005, 2006, 2015), Simas (2022), Prandi (2000), Brend (1988), Evaristo (2009), Duarte (2010), dentre outros que nos ofereceram sólido aporte teórico para sustentar a argumentação aqui construída.

A abordagem ao tema da religiosidade e da resistência despertou-me o interesse logo que mantive contato com disciplina de Literatura comparada e diversidade cultural, ministrada pelo Prof. Dr. Rubenil Oliveira, disciplina que cursei como aluna especial, à medida que este contato foi-se tornando mais sólido, fui-me aprofundando nesta temática e nela decidi adentrar mais profundamente. Neste primeiro contato com a pós-graduação tomei conhecimento da discussão sobre a literatura preta de autoria feminina, literatura que me atraiu, pois tratava de temas do meu cotidiano e a partir deste contato, fui levada a conhecer a produção poética de Conceição Evaristo e nela encontrei a religiosidade e sua conexão com a vida e com as experiências de tantas pessoas que buscam nela, a religião, um lugar de refúgio para amenizar as dores ocasionadas pelas batalhas cotidianas.

A escolha pela obra deu-se, inicialmente através do poema *De mãe*, um dos poemas que serão analisados no capítulo três, desta dissertação, foi a partir deste poema que descobri a obra *Poemas da recordação e outros movimentos* (2017) e nela os demais poemas que

aqui serão apresentados.

Entretanto, foi como curiosa observadora e simpatizante da liturgia umbandista que surgiu o interesse em aprofundar o conhecimento sobre a Umbanda, religião repleta de mistérios e saberes, que predomina na região onde resido, Bacabal-MA. Para além da curiosidade está minha adesão a esta religião, que para mim se delineia com uma beleza indescritível em seus ritos e festividades e que por ser tão rica em detalhes, torna-se uma forma de resistir e existir em uma sociedade que oprime, exclui e tenta apagar os traços da cultura africana arraigados em seu seio desde sua concepção.

Devo destacar, que esta minha aproximação da Umbanda, deu-se em um momento particular da minha vida, marcado pela perda dos meus pais, fato que fez com que eu buscasse o refúgio do colo da minha avó materna na linha da consanguinidade, ressalto que sou filha adotiva de um casal, que embora não praticasse a umbanda, dela muito falavam com grande respeito e até certa devoção, pois minha mãe era benzedeira o que de certa forma a aproximava dos saberes umbandísticos. Com a ausência dos meus pais, fui outra vez adotada, agora por uma mãe de santo, Mãe Creusa, *in memorian*, que me ajudou a ver a beleza, a riqueza e a força da religião. Desde então tenho mergulhado cada vez mais no mar espiritual de umbanda, buscando entender e aprender o que só a experiência cotidiana das orações e das conversas com os guias e encantados pode revelar.

Foi a partir do contato pessoal que esta pesquisa foi criando corpo, tendo como objetivos, analisar poemas de Conceição Evaristo presentes na obra, que trazem as marcas da religiosidade para o centro da discussão; perceber a força da religiosidade como marca identitária e da resistência de um grupo, explorar o trajeto literário e a literatura produzida por Conceição Evaristo e identificar traços de afroreligiosidade presentes em poemas da já referida ontologia.

A metodologia usada nesta dissertação, foi a pesquisa bibliográfica, que consiste na “atividade de localização e consulta de fontes diversas de informação escrita, para coletar dados gerais ou específicos a respeito de determinado tema” como destaca Almeida Júnior (2000, p. 100), passando por “três momentos ou fases: identificação de fontes seguras; localização dessas fontes; e compilação das informações (documentação)” Almeida Júnior (2000, p. 101), momentos estes que ao serem delineados deram substância ao trabalho, visando com isto sua conclusão. Reforçando a pesquisa bibliográfica, iremos nos valer

também da pesquisa descritiva, que “delineia o que é – e aborda também quatro aspectos: descrição, registro, análise e interpretação de fenômenos atuais, objetivando o seu funcionamento no presente” Marconi e Lakatos (2011, p. 6).

A coleta do material deu-se pela seleção de obras com maior adensamento para a construção dos argumentos relacionados à temática objeto de estudo desta dissertação, em seguida foram feitas leituras e fichamentos das respectivas obras. Por fim, procedeu-se a análise e a interpretação dos dados coletados, visto que “a importância dos dados está não neles mesmos, mas no fato de proporcionarem respostas às investigações” (Marconi e Lakatos, 2011, p. 21), de forma que “análise e interpretação são duas atividades distintas, mas estreitamente relacionadas” (Marconi e Lakatos, 2011, p. 22). Assim sendo, a pesquisa bibliográfica foi considerada a mais adequada para darmos procedimento ao nosso trabalho.

Dito isto, reafirmo que a escolha do tema, está embasada na minha experiência religiosa particular, pois foi a partir dela que pude visualizar em alguns poemas de Conceição Evaristo, a presença da sutil e marcante religiosidade nos versos que aqui serão analisados, contudo é importante delinear que a abordagem ao tema aqui proposto perpassa questões como a busca por uma definição para o vocábulo religião, a formação da identidade, a religião como prática social identitária, a resistência religiosa, o surgimento da Umbanda como religião, bem como sua disseminação no território nacional, a produção literária negra ou afro-brasileira, destaco que faço uso das duas nomenclaturas, tendo como base a visão de Ianni (1988), Lobo (2007), Evaristo (2009), Brend (1988) e Duarte (2005).

O presente estudo, aborda ainda a produção negra de autoria feminina, os caminhos editoriais percorridos por Conceição Evaristo, bem como sua militância social, para só então desembocar na análise propriamente dita dos poemas que aprestam os traços da religiosidade. Devo ainda sublinhar, que antes de analisarmos os poemas, temos uma breve apresentação da obra em questão, visto que nela estão vários poemas que tratam de questões relevantes para a comunidade negra.

Assim, acreditamos que esta pesquisa se torna relevante, uma vez que partindo da literatura, adentra a temática social, abordando temas que têm levantado debates acadêmicos e que merecem ser discutidos entre intelectuais, militantes e simpatizantes da questão social do negro na sociedade brasileira.

1 CONCEITOS E PERSPECTIVAS

1.1 Religião

A contemporaneidade tem suscitado a discussão sobre as práticas religiosas nas mais diversas denominações, sobretudo porque a religiosidade além de marca identitária é reducto de práticas e doutrinas que vez por outra destoam das práticas sociais, sobretudo das impostas pelo colonialismo, trazendo à tona comportamentos antirreligiosos justificados por uma ideologia de supremacia da fé.

Para se compreender melhor o fenômeno religioso é importante procurar uma definição para religião, a fim de que se possa ampliar o entendimento sobre o termo, visto que desde os primórdios a religião mostra-se como objeto de discussões e controvérsias, pois há quem justifique suas ações, sejam boas ou más, a partir da religião que pratica, assim sendo, a busca por uma definição para o termo religião remonta desde o período pré-cristão e perdura até a atualidade. Nomes como Geertz (1989), Hanegraaff (2017), Asad (2010), Meslin (2014), Pierucci (2006), Weber (1982) Durkheim (2002), dentre outros que apresentam possibilidades de conceitos sustentados por teorias que buscam uma definição para o termo em questão.

É importante frisar que, os conceitos apresentados, sempre estão ligados à vida social, visto que a religião se faz na convivência entre as sociedades, atuando na esfera social mais como uma convenção, que serve para dar suporte à autodefinição do ser humano como pertencente a um lugar específico no mundo e na sociedade.

A tentativa de entender a religião perpassa diversos momentos históricos, nos quais buscou-se encontrar uma forma de defini-la. Diante dos aspectos históricos, tomamos por base os romanos que tinham o entendimento da religião como um conjunto de crenças tradicionais, praticadas por um grupo social em particular, esta para eles era a forma mais acertada de definir o termo.

Destaque-se que a visão romana se firmava na ideia de que a religião estabelecia padrões sociais de civilidade, de modo que aqueles que não os seguissem estariam na condição da não civilidade, dando vida ao termo *religio* que segundo Michel Meslin (2014) qualifica um sistema repleto de normas e padrões sociais, crenças e práticas enraizadas na cultura particular de um povo, de forma que os demais povos precisariam adequar-se aos

padrões sociais determinados pelos religiosos romanos, a fim de serem aceitos no meio social daquele império.

Com o passar dos séculos o conceito foi se modificando de tal modo que na sociedade ocidental o entendimento da religião está ligado à noção de adoração a divindades personificadas, dotadas de poderes superiores, a quem o homem presta culto, reverência e obediência, visto que estas divindades controlam seu destino.

Émile Durkheim (2002), define a religião como elemento de coesão social, pois o religioso busca nela uma unidade de ações que se relacionam, estabelecendo um fluxo coeso entre a prática religiosa e a vivência social. Convém destacar ainda, que Durkheim, via a religião a partir do estudo do fato social e, desta forma a concebia através do filtro do funcionalismo, pelo qual estabelecia, que ela exerce uma função social e afirmava que: “a religião é decididamente, o sistema de símbolos pelos quais a sociedade toma consciência de si mesma; é a maneira de pensar do ser coletivo” (2002, p.402).

Ao apresentar a religião como o elemento que faz com que a sociedade tome consciência de si, Durkheim aponta também, para via da consciência histórica, pois o indivíduo enquanto ser social, está ligado aos elementos históricos que demarcam a constituição da sociedade.

Assim sendo, pode-se entender que a religião se constitui em uma forma de explicar o homem, justificando seu lugar social, funcionando como um mecanismo ideológico, que serve de base para a vida em sociedade e direciona os comportamentos a serem seguidos por aqueles que se definem como religiosos. Entendimento este que se interliga à definição apresentada por Yinger *apud* Hanegraaff (2017), que se constitui como uma definição explicativa, na qual a religião se apresenta interligada às expectativas e experiências humanas de ver o bem, o mal, os sofrimentos e a morte.

A religião, então, pode ser definida como um sistema de crenças e práticas por meio do qual um grupo de pessoas luta com esses problemas fundamentais da vida humana. Expressam sua recusa de capitular diante da morte, de desistirem frente à frustração, de permitirem a hostilidade ao que destroça suas associações humanas. A qualidade de ser religioso, a partir do ponto de vista individual, implica em duas coisas: em primeiro lugar, uma crença de que o mal, a dor, a confusão e a injustiça são fatos fundamentais da existência; e, por outro, um conjunto de práticas e crenças santificadas correlatas, que exprimem a convicção de que o ser humano pode finalmente ser salvo de tais fatos. (p. 238-239)

A religião como conjunto de crenças, torna-se o elemento propulsor da luta contra as

intempéries da vida, que embora façam parte das experiências individual e coletiva, ainda assim o ser humano busca meios para ser eximido de tais momentos.

Partindo do pressuposto apresentado por Yinger (1970), em que a religião está associada à percepção do crente e à sua forma de ver o mundo, Hanegraaff (2017), apresenta uma definição subdividida em três partes, que formam um conceito mais claro, pois para ele, esta definição está imbricada em três momentos, momentos estes que constituem a própria definição apresentada, como se pode observar em Hanegraaff (2017, p. 238-239):

Religião = qualquer sistema simbólico que influencie as ações humanas, fornecendo possibilidades para manter contato ritualisticamente entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significados; Uma religião = um sistema simbólico, incorporado em uma instituição social, que influencie as ações humanas, oferecendo possibilidades para manter contato ritualisticamente entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significados; Uma espiritualidade = qualquer prática humana que mantenha o contato entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significados por meio da manipulação individual dos sistemas simbólicos.

Hanegraaff (2017), apresenta uma definição geral, ao falar da religião no singular, em seguida fala das religiões, quando usa o termo uma religião e, por fim apresenta uma definição para espiritualidade. Esta conceituação subdividida se dá pelo fato de Hanegraaff (2017) preferir trabalhar com conceitos demarcados, a fim de que estes possam ser melhor entendidos. Esta definição feita nos oferta uma tripla possibilidade de compreender a religião, visto que o autor, ao subdividir o conceito, oferta-nos uma outra maneira de perceber a religião no seio da sociedade, pois muitas vezes costumamos associar a religião somente a uma denominação religiosa, que passa a ser o parâmetro de análise das demais.

Um outro viés de definição, é o utilizado por Geertz (1989), no qual a religião é apresentada como um sistema de símbolos que influenciam as práticas humanas, revestidas de positividade.

A religião é um sistema de símbolos

que age para instaurar atitudes e motivações fortes, onipresentes, duráveis, mediante a elaboração de conceitos relativos a uma ordem geral da existência, e que reveste tais conceitos de um sentido de positividade que faz com que tais atitudes e motivações apareçam como únicas e reais. (p. 104-105)

Este conceito corrobora com o apresentado por Hanegraaff (2017), no que diz respeito às práticas sociais, alargando a percepção dos efeitos da religião sobre aspectos da vida do crente, que apartir de sua adesão religiosa passa a ver o mundo com mais positividade,

modelando suas atitudes para se adequar ao modelo religioso que aderiu.

Outra possibilidade de compreender e conceituar religião é proposta por Talal Asad (2010), que parte de indagações que permeiam o discurso teórico, perpassando pelas condições históricas, desembocando na fundamentação do poder. Asad (2010), faz uso de diversas vertentes teóricas, partindo sempre de questionamentos e, apresentando os contrapontos reflexivos que envolvem a busca pela conceituação do termo religião. Ao levantar hipóteses Asad (2010), apresenta os pontos divergentes e os convergentes, buscando uma definição mais acertada e próxima da realidade que o circunda, chamando a atenção para a relação de poder existente no campo religioso.

Asad (2010), apresenta os símbolos religiosos como meios de orientação, para guiar as ações e as emoções, demarcando o que seria o domínio religioso, conforme pode-se ver em Asad (2010, p.277):

Os símbolos religiosos – sejam eles pensados em termos de comunicação ou cognição, como guias para a ação ou para expressar emoção – não podem ser compreendidos independentemente de suas relações históricas com os símbolos não religiosos ou de suas articulações no interior e sobre a vida social, na qual trabalho e poder são sempre cruciais

Seguindo o mesmo viés de conceituação, temos ainda a distinção feita por Antônio Flávio Pierucci (2006), que classifica as religiões sob dois aspectos, que ele mesmo denomina de religiões étnicas, que são aquelas que procuram preservar seus traços culturais em conexão com o sagrado. Partindo desta visão, Pierucci (2006), apresenta ainda, uma distinção entre elas, destacando que as religiões étnicas são aquelas que se voltam para o bem comum de seu grupo étnico-social ocupando-se também do contexto social em que estão inseridas, enquanto as religiões universais têm visões e objetivos distintos, que tendem a conduzir seus adeptos à homogeneização cultural.

Mesmo diante das definições apresentadas, é importante considerar, que a experiência religiosa é individual, de forma que, cada indivíduo vê e concebe a religião de maneira particular, visto que para cada pessoa, ou grupo de pessoas a religião tem um significado diferente, como se vê em Crawford (2005, p. 14):

Religião é uma coisa para o antropólogo, outra para o sociólogo, outra para o psicólogo (e outra ainda para outro psicólogo), outra para o marxista, outra para o místico, outra para o zen-budista e outra inda para o judeu ou o cristão. Existe, por conseguinte, uma grande variedade de teorias sobre a natureza da religião. Não há, portanto, nenhuma definição universalmente aceita de religião, e possivelmente nunca haverá

Percebe-se assim, que a subjetividade é a via mais comum no campo da definição de religião, pois cada indivíduo a definirá a partir de sua própria experiência de fé, porém é importante considerar, que embora a subjetividade permeie o campo da individualidade, ainda assim, a religião cumpre sua função social, que de acordo com Geertz (1978), é a de organizar as ações, os impulsos e as motivações humanas, funcionando como moduladora das condutas sociais.

Endossando o argumento apresentado por Asad (2010), que aponta para a ligação indissociável entre religião e vida social, a ponto desta interligação dificultar uma conceituação universal do termo, pois, conforme o estudioso, como mudam as sociedades, da mesma forma mudam os conceitos.

Asad (2010, p. 264), ainda afirma que:

não pode haver uma definição universal de religião, não apenas porque seus elementos constituintes e suas relações são historicamente específicos, mas porque esta definição é ela mesma o produto histórico de processos discursivos

É perceptível que conceituar religião não é uma tarefa tão simplória, visto que o termo traz imbricado em si conceitos que variam de acordo com a forma como cada indivíduo vivencia sua profissão religiosa. Assim sendo, é importante salientar que é mais salutar renunciar a uma significação única e assimilá-la em sua multiplicidade de manifestações e experiências conhecidas e vivenciadas pelos crentes, onde quer que estes decidam viver sua fé.

Baum (1986) ratifica esta percepção de que até mesmo para os sociólogos a definição de religião perpassa pela experiência de fé do indivíduo que a vivencia.

A definição substantiva da religião desencorajou alguns estudiosos de formularem questões acerca do sentido da religião: eles ficavam satisfeitos com uma explicação sumamente factual. Esta abordagem facilmente fazia com que a religião, todas as religiões, aparecessem como domínio do incrível, do primitivo, do obscuro, do mundo irreal fundamentalmente em conflito com a racionalidade moderna. Acontece também, evidentemente que os funcionalistas, concentrando-se no papel social da religião, descuram o sentido que a religião tem para os que a praticam. Weber jamais esqueceu que a compreensão da religião permanece incompleta enquanto não se atenta ao sentido que ela tem para os crentes. O próprio Parsons, que desenvolveu a abordagem funcionalista, observa que esta abordagem facilmente leva a esquecer que a religião não se esgota na dimensão social, que ela tem de fato referência ao mundo invisível (p.744-745).

É salutar destacar a visão de Max Weber, pois para ele a forma como o crente vê o mundo é demarcada pelo seu vínculo religioso e, é este vínculo que conduz a forma do indivíduo estar no mundo. Apontando assim, para a esfera social, na qual o indivíduo pauta suas ações a partir de seu elo com a religião, deixando claro que a observação das leis divinas se constitui como reguladora dos comportamentos humanos.

Desta forma, torna-se perceptível a ligação que se faz entre o crente e sua profissão religiosa, a ponto de se tornar subjetiva a conceituação do termo, visto que o indivíduo constrói uma definição a partir de sua subjetividade, que nada mais é que sua experiência particular de fé, permeada pela experiência coletiva que se tem dentro das religiões.

Destaque-se ainda, que a fé comunitária, nos remete à concepção durkheimiana de que a religião oferece sentido às experiências humanas, reforçando a ideia de que “não existem religiões falsas, pois todas são verdadeiras à sua maneira, visto que são capazes de responder a determinadas condições da vida humana.” Durkheim (2002, p.31). Desta forma, as tristezas e frustrações são direcionadas ao espaço religioso para serem transformadas em clamores ao sagrado e aos poucos o crente vai se reconfigurando em esperanças.

Diante das considerações aqui apresentadas sobre a impossibilidade de conceituação da religião, atrevo-me a fugir da impessoalidade e apresentar o que considero, a meu ver, ser uma definição particular, pautada nas minhas vivências de fé. Inicio a partir da minha experiência como católica, religião que herdei dos meus pais, que me apresentaram os fundamentos da fé católica desde a mais tenra idade, nos moldes mais tradicionais da profissão de fé. Fé esta que professo até hoje, porém há em mim uma bifurcação religiosa, uma encruzilhada que atualmente norteia-me. Assim defino minha experiência de fé, porque por anos eu tive toda minha fundamentação religiosa no catolicismo, nesta religião fui batizada, recebi a primeira eucaristia, fui crismada e casada, além disso, por anos fui catequista e busquei conhecer o Catecismo da Igreja Católica, para assim ter propriedade para afirmar o que até então orientava minha experiência de fé e, assim foi até os meus trinta e oito anos, quando tive meu primeiro contato com a Umbanda, mais especificamente com a vertente do Terecô, religião de Matriz africana mais presente na região onde moro, a saber: Município de Bacabal, estado do Maranhão, região do Médio Mearim.

Em um primeiro momento observei, movida pela curiosidade de entender a religião de minha avó materna, Onice Vieira Rodrigues, mais conhecida como Nizoca, foi dela que

ouvi as histórias e os relatos de experiências, pois ela era médium de cura. Fazia benzimentos, manuseava ervas e tratava de pessoas doentes. Foi ela quem me ensinou a ver, ouvir e silenciar. Foi a partir dos ensinamentos dela que aos meus olhos se descortinou o universo da encantaria com seus mistérios.

A partir de então, a curiosidade transformou-se em desejo de conhecer, impelida por este desejo fui levada à casa de Mãe Creusa¹, uma senhora que eu já conhecia, mas que não sabia se tratar de uma das mães de santo mais conhecidas na cidade e lá, na sua casa participei como ouvinte e como professora, nos momentos destinados às aulas, que eram ministradas no período quaresmal, período em que o salão se tornava uma escola espiritual.

Naquela casa, tive a oportunidade assistir às obrigações, aos trabalhos espirituais, aos benzimentos e participar das festas, que me seduziram por sua beleza e sacralidade.

O contato com a Umbanda, fez com que eu reconfigurasse minha visão e minha vivência religiosa e, questionasse posturas, que antes eu tinha como sendo dogmáticas. Tornei-me uma pessoa que se questiona cotidianamente sobre a vivência da fé e da religiosidade. Continuo devota da Imaculada Conceição, de São Miguel, de Nossa Senhora Aparecida, de São Geraldo e de Nossa Senhora das Graças, porém descobri-me filha de Oxum e de Xangô e, nos últimos dez anos tenho me identificado cada vez mais com a espiritualidade de Umbanda. Após iniciar a pesquisa fui me aprofundando e hoje vejo-me católica e umbandista.

Percebo e vivo os fundamentos da fé católica, enraizados em mim, defendendo algumas posturas, mas sinto-me parte da força que emana, da espiritualidade que move as giras, os caboclos, os pretos velhos e os tambores. Desta forma, para mim a religião define-se como um caminho, uma encruza na qual é difícil dizer onde estou, pois percebo-me ligada a duas religiões antagônicas, mas que me completam.

Há ainda nesta perspectiva a linha de esquerda, na qual encontro Exu e Pomba Gira Cigana, a quem saúdo cotidianamente. Assim sendo, percebo-me vivendo os fundamentos da fé, esperança, caridade, amor e respeito. Ambos presentes tanto em Umbanda quanto na Igreja Católica.

Ouso ainda dizer que minha vivência com a espiritualidade sem máscaras ou

¹ Francisca Cleonice dos Santo da Silva, mãe de Santo da Tenda Sagrado Coração de Jesus, filha de Santo de Mãe Tinoca, falecida em 27 de dezembro de 2018.

fingimentos se dá diante do altar da casa de Mãe Tinoca², Mãe de Santo, que me acolhe como filha, me ensina e inspira. É na tenda dela o lugar onde busco a conexão com o sagrado e me percebo parte de um grupo onde aprendo diariamente a conviver com as diferentes formas de manifestação da espiritualidade.

Creio que esta minha visão sobre a religião se fundamenta no fazer cotidiano, a partir do estudo e da certeza de que a minha identidade se fortalece, a cada contato estabelecido com a religião que escolhi e com a que herdei. Hoje busco aprofundar o conhecimento e a espiritualidade umbandista, a partir de leituras e, sobretudo através dos ensinamentos dados pelo dono da casa, termo utilizado para designar o guia de frente de Mãe Tinoca, Rei Camundá, que costuma visitar a casa todas as vezes que o grupo se reúne em oração, mais precisamente às quartas e sextas-feiras. Rei Camundá, se apresenta para aconselhar, corrigir, curar e direcionar seus filhos e filhas, mostrando-se sempre muito acolhedor.

Destaco ainda, que a descoberta da religião como um lugar onde pessoas pretas, como eu, tem um lugar de fala e de legitimidade, me encanta e é este encantamento que me faz permanecer ali, onde eu me sinto parte e, foi este sentimento de pertença que me fez enxergar meu objeto de estudo.

Desta forma, destaco que o caminho afrorreligioso a ser percorrido nesta dissertação será o caminho da Umbanda, visto que foi a partir desta minha adesão, que pude visualizar nos poemas de Conceição Evaristo, mais especificamente os do livro *Poemas da recordação e outros movimentos* (2017), essa linha tênue de espiritualidade e experiência de vida.

1.2 Perspectiva afrorreligiosa

Abordar a religião ou a religiosidade pressupõe a delimitação de um caminho a seguir, que neste caso específico volta-se para as religiões afro-brasileiras, mais especificamente para a Umbanda, que carrega em seu bojo uma áurea de mistério que suscita um novo olhar para além das práticas, que contemple seu aspecto poético e vivencial, para que a partir dele, seja possível trilhar os rumos da compreensão do fenômeno afrorreligioso e sua manifestação

² Joaquina Rosa, 86 anos de idade, natural do município de Lima Campos – MA, na localidade conhecida como Fedegoso. Mãe de Santo da Tenda Divino Pai Eterno, tenda fundada na década de 1970 e que realiza uma festa com duração de cinco dias na localidade acima citada. Mãe Ticona trabalha com curas físicas e espirituais e é bastante procurada por causa dos serviços realizados.

no seio da sociedade.

Para se compreender a religião ou a religiosidade afro-brasileira é necessário um entendimento da cosmovisão afrorreligiosa que tem na ancestralidade um traço diferencial de sua vivência de fé e de ligação com o sagrado, como atesta Meslin (2014, p. 28).

o religioso está presente nessas sociedades cujo valores fundamentais, sobre os quais repousam e funcionam, são garantidos pelos ancestrais e por divindades protetoras. O que entre esses povos forma o que nós chamamos de religião nem sempre é a vontade de se ligar a um princípio primeiro, personalizado muitas vezes num Deus afastado numa longínqua “ociosidade”, mas a necessidade de definir por razões os seres humanos e coisas existentes.

Meslin (2014), aponta a ancestralidade como valor fundante para a sustentação da religiosidade como algo próximo ao religioso.

No entanto, sabemos, que a temática da afrorreligiosidade muitas vezes é vista com olhar preconceituoso, sobretudo quando a abordagem se dá no campo das Umbandas³ e do Candomblé. Fato este que remonta ao período colonial, quando os africanos não podiam ter outra expressão de fé que diferisse do catolicismo europeu, que desconsiderava a legitimidade de qualquer outro culto e no caso das religiões dos povos escravizados isso era ainda mais evidente.

A sociedade escravista, fundamentada na estrutura patriarcal dominadora, na qual o senhor de engenho, também chamado senhor de escravos, detinha o poder absoluto sobre o escravizado, ditando-lhe as regras de conduta a serem seguidas pelos que possuía. Era ele quem fazia cumprir os acordos firmados entre a Igreja Católica e a Coroa Portuguesa, dentre os quais o que afetava diretamente os aspectos religiosos dos negros era a imposição do batismo no prazo máximo de cinco anos após a chegada ao Brasil, ação esta, que de acordo com Gonçalves Silva (2005), não era garantia de benefício ao batizado.

Ressalte-se que a manifestação da crença de um povo mostra seu aspecto de coletividade e no caso dos escravizados este fator de coletividade denotava perigo social para os escravistas, que temiam e combatiam as organizações entre os negros e a imposição da fé católica era um dos mecanismos usados para coibir as associações entre os negros.

Nessa perspectiva, a pessoa afrorreligiosa busca a integração do conceito de religião, perpassando o campo social, o político, o da ancestralidade e o identitário. Contudo é

³ Conforme SIMAS, Luiz Antonio. Umbandas: uma história do Brasil. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2022.

necessário compreender o contexto histórico dos negros trazidos ao Brasil na condição de escravizados, a fim de que possa-se vislumbrar a situação em que estes tiveram que construir e reconstruir seu espaço de fé e assim manter o contato com sua espiritualidade, como delinea Suess (2001, p.88-90):

A comunidade-terreiro aparece em todo o seu significado e importância quanto mais for lembrada sua origem no contexto de uma sociedade escravista. O objetivo desta foi destruir a identidade do africano e do negro para dominá-lo, tentando isolar a pessoa de todas as suas relações. Nem os reis eram reconhecidos nesta terra, nem a maneira de trabalhar, de cultivar, de fazer casas, de educar os filhos; nem a língua, nem as ciências – até as práticas medicinais eram consideradas brucharias; não podiam mais existir as religiões africanas, nem eram reconhecidos os sacerdotes, os ritos, os templos sagrados. Privando-os da terra, da família e do poder, negando-lhes a história e o passado, controlando sabiamente as manifestações étnicas e culturais, demonizando a vivência religiosa, o processo de escravização dos povos negros tentou eliminar todo traço de passado e de identidade.

Ideologicamente, esta destruição era reforçada pela brutalização da relação branco/senhor-negro/escravo. Além da violência institucional e dos castigos, o negro devia ser reduzido a não-gente. Era peça, mercadoria nas relações socioeconômicas, e era considerado boçal e rude nas relações pessoais e religiosas, incapaz de entender e sem cultura, merecedor do mesmo tratamento que se dá ao animal. Ainda na segunda metade do século XIX, a Consolidação das Leis Cíveis do Governo imperial, compilada por Teixeira de Freitas, recolhe a definição do escravo na legislação como “bem móvel, considerado semovente” (art. 42) equiparado aos animais.

Para efetivar a anulação da identidade negra, o alvo prioritário, no período Colonial e no Império, será a família negra que se quer destruída e negada. A captura, concentração e distribuição de escravos na África obedecia já este princípio. Mesmo quando, no século XVIII, o tráfico trouxe para a Bahia tribos e etnias inteiras, se obedecer a estes cuidados, era a venda dos escravos que favorecia a dispersão. Nos engenhos, onde o controle era maior do que nas cidades, os senhores se opunham ao casamento dos escravos[...]

Além deste cenário apresentado por Suess é importante considerar que as diversas etnias espalhadas pelo país, fizeram nascer diversas ramificações das religiões de matriz africana, as quais trazem em sua constituição a junção de diversos saberes ancestrais e encantarias.

Diante deste cenário os afro-brasileiros tiveram que resistir à pressão dos escravistas e realizar veladamente seu culto para assim manterem-se ligados às suas raízes sagradas, visto que os povos de África eram privados de sua expressão de fé e, para não perderem seus laços com o sagrado e com suas raízes ancestrais, faziam uso das imagens dos santos da Igreja Católica para cultuar veladamente suas divindades, o que Achille Mbembe (2013) apresenta como sendo uma forma de garantia de hibernação e sobrevivência dos regimes simbólicos ancestrais, que se manifestavam como uma forma de se proteger contra os

mecanismos de coersão impostos pelo colonialismo. Destaque-se, que a utilização dos registros simbólicos da fé católica, pelos escravizados, apesar de indicarem adesão à ideologia cristã, carregam em si o que Mbembe (2013) aponta como sendo uma submissão por conveniência, visto que ela era uma forma de garantia de sobrevivência na colônia.

Neste cenário marcado por embates sociais e religiosos, aparece a promulgação da Constituição de 1824, abrindo as portas para a liberdade de culto em templos que não tinham fachadas simbólicas, dando à religião dos negros a proteção e a liberdade necessárias naquele momento histórico. É importante frisar que a abolição só se daria 64 anos mais tarde, em 1888. Contudo ao menos a possibilidade de celebrar já era um ponto importante a favor da população negra.

Ainda à guisa dos fatos históricos Muniz Sodré (1942) apresenta o contexto em que se dá o afastamento das religiões de matriz africana do catolicismo, na síntese a seguir:

- 1830, Abolição do tráfico negreiro, o que permitiu aos negros um olhar sobre a sua real situação de marginalizados.
- As revoltas que ultrapassaram as fugas individuais ou coletivas, sendo que essas ocorreram num momento político em transformação de uma fase colonial para uma visão de independência.
- O surgimento dos terreiros, que começam a sair da clandestinidade, embora sofrendo todas as formas de repressão, tanto de ordem policial, onde eram comuns as invasões e prisões dos seus adeptos por estarem praticando magia negra e subvertendo a ordem social que era vista como a religião que praticava o mal, e adorava o diabo nas suas mais diversas formas. Pois, diferia do proposto pelo cristianismo ocidentalizado e enraizado em terras brasileiras. (p. 100).

Todos estes fatos contribuíram para a consolidação dos espaços afrorreligiosos, embora às custas de lutas cotidianas pelo respeito e reconhecimento de suas práticas.

Os resquícios da visão colonialista, de inferiorização dos cultos africanos, ainda aparecem no cotidiano em relatos sobre a intolerância religiosa, muito latente em solo brasileiro, nos quais os umbandistas e candomblecistas são agredidos, tem seus espaços religiosos destruídos e em alguns casos mais extremos a violência religiosa, culmina na morte dos praticantes destas religiões, Nogueira (2020, p. 19) afirma que:

O preconceito, a discriminação, a intolerância e, no caso das tradições culturais e religiosas de origem africana, o racismo se caracterizam pelas formas perversas de julgamento que estigmatizam um grupo e exaltam outro, valorizam e conferem prestígio e hegemonia a um determinado “eu” em detrimento de “outrem” [...]. Estigmatizar é um exercício de poder sobre o outro. Estigmatiza-se para excluir, segregar, *apagar*, silenciar e apartar do grupo considerado normal e de prestígio.

Não obstante, o silenciamento dos afrodescendentes é operado em diversas instâncias sociais, mas no âmbito religioso ele relega a pessoa negra à subalternidade da fé.

Hodiernamente, o afrorreligioso precisa reivindicar o direito de conviver e de celebrar livremente sua fé em uma sociedade que ainda concebe as religiões de matriz africana, como instituições ilegítimas, pelo fato de não se adequarem aos moldes traçados pela tradição cristã, o que faz com que sejam alvo das mais variadas formas de discriminação, como aponta Prandi (2004, p.16):

Continuam a sofrer agressões, hoje menos da polícia e mais de seus rivais pentecostais, e seguem sob forte preconceito, [...] 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 declararem católicos, embora sempre haja uma boa parte que declara seguir a religião afro-brasileira que de fato professa.

Prandi (2004) apresenta um contexto bem atual das experiências enfrentadas pelos afrorreligiosos no cenário nacional, embora se saiba do amparo ofertado pela Lei, para o exercício e prática da fé, ainda há forte discriminação contra os povos de terreiro.

É importante considerar que a tradição cristã opera em uma vertente contrária à da perspectiva afrorreligiosa, pois esta perspectiva concebe o sagrado de forma mais ampla, estabelecendo uma conexão com o presente e o passado, a partir dos laços de ancestralidade presentes em seus cultos.

A tradição cristã traz consigo padrões, estruturas e construções sociais que determinam comportamentos ligados à proximidade ou ao distanciamento do sagrado, que se constitui como um poder superior a direcionar as ações humanas, Meslin (2014, p. 46):

Interiorizada, a religião define o homem com relação a poderes superiores aos quais ele se refere exatamente como o político, o econômico, o sexual o definem como relação ao mundo e ao outro.

A percepção afrorreligiosa, difere-se da concepção cristã, pois concebe o sagrado de maneira mais interligada ao humano, sobretudo porque este humano, que está intrinsecamente unido às dinâmicas sociais é o meio pelo qual a divindade se comunica com os outros indivíduos, constituindo um corpo religioso do qual a pessoa humana é parte inseparável do sagrado, numa complementaridade, que engloba todos os saberes, como aponta Domingos (2017, p. 201):

A religiosidade Africana não é uma simples coerência da fé com os fatos, da razão com a tradição, ou o pensamento com a realidade contingente. Trata-se de uma coerência, uma compatibilidade e complementaridade global de todas as disciplinas, todos os domínios de saber e conhecimento são integrados.

Outro aspecto a se considerar, é que algumas denominações adeptas do cristianismo o têm como sendo a única via de salvação da humanidade, discriminando e desconsiderando as demais expressões de fé, como forma de buscar a conexão com o sagrado, tornando assim, na grande maioria das vezes, a religião, uma ferramenta de exclusão social e cultural, por carregar ideologias diversas, como se pode ver em Meslin, (2014, p.29):

[..]a religião aparece como uma realidade nas múltiplas sociedades humanas, como um estado de fato cultural cuja exata significação importa captar. Mas a experiência cotidiana nos mostra, tanto na linguagem teológica e científica quanto na conversa familiar, que esta palavra “religião” é uma das mais traiçoeiras de nossa língua porque engloba de fato uma multidão de coisas e cobre realidades sociológicas e nuances efetivas e psicológicas muito diferentes.

Convém lembrar que toda religião se apresenta verdadeira, contudo, entende-se que este ideal de veracidade traz em si uma fundamentação ideológica que permeia os ensinamentos doutrinários de cada profissão religiosa. Embasados pela ideologia da verdade os adeptos das diversas expressões religiosas buscam realizar suas práticas devocionais da melhor forma possível, estendendo esta prática às ações cotidianas, visando alcançar o grau da perfeição, a fim de que ao serem julgados, conforme prega a tradição cristã, alcancem o lugar de descanso eterno, que é comumente difundido no cristianismo, nas suas mais variadas vertentes. Este comportamento religioso dá-se pelo desejo de se aproximar ao máximo da divindade como aponta Bergger (1985, p.38):

Não é sem interesse notar que o homem religioso assume uma humanidade que tem um modelo trans-humano, transcendente. Ele só se reconhece verdadeiramente homem na medida em que imita os Deuses, os Heróis civilizadores ou os antepassados míticos. Isto é o mesmo que dizer que o homem religioso se quer *diferente* do que ele acha que é no plano da sua existência profana. O homem religioso não é dado: faz-se a si próprio, ao aproximar-se dos modelos divinos. Estes modelos, como dissemos, são conservados pelos mitos, pela história das *gesta* divinas. Por conseguinte, o homem religioso, também se considera *feito* pela História tal qual o homem profano: mas a única História que o interessa é a História sagrada revelada pelos mitos, quer dizer, a história dos deuses (...). O que é preciso sublinhar é que, desde o início, o homem religioso situa o seu próprio modelo a atingir no plano trans-humano: o revelado pelos mitos. O homem só se torna em verdadeiro homem conformando-se ao ensinamento dos mitos, quer dizer imitando os deuses.

Ao afirmar que o homem se reconhece ao imitar os deuses, Bergger, aponta para a prática religiosa, que exige do religioso um cuidado consigo mesmo, visto que ele é o aparelho utilizado pela divindade, pelo encantado ou encantada. Assim sendo, a pessoa religiosa busca assemelhar-se ao sagrado a fim de se completar no exercício de sua fé.

Desta feita, percebe-se que a pessoa religiosa vai-se construindo à medida que se aproxima da divindade, tornando-se reflexo do sagrado em quem busca espelhar-se.

Nas religiões de matriz africana, mais especificamente na Umbanda, a morte, ou desencarne, não aponta para o céu, como acreditam as religiões cristãs, mas para o lugar de purificação, onde a reencarnação ou o encantamento se dá, mediante o merecimento daquele que deixa o plano terrestre.

Em se tratando da afrorreligiosidade a visão do sagrado, como já mencionado anteriormente, aponta para o ser humano em ligação intrínseca com a divindade, desta forma, compreende-se que o ser humano já nasce ligado ao sagrado, entendendo-se parte dele. Nesta perspectiva, as religiões de matriz africana buscam entender as diferenças, entre os seres humanos, como força transformadora, na qual seus adeptos fazem parte de um todo, partindo do entendimento de que todos e todas, sejam respeitados em suas singularidades. Assim sendo, a afrorreligiosidade se despoja dos ideais de supremacia da cor, ainda tão presentes na sociedade e gestadas na hierarquização racial, quebrando paradigmas sociais, nos quais as religiões judaico-cristãs têm maior prestígio e, que concebem os saberes unilaterais das religiões divergentes das de matriz africana, como sendo os de maior valor, fazendo com que nesta divergência as religiões afro-brasileiras tornem-se espaços de acolhida e respeito para com a diversidade, como afirma Anunciação (2018)⁴:

A Religião de matriz africana atua como um espaço que acolhe e cuida sem discriminar a sua etnia, raça, opção sexual ou mesmo a sua opção social de viver, simplesmente o assiste nas suas necessidades por acreditar que ele é um ser criado e merecedor de toda e qualquer forma de ajuda para se reequilibrar diante de Olódumarè⁵.

Desta forma as religiões de matriz africana tornam-se espaços nos quais a pessoa pode

⁴ ANUNCIÇÃO, Dayse. Documentário a dona do terreiro. Produzido em 2018 na cidade de Salvador- BA. YouTube, 6 de junho de 2018. 35min50s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6wPITg8MF2I>> Acesso em 28 de maio de 2023.

⁵ “Olódumarè”, do Yorubá, seria – em tradução livre – palavra relativa a: Deus, Supremo, Onipotente, Criador e outros sinônimos correlatos.

ser ela mesma, sem precisar de máscaras. Nesses espaços religiosos o sagrado não é excludente e cada um pode ter sua experiência individual de fé, sem desmerecer ou desrespeitar o Sagrado que ali se apresenta e se faz presente em cada um.

1.3 Identidade

O processo de construção da identidade ocorre de forma contínua, influenciado pelo processo histórico-cultural, tendo como alicerce a definição biológica, homem e mulher e, constituindo-se a partir dos caracteres de sexo e cor da pele, visto que a partir desta definição, o indivíduo se agrupa e se autodefine como parte de uma coletividade, visão esta reforçada por Zygmunt Bauman (2005), que apresenta a busca pela coletividade e a crise de identidade, como elementos fortalecedores da construção identitária, crise esta também delineada por Hall (2005), que a situa na definição do sujeito sociológico.

Percebe-se que a identidade ou as identidades são formadas a partir do contato com o outro e com o meio. É a partir do contato com o outro que o indivíduo desperta para a consciência de si e do grupo a que pertence, conforme aponta Kabengele Munanga (2008, p.14): “Essa identidade é sempre produto inacabado, não será construída no vazio, pois seus elementos constitutivos são escolhidos entre os elementos comuns do mesmo grupo”. Ressalte-se que os elementos apresentados por Munanga (2008), remetem também à religião, à língua e à cultura.

Desta forma, Hall, apresenta a definição de identidade a partir de três concepções diferentes, que são: a do sujeito sociológico, a do iluminista e a do pós-moderno, oferecendo a possibilidade de se observar como as diferenças culturais, históricas e sociais, dialogam entre si no respectivo período da constituição da identidade de cada um dos sujeitos Hall (2005, p. 10-12):

O sujeito do iluminismo estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo “centro” consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou “idêntico” a ele – ao longo da existência do indivíduo. O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa. [...] pode-se ver que essa era uma concepção muito “individualista” do sujeito e de sua identidade (na verdade, a identidade *dele*: já que o sujeito do Iluminismo era usualmente descrito como masculino). [...] A noção de sujeito sociológico refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e auto-suficiente, mas era formado na relação com “outras

pessoas importantes para ele”, que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos – a cultura – dos mundos que ele/ela habitava. G.H. Mead, C.H. Cooley e os interacionistas simbólicos são as figuras-chave na sociologia que elaboraram esta concepção “interativa” da identidade e do eu. De acordo com essa visão, que se tornou a concepção sociológica clássica da questão, a identidade é formada na “interação” entre o eu e a sociedade. O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o “eu real”, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores” e as identidades que esses mundos oferecem. A identidade, nessa concepção sociológica, preenche o espaço entre o “interior” e o “exterior” – entre o mundo pessoal e o mundo público. O fato de que projetamos a “nós próprios” nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os “parte de nós”, contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. A identidade, então, costura (ou, para usar uma metáfora médica, “sutura”) o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis. O sujeito pós-moderno, conceitualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam.

Convém destacar cada um destes sujeitos, a fim de que se possa compreender como eles se constituem, a saber: a primeira concepção que é a do sujeito iluminista, é baseada em um sujeito dotado de razão, consciência e ação individual, mas que estava centrado em si mesmo, numa espécie de egocentrismo social e, que ao longo do seu desenvolvimento pessoal e social, permanecia inerte às mudanças cultivando uma visão individualista Hall (2005). Já o sujeito sociológico, é aquele que preserva sua essência, mas que se deixa moldar pela interação com os símbolos, valores e práticas, formadores da cultura Hall (2005). Por fim, tem-se o sujeito pós-moderno, que se apresenta sem uma identidade fixa, que parta de uma essência, de um eu interior. Aqui se percebe a formação e a transformação contínua do sujeito em seu diálogo constante com a diversidade cultural que o circunda. Esta identidade não é definida biologicamente e sim, historicamente como explica Hall (2005, p.13):

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas [...]. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente.

Partindo desta premissa, fica perceptível que é impossível afirmar que o indivíduo

tem uma identidade única, mas que os indivíduos são compostos por uma identificação mutável e em constante transformação, que pode ser justificada pela dualidade do que está no interior e no exterior do indivíduo, como reforça Hall (2005, p.39):

A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é "preenchida" a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros. Psicanaliticamente, nós continuamos buscando a "identidade" e construindo biografias que tecem as diferentes partes de nossos eus divididos numa unidade porque procuramos recapturar esse prazer fantasiado da plenitude.

Partindo desta afirmativa, deve-se considerar que a dualidade, citada anteriormente, também se estabelece no que concerne à identidade e à diferença e na relação que se estabelece entre ambas, relação esta, que evidencia os processos de negociação existentes entre os grupos e ainda entre o meio social onde estes grupos estão alocados.

Neste mesmo cenário Castells (2008, p. 24), apresenta três formas distintas de construção social da identidade, oriundas da relação de poder, que se estabelece neste meio, corroborando com a premissa já delineada por Hall (2005):

Identidade legitimadora: introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais [...];
 Identidade de resistência: criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica de dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade[...];
 Identidade de projeto: quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social

Podemos considerar a diversidade de processos que contribuem para formação da identidade e, que estes ocorrem distintamente a partir da forma como a sociedade se configura e se reconfigura. Estas configurações sociais impactam diretamente no indivíduo e nas suas âncoras sociais, fazendo com que ele se molde ao contexto em que está inserido.

Pensando ainda na forma como a identidade se estabelece, é importante frisar que a complexidade de sua formação/constituição, suscita uma visão para além do senso comum, e é reforçada por Hall (2005, p. 62-63):

É ainda mais fácil unificar a identidade nacional em torno da raça. Em primeiro lugar, porque – contrariamente à crença generalizada – a raça não é uma categoria biológica ou genética que tenha qualquer validade científica. Há diferentes tipos e variedades, mas eles estão largamente dispersos no interior do que chamamos de ‘raças’ e outra. A diferença genética – o último refúgio das ideologias racistas – não pode ser usada para distinguir um povo de outro. A raça é uma categoria discursiva e não uma categoria biológica. Isto é, ela é a categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, frequentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas e corporais - cor da pele, textura do cabelo, características físicas e corporais, etc. – como marcas simbólicas, a fim de diferenciar socialmente um grupo de outro. Naturalmente o caráter não científico do termo ‘raça’ não afeta o modo como a lógica racial e os quadros de referência raciais são articulados e acionados, assim como não anula suas consequências. Nos últimos anos, as noções biológicas sobre raça, entendida como constituída de espécies distintas (noções que subjaziam a formas extremas da ideologia e do discurso nacionalista em períodos anteriores; o eugenismo vitoriano, as teorias europeias sobre raça, o fascismo) têm sido substituídas por definições culturais, as quais possibilitam que a raça desempenhe um papel importante nos discursos sobre a nação e identidade nacional.

Deste modo percebe-se que a tentativa de delimitar um conceito para identidade é insuficiente para que se possa visualizar e compreender a amplitude do seu significado, que perpassa questões históricas, biológicas e ideológicas, ambas centradas nos discursos sociais hierarquizados em uma sociedade que busca definições ainda ligadas a saberes em decadência, como afirma Hall (2005, p. 9):

As velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como sujeito unificado. Assim a chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social.

Partindo da afirmativa de que a mudança social emerge da crise de identidade que desestabiliza antigos saberes, fazendo com que se perceba o caráter dinâmico da construção da identidade e, como nesta dinamicidade nascem novos saberes, ligados à religião, à cultura e às demais práticas sociais. Esta forma de pensar, conduz a uma amplitude de visão sobre a temática da constituição identitária na modernidade, de tal modo que se possa repensar conceitos e valores alicerçados no passado e que não correspondem mais aos questionamentos atuais.

Um outro aspecto importante, dentro do caráter de construção da identidade, é considerar que o indivíduo carrega em si múltiplas identidades, visto que o contato com outras realidades nos molda e vai dando-nos um novo prisma no tocante aos aspectos fundantes de nossa própria identidade. A pertença a outras culturas étnicas, raciais,

linguísticas e religiosas, impactam na constituição do que nos tornamos socialmente Hall (2005).

Diante da afirmativa de Hall (2005), convém apontar que, a via de construção identitária a ser seguida nesta dissertação é a afrorreligiosa, que traz em si diversas vertentes, como Candomblé, Umbanda, Quimbanda, mas a que se seguirá será a da Umbanda, que como as demais manifestações afrorreligiosas, demarca a constituição dos alicerces da formação identitária dos afro-brasileiros.

1.4 Religião como prática social identitária

Buscar o caminho de entendimento sobre o sagrado e sua ligação com a identidade de um grupo é também uma forma de procurar entender como os indivíduos buscam construir sua existência e definir seu pertencimento social, envolvendo diversos aspectos deste pertencimento.

É importante destacar, que em relação à formação/constituição da identidade religiosa, há ainda o fator histórico, que apresenta alguns questionamentos sobre a forma como se deu e ainda se dá a construção identitária do povo negro, partindo da premissa da formação da identidade nacional, como problematiza Munanga (2008, p.48):

O fim do sistema escravista, em 1888, coloca aos pensadores brasileiros uma questão até então não crucial: a construção de uma nação e de uma identidade nacional. Ora, esta se configura problemática, tendo em vista a nova categoria de cidadãos: os ex-escravizados negros. Como transformá-los em elementos constituintes da nacionalidade e da identidade brasileira quando a estrutura mental herdada do passado, que os considerava apenas como coisas e força animal de trabalho, ainda não mudou? Toda a preocupação da elite, apoiada nas teorias racistas da época, diz respeito à influência negativa que poderia resultar da herança inferior do negro nesse processo de formação da identidade étnica brasileira.

A pluralidade racial nascida do processo colonial representava, na cabeça dessa elite, uma ameaça e um grande obstáculo no caminho da construção de uma nação que se pensava branca; daí por que a raça tornou-se o eixo do grande debate nacional que se tratava a partir do fim do século XIX e que repercutiu até meados do século XX. Elaboraões especulativas e ideológicas vestidas de cientificismo dos intelectuais e pensadores dessa época ajudariam hoje, se bem interpretadas, a compreender as dificuldades que os negros e seus descendentes mestiços encontram para construir uma identidade coletiva, politicamente mobilizadora.

Munanga apresenta o cenário do pós-abolição no qual o ex-escravo não encontrou lugar onde se inserir na sociedade, referindo-se à ausência de oportunidades, sobretudo de

trabalho e moradia, pois o sistema social preferia empregar a mão de obra imigrante, forçando assim a pessoa livre a buscar outras formas de sobrevivência e até mesmo, empurrando-a à marginalidade. Entenda-se como marginalidade os postos de trabalho ou subempregos, onde a maioria dos negros eram inseridos.

A afirmativa de Kabenguele Munanga, aponta para diversos aspectos da identidade negra no Brasil, contudo iremos nos ater ao que tange à configuração da identidade afrorreligiosa, visto que esta identidade religiosa é um fator importante para a organização coletiva, pois como afirma Durkheim (2002, p.39), “a religião é a chave para a compreensão da sociedade e, que a religião por si mesma é a força sagrada do coletivo e suas crenças, representações e símbolos retratam e refletem essencialmente a própria sociedade”.

É importante lembrar, que a dominação histórica exercida pelos colonizadores, buscou apagar os traços da religiosidade dos escravizados, a partir da imposição do cristianismo católico, como sendo a única via de devoção verdadeira e única maneira de aproximação do homem com a divindade, desqualificando a prática religiosa já vivenciada pelos povos de África.

Destaque-se ainda, que as manifestações religiosas dos negros, bem como todas as suas práticas, foram combatidas e discriminadas, como forma de apagar o negro da sociedade, como apresenta Simas (2022, p.18):

A desqualificação dos cultos do terreiro, vem geralmente acompanhadas de adjetivos como “diabólicos”, “malignos”, “bárbaros”, “folclóricos” ou “pitorescos”. [...] A discriminação também se estabelece pela desqualificação das crenças, danças, visões de mundo, formas de celebrar a vida, de enterrar os mortos, de educar as crianças e assim por diante.

A desqualificação dos atos religiosos dos afrodescendentes se constitui em um ato de violência, sobretudo por ser uma ação que fere a legislação e viola o direito da pessoa viver sua identidade religiosa.

É importante pensar a organização histórica e social dos afrodescendentes, visto que a construção de uma existência pressupõe o conhecimento de si como indivíduo e como parte de uma coletividade, para a partir desse ponto reconhecer-se pertencente a um grupo e, como membro do grupo, permitir o acesso do outro na construção e reconstrução da vida, como aponta Simas (2022, p.47): “Deixar-se afetar pelo outro – e permitir que ele se afete também neste processo – é estar disponível para renovar, recriar, inventar o tempo todo – e a todo

tempo – a vida”. Esta reinvenção da vida que se dá a partir do contato com o outro, é de suma importância para a solidificação dos vínculos entre os pares e a ancestralidade tão presente nas manifestações afrorreligiosas.

Desse modo, pode-se afirmar, que as religiões de matriz africana carregam em si a capacidade de reconfigurar-se, preservar e difundir as memórias ancestrais dos negros no Brasil, memórias estas, carregadas de traumas ocasionados pelas feridas sociais, originadas durante o processo de escravização, pois ao conectar-se com a história, traz ao presente uma nova maneira de construir a realidade.

O Sagrado se faz um dos principais aspectos na preservação da construção identitária dos afro-brasileiros, de modo que ele colabora com a preservação e com a difusão das culturas ancestrais no Brasil, contudo, esta difusão sofreu e sofre adaptações impostas pelo contexto social em que se dá esta prática religiosa, visto que o contexto social está em constante mudança, forçando o indivíduo a se adaptar a novas situações cotidianamente, como afirma Simas (2022, p. 48):

O ser nunca é estático, mas constituído permanentemente de força, que por sua vez está conectada, como dádiva concedida ao Ser Supremo, que a distribui aos ancestrais e a cada um de nós. Essas forças vão interagindo umas com as outras. A força vital, sempre em constante movimento, pode se fortalecer ou diminuir, dependendo das maneiras como se estabelecem as interações entre o mundo visível (e essas interações sempre se expressam em rituais).

Simas (2022), oferece uma possibilidade de compreensão da dinâmica da vida no culto afrorreligioso e destaca a dinamicidade que se estabelece entre o crente e o Ser Supremo, numa interação própria dos fundamentos da religião.

Ancoradas na dimensão do sagrado, as celebrações, ou ritos estabelecem uma conexão entre o mundo visível e o invisível. A forma de ver e de celebrar se fundem numa ligação intrínseca com a herança ancestral compartilhada no culto e no vezo cotidiano, determinando a filiação identitária, que parte da profissão de fé, como se pode ver em Geertz (1989, p.67):

[...]na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida.

Esse estado verdadeiro de coisas, sustenta a filiação identitária do povo negro, que encontra na religiosidade uma forma concreta de ver o mundo e a vida, em suas mais variadas formas.

Os povos de terreiro, também chamados de povo de fé, filhos e filhas de Santo, desenvolvem em sua prática religiosa o sentimento de pertença a suas origens e, neste sentido fortalecem estes laços, que se estreitam e influenciam o seu comportamento e sua auto afirmação nos demais espaços sociais é importante destacar que o termo filho e filha de santo, advém da liderança do terreiro, que recebe o nome de pai ou mãe de santo, como se pode ver em Souza (2009, p.115): “seus líderes ficaram conhecidos como pais e, principalmente mães de santo, sendo o santo o nome genérico, de nítida influência católica”.

Um outro traço peculiar das religiões afro-brasileiras é a tradição oral, que é uma forma particular de transmissão do conhecimento oriundo dos encantados. A oralidade presente nas celebrações constitui-se em uma forma eficaz de conduzir e repassar os ensinamentos e tradições. Estes ensinamentos estão ligados às formas epistemológicas africanas recriadas no período diaspórico e rememoradas a partir da cosmovisão que marca a interação do mundo visível com o invisível, contribuindo para a compreensão de aspectos da vida cotidiana.

Lembramos que todo esse conhecimento se transmite apenas por intermédio da comunicação oral. Nosso único livro é o chão em que pisamos e os signos nele inscritos são as coisas e as pessoas que sobre ele se movimentam. A sobrevivência desse sofisticado sistema simbólico depende, portanto, de um santuário concreto, deste lugar sagrado em que se concentra e se reproduz a prática cultural coletiva [...] (IPHAN, 2000, p. 2).

O conhecimento transmitido pela comunicação oral, não desmerece outras formas de saberes e nem de conhecimentos, porém manifesta-se concretamente no solo sagrado do espaço religioso, fazendo deste espaço um lugar de aprendizagens.

É na tradição oral que o conhecimento e as experiências de vida se solidificam e, se fortalecem, dando vigor aos vínculos ancestrais presentes na memória que circunda o espaço sagrado.

Neste aspecto, percebe-se que a organização coletiva baseada na expressão falada, tem consciência da tradição escrita e, até faz referência a ela, mas por razões internas, opta por não fazer uso dela. Contudo, é importante salientar que a oralidade é a marca da identidade individual e coletiva dos espaços religiosos afro-brasileiros, se constituindo em

elemento de preservação da sabedoria ancestral que é transmitida de geração a geração, conforme Sant'Anna (2012, p. 28), fazendo dos terreiros “lugares privilegiados de transmissão de conhecimentos tradicionais religiosos e medicinais, de produção cultural, de preservação de memórias ancestrais [...]”

A filiação à religião, traz em si as marcas do pertencimento e da preservação da identidade, abarcando em si sentimentos, vivências e toda a simbologia identitária que circunda a afirmação da fé, reforçando os laços, o estar junto, o estar contido em um grupo, o dos irmãos de fé, movimentando a energia da dinâmica da vida em comunidade, pois ela, como afirma Pompa (2006, p. 111): “se constituiu historicamente como um poderoso construtor da realidade”, que perpassa a linha do tempo envolvendo o presente, o passado e o futuro num movimento cíclico da energia da vida.

Este pertencimento não é apenas religioso, mas é também histórico, político, social e cultural e, demarca a luta dos antepassados e a dos contemporâneos diante das adversidades impostas pela sociedade, reivindicando o direito de conviver e celebrar livremente, conquistando assim a representatividade necessária para o exercício da religiosidade.

Um outro fator preponderante no corpo da religião é a importância dada aos valores da convivência. O respeito ao outro e ao Sagrado se interligam e constroem verdadeiros espaços de trocas com os mais velhos e mais velhas, que têm sua opinião respeitada, fortalecendo a manutenção das sabenças na relação com o sobrenatural.

As comunidades de terreiros constituem-se como espaços próprios, mantenedores de uma perspectiva de mundo baseada em valores, símbolos e traços culturais que expressam um sistema de ideias de ancestrais africanos em nosso país. Dessa forma, também influenciam fortemente o cotidiano da vida nacional ao apresentarem novas formas de estabelecimento de relações sociais, políticas, econômicas e humanas, ao buscarem convivência harmônica com a natureza e apostar na construção coletiva do espaço social. (BRASIL, 2005, p. 105)

No espaço do salão, ou da tenda, como é comumente chamado o local onde ocorre o culto, a corrente se faz a partir do pai ou mãe de Santo e de maneira circular, são organizados os conhecimentos, as falas, interligando o presente ao passado, a partir de uma cosmovisão própria da religião, que demarca a identidade e a memória, na fluência do ir e vir devocional, no cotidiano das obrigações realizadas no salão, como discorre Costa; Andrade, (2015, pp. 864-862): “[...] corpo e mente entram em sintonia com o que está sendo visualizado, escutado

ou sentido, e a força dessa conjunção é que resulta em aprendizagens”, aprendizagens estas, que se manifestam através das falas dos mais velhos em seus aconselhamentos, bem como na fala dos encantados, que chegam ao salão para direcionar a comunidade e dar orientações particulares aos consulentes que vão em busca de ajuda, cura, conselhos e direcionamentos.

Convém destacar que o encantado, a encantada são a forma como são chamadas as entidades que se fazem presente no culto e estabelecem contato com o médium, através do transe e ou por irradiações, Simas (2022, p.63) os define da seguinte maneira: “Os encantados não são espíritos desencarnados, eles são seres (mulheres, homens, crianças, bichos...) que não morreram fisicamente; sofreram antes a experiência do encantamento, caboclearam-se”. Ao chamar a encantaria de caboclos, o autor ainda deixa claro que o termo caboclo não está ligado aos saberes indígenas, quando afirma Simas (2022, p.62): “[...] o caboclo não é necessariamente um indígena e o termo pode ser utilizado para designar entidades de variadas origens. A caboclicização é, basicamente, o encantamento.”

Reforçando esta assertiva, Prandi (2001, pp 319-320) apresenta a definição dada por Pai Francelino de Shapanam:

[...] o encantado não é o espírito de um humano que morreu, que perdeu seu corpo físico, não sendo, por conseguinte um egum. Ele se transformou, tomou outra feição, nova maneira de ser. Encantou-se, tomou nova forma de vida, numa planta, num acidente físico-geográfico, num peixe, num animal, virou vento, fumaça. Ele encantou-se e permaneceu com a mesma idade cronológica que tinha quando esse fato se deu.

Dito isto, é importante frisar que, dentro da prática religiosa há os trabalhos, realizados pelos encantados, que trazem para o espaço religioso os rituais de cura espiritual, mais comumente as quebras de demandas, que aprisionam as pessoas deixando-as incapazes de tomar decisões acertadas e em casos mais extremos deixam-nas insanas.

A presença dos encantados nos rituais de cura, bem como dos médiuns que realizam as atividades terapêuticas, apresenta o espaço religioso como lugar de conexão com a memória e por conseguinte um lugar de resistência, como apresenta Bandeira, (2013, p.168):

Terreiros, tendas, roças e casas de santo, em processos de migração, se configuram enquanto lócus de memória, sobrevivência de saberes, crenças e encantarias. Isso por se configurarem enquanto foco de resistência religiosa e espaços sociais de cura. Inúmeros Pajés, Curadores, mezinheiros, neles estão, locais de refúgio às perseguições e a possibilidade de dar continuidade aos rituais e práticas terapêuticas que lhes foram confiadas. [...] Responsáveis pela manutenção de suas identidades e veículos que permitem que as entidades “desçam”, esses agentes religiosos de cura, (re) atualizam o diálogo entre as divindades e o mundo contemporâneo

Desta forma, entende-se que os encantados, nas suas mais diversas famílias, linhagens ou correntes, como costumeiramente são classificados, vêm ao salão através de incorporação no transe mediúnico, ou por irradiações energéticas, trazendo sempre orientações ou fazendo exortações à corrente mediúnica ali reunida.

Deste modo, podemos perceber a prática religiosa como uma força identitária, que marca a conexão entre os indivíduos, o sagrado e suas lutas cotidianas. É ela que fornece as respostas e fortalece as atitudes de defesa e de manutenção da identidade, bem como da comunidade.

Entre médiuns, encantados, pais e mães-de-santo, forma-se uma corrente que fortalece as experiências, trazendo luzes às trevas sociais que se insurgem contra os aforreligiosos.

2 AFRORELIGIOSIDADE E RESISTÊNCIA

Discorrer sobre a religiosidade dos afro-brasileiros, é também discorrer sobre resistência, visto que as práticas afrorreligiosas se constituem como formas de resistir às pressões históricas, sociais e culturais que se insurgem contra suas diversas manifestações, desde o período colonial, perdurando até a atualidade. Considerando-se que o cristianismo trazido do continente europeu pelos colonizadores, foi imposto como modelo ideal de religião a ser seguido, por um longo período da história brasileira, cabe ainda assinalar, que a luta pelo reconhecimento das manifestações religiosas dos negros, demarca também uma das formas de manter viva a identidade e a dignidade dos afrobrasileiros, como reforça Ferretti (2007, p. 3):

A religião reproduz e reforça a estrutura social, mas pode ser um fator de conscientização, de resistência e de mobilização social. Ela pode reforçar o sentimento e dignidade, restabelecer a esperança, estimular a luta e a resistência de populações dominadas, mostrando-lhes o seu valor e garantindo-lhes a ajuda de seres espirituais. Como tem sido bastante apregoado, a religião de origem africana tem apresentado como poderoso fator de resistência à dominação cultural e de afirmação de identidades étnicas.

Percebe-se, portando que a religião, torna-se assim não somente uma junção de pessoas para buscar na divindade o consolo e o alento para as dificuldades cotidianas, mas sobretudo, torna-se um instrumento de resistência, com o qual se pode agir contra a dominação cultural, fomentando a busca pela dignidade e pela afirmação da própria identidade. Assim sendo, podemos afirmar, que uma das expressões mais marcantes da resistência negra no Brasil é a religião, pois foi a partir dela que os africanos escravizados puderam recriar e restabelecer o contato com seus deuses e ancestrais e, desta maneira, puderam manter vivas as suas tradições e seu legado religioso.

A bagagem cultural dos africanos, embora sendo rica de saberes, foi ignorada e violentada, na tentativa de apagamento dos seus saberes ancestrais, de forma que lhes restou como bagagem a fé. Fé esta, que lhes servia como alento, em meio às torturas infringidas por seus captores, como destaca Souza (2009, p.43):

Sabendo o quanto importante era a religiosidade para os africanos, podemos deduzir que compunha uma parte fundamental da bagagem cultural trazida por eles ao Brasil. Além disso, a dureza da travessia, a própria condição de escravo num território distante e totalmente desconhecido eram circunstâncias em que a força da fé poderia ser o elemento que faria a diferença entre viver e morrer. A escolha pela sobrevivência numa situação dessas muito provavelmente necessitaria firmar-se na

crença em forças superiores, ou num destino de maior dimensão que aquele que se apresentava.

Desta forma, percebemos que a religião foi o meio utilizado pelos africanos para a manutenção e preservação de sua existência, tornando-se a força motivadora para que eles pudessem se organizar e resistir ao cativeiro que lhes foi imposto. Foi ela, a fé em forças espirituais superiores, que os fez resistir à crueldade de seus captores e, embora dispersos, conseguiram organizar-se para que pudessem se manter vivos, embora que cativos.

Outro ponto a ser considerado, é que embora cativos e separados dos seus grupos sociais e familiares, os escravizados engendraram e promoveram diversas formas de resistir ao cativeiro com toda a sua carga de dores, como se pode observar na descrição de Munanga e Gomes (2006, p.69):

Insubmissão às regras do trabalho nas roças ou plantações onde trabalhavam – os movimentos espontâneos de ocupação das terras disponíveis, revoltas, fugas, abandono das fazendas pelos escravos, assassinatos de senhores e suas famílias, abortos, quilombos, organizações religiosas, entre outras, foram algumas estratégias utilizadas pelos negros na luta contra a escravidão.

Munanga e Gomes (2006), apresentam resumidamente alguns dos estratagemas de resistência do povo negro, estratagemas estes, que perduraram por todo o decorrer do período em que estavam sob a égide da escravidão. É importante salientar, que embora apresentando diversas estratégias de resistência, iremos nos ater à resistência religiosa, por ser esta a área que é parte do objeto de estudo desta dissertação.

É importante considerar, que a estratégia usada pelos escravistas a fim de diminuir a capacidade de organização dos escravizados, era a dispersão, de modo que os grupos oriundos do mesmo território, não permaneciam juntos em uma mesma senzala ou fazenda, porém, embora dispersos eles mantiveram sua conexão com o sagrado e com suas heranças ancestrais, como descreve Bastide (1971, p.219):

O africano, com a destruição racial das linhagens, dos clãs, das aldeias ou das realidades, apegava-se tanto mais a seus ritos e seus deuses, a única coisa que lhe restara de seu país natal, o tesouro que pudera trazer consigo. Mitos e deuses esses não viviam somente em seu pensamento, como imagens mnemônicas sujeitas a perturbações da memória, mas que também estavam inscritos em seus corpos, como mecanismos motores, passos de danças ou gestos rituais, capazes, por conseguinte, de mais facilmente serem avivados ao rufar lúgubre dos tambores.

Bastide (1971), trata a bagagem cultural religiosa como herança ancestral trazida

pelos escravizados, que embora distanciados dos seus laços familiares, mantinham vivas suas ligações com o sagrado. Esta herança ancestral, associada à sacralidade de seus ritos, estava inscrita em seus corpos, de forma, que através destes, o sagrado se manifestava e mantinha a comunicação com o humano, através de suas danças, da sacralidade de seus ritos e no toque dos seus tambores.

Diante do exposto, é importante lembrar, que durante todo o período colonial, as práticas religiosas dos africanos eram desqualificadas, por serem associadas à feitiçaria e ao satanismo e por isso, eram fortemente combatidas no meio da sociedade, sobretudo pela Igreja Católica, como descreve Carneiro (2019, p. 06):

Na sociedade colonial as práticas religiosas dos negros eram vistas principalmente como “magia”, “feitiçaria” e “curandeirismo”, algo que estava relacionado ao mal, e precisava ser combatida, assim, a principal perseguição desta época era por parte da igreja católica, e depois veio a se estender a outros segmentos da sociedade.

Ressalte-se, que as práticas de curandeirismo, estavam sempre associadas à feitiçaria, prática esta que era combatida pelo tribunal do santo ofício, comumente chamado de santa inquisição, o que fez com que o povo africano fosse forçado a manter suas práticas religiosas escondidas, o que dava mais vigor às perseguições por parte dos diversos liames sociais e religiosos.

Sabendo-se que a religião constrói, a partir de sua mitologia, a história de um povo, a religião dos africanos trouxe para o presente a experiência dos antepassados com o sagrado, traçando assim, o resgate da memória e a capacidade de juntar aqueles ou aquilo que estava disperso, como observa Ortiz (2001, p. 17):

Toda religião é, portanto, um lugar de memória e de identidade. Ao congregar as pessoas, ela lhes fornece um terreno e um referente comum no qual a identidade do grupo pode se exprimir. As crenças religiosas, enquanto “consciências coletivas”, aglutinam o que se encontrava antes disperso.

Pela força da conexão ancestral presente na religião, o escravizado pôde se reconectar com suas origens e se reorganizar enquanto grupo, fortalecendo os vínculos e recriando espaços de resistência em conformidade com suas vivências religiosas. É importante frisar, que no caso das religiões de matriz africana a manutenção do culto aos ancestrais gera o rompimento da distância geográfica e temporal, conferindo um novo tônus à prática religiosa, que passa a ser um ponto de apoio para as ações de resistência, como delineia Raffestin (1993,

p.126):

A religião [...], pode construir o ponto de apoio da alavancada da resistência e da oposição. Fonte de um poder com um forte componente informacional, a religião pode permitir a junção de energias consideráveis e a formação de uma rede de resistência muito acirrada.

Esse poder de resistência presente na religião é descrito por Rafestin (1993), foi o ponto primordial para que o povo negro pudesse se fortalecer e expandir sua luta contra todas as forças de opressão vivenciadas em seus cativeiros, tornando-se uma luta por liberdade cultural, religiosa e social.

A reverência e o culto aos ancestrais é um atributo das liturgias afrorreligiosas, que transcende o espaço do culto para a vida em comunidade, formando um ciclo que se renova de geração em geração, fomentando a aspiração coletiva por um futuro menos doloroso como descreve Ngugi wa Thiong'o (apud Martins, In Fonseca, 2006, p. 79):

Reverenciar os ancestrais significa, realmente, reverenciar a vida, sua continuidade e mudança. Somos os filhos daqueles que aqui estiveram antes de nós, mas não somos seus gêmeos idênticos, assim como não engendremos seres idênticos a nós mesmos. [...] Desse modo, o passado torna-se nossa fonte de inspiração; o presente, uma arena de respiração; e o futuro, nossa aspiração coletiva.

Esta afirmativa desvela o ponto chave da cosmovisão africana, que é o culto ao ancestrais e, a partir dele se configura a ligação com a vida presente em todos os lugares. Cabe destacar que a forma de manter viva esta prática, foi camuflá-la no culto aos santos católicos, a fim de que ela não se perdesse no espaço e no tempo e pudesse assegurar a sobrevivência na colônia, como descreve Macedo (1989, p. 31):

Exemplo conhecido é a resistência dos escravos, que, sob o nome dos santos católicos, cultuavam seus orixás de origem. Isso significa que a preservação de cultos e mitos originais aconteceu, mas significa também que a re-elaboração é um fato concreto em que as tradições se adaptaram ao novo contexto.

Macedo (1989), delinea a resistência religiosa, presente no culto aos orixás apontando para a maneira como ela se ressignifica na sociedade, destacando sua capacidade de adaptar-se ao contexto social no qual ela, a religião, se manifesta.

Esta capacidade de adaptação é também apontada por Mbembe (2013), como a forma que os afrorreligiosos encontraram para redefinir suas atitudes em relação aos saberes relativos à herança recebida dos ancestrais.

Mbembe (2013), afirma ainda, que a estratégia de resistência dos negros também residia no ato da conversão ao cristianismo, sobretudo porque esta conversão era o meio pelo qual se podia convencer o escravista de que ele estava vencendo o escravizado e assim os negros conseguiam manter velado seu legado religioso. Observa-se assim, que a dinâmica da conversão, como estratégia de sobrevivência, fazia com que os escravizados simulassem a submissão ao regime religioso cristão sem, no entanto, deixar suas práticas religiosas.

Ainda conforme Mbembe (2013), os escravizados alojaram seus conhecimentos, crenças e mitos no seio de suas novas práticas religiosas, de forma, que o cristianismo servia como uma incubadora, que gestava e garantia a sobrevivência das religiões ancestrais. Havia, neste sentido, uma recomposição do imaginário religioso ancestral, em novas redes de sentidos e saberes, o que para Mbembe (2013, p.157), é indicativo de que “os laços entre o simbólico e o religioso fazem parte de uma criatividade continuada”. Criatividade esta que é fundamental para sustentar as estratégias de resistência.

Outro ponto a se considerar é que as estratégias de resistência se alastraram pelo território brasileiro, manifestando-se em diversas denominações, a partir das nações africanas dispersas pelo país produzindo desta forma um vasto campo de saberes religiosos, como aponta Prandi (2000, p.60):

Na Bahia surgiram os candomblés ketu e ijexá e mais recentemente o efã, todos de origem acentuadamente nagô ou Iorubá, além do Candomblé do culto aos ancestrais, o Candomblé de egungum. Também é o Candomblé jeje ou jeje-mahi, enquanto no Maranhão o tambor denominado mina jeje dependeu mais de tradições jejes daomeanos, ali também se criando uma denominação mina-nagô. Em Pernambuco sobreviveu a recriação da nação a recriação da nação egbá, também chamada nagô, e no Rio Grande do Sul, as nações iorubanas oyó e ijexá. Em Alagoas criou-se um culto de nação xambá, igualmente nagô, hoje praticamente extinta.

Prandi (2000), apresenta a forma como as religiões apresentaram-se em diversas localidades, manifestando-se nestes locais de acordo com as nações africanas que as impulsionaram. Prandi (2000), apresenta uma variedade de práticas religiosas, que embora sendo todas oriundas da mesma matriz, manifestam-se de maneira diferente, corroborando com Oro (1995, p. 2-3), que diz:

A expressão "religiões afro-brasileiras" cobre uma variedade de cultos organizados no Brasil e que podem ser condensados, segundo um modelo ideal típico, em três diferentes expressões ritualísticas. A primeira delas cultua os orixás amcanos (nagô) e privilegia os elementos mitológicos, simbólicos, linguísticos, doutrinários e ritualísticos das tradições banto e especialmente nagô. Neste grupo se encontram o candomblé da Bahia, o xangô de Recife, o batuque do Rio Grande do Sul e a casa de mina do Maranhão. [...] A segunda forma ritual parece ter surgido no Rio de Janeiro

no final do século passado, a partir do candomblé, no seu processo de "abrasileiramento" e de adaptação à vida urbana brasileira. Inicialmente chamada de macumba, recebeu mais tarde nomes diferentes de acordo com as regiões brasileiras, os mais comuns sendo quimbanda, linha negra, magia negra, umbanda cruzada e linha cruzada. (...) A terceira forma ritual é a umbanda, surgida também no Rio de Janeiro na década de 1920. Ela foi, ao longo dos anos, se estruturando de forma sincrética tendo construído sua doutrina, seus rituais e seu panteon religioso, a partir de elementos provenientes das tradições religiosas católica, africana, indígena, kardecista, oriental.

Oro (1995), traça um panorama religioso, fazendo uma distinção entre as diversas manifestações religiosas, descrevendo elementos característicos e particulares de cada uma delas, demonstrando seu caráter de adaptabilidade, de diversidade e de brasilidade, visto que embora derivem de uma mesma matriz, cada uma apresenta suas peculiaridades.

Neste sentido, é importante destacar, que mesmo com um vasto panteão de divindades, a estrutura basilar das religiões afro-brasileiras é o culto ao Ser Supremo, o criador de todas as coisas visíveis e invisíveis. É ele quem direciona e inspira a cada uma destas manifestações religiosas, dando-lhes o sustento a fim de que possam deixar um legado para as gerações futuras, como discorre Lopes (2005, p. 19):

Sabemos que por meio da religião, cada povo explica o legado recebido do Ser Supremo, suas próprias origens e o desenvolvimento de sua história. Assim, embora as religiões negro-africanas tenham suas peculiaridades, todas elas comungam de uma ideia central, segundo a qual a vontade do ser supremo manifesta-se por meio de heróis fundadores – elos entre os vivos e os espíritos dos antepassados.

Estes elos apresentados por Lopes (2005), formam o fio condutor das liturgias afrorreligiosas, nas quais a comunicação entre o Sagrado e o humano acontece através das celebrações, rezas, giras, obrigações, transe mediúnico e demais acontecimentos organizados no espaço do terreiro ou da tenda.

Nesta perspectiva, podemos observar, que a experiência de fé nos cultos de Candomblé e Umbanda, têm suas diferenças simbólicas e rituais, mas também tem suas semelhanças, que independem das noções de nação, etnia ou cor, tanto o Candomblé quanto a Umbanda abraçam seus adeptos, oferecendo-lhes uma experiência religiosa brasileira, com seus ritos característicos, conforme o local onde se manifestam como afirma Sanchis (2001, p. 15):

Candomblé e umbanda são duas modalidades de fidelidade criativa – e “brasileira”, quer dizer, também “católica” – a tradições radicadas em outro mundo que souberam, arrancadas de sua matriz geográfica e sociopolítica (matriz “topológica”, com tudo que este vocábulo significa de determinações para a sociologia contemporânea da

religião), reelaborar no Brasil primeiramente seu universo simbólico, mais tarde suas organizações comunitárias e, hoje, uma proposta religiosa universal, independente de nação, etnia, raça ou cor.

Esta afirmativa, deixa claro que a reelaboração das religiões de matriz africana em solo brasileiro, traz em si a proposta da universalização religiosa, no sentido de que todo e qualquer indivíduo pode ter livre acesso à religião, visto que ela passa a ser um espaço de aceitação, que acolhe os diferentes, sem discriminar ou tentar modificar a essência de cada indivíduo, fazendo com que aqueles que se inserem em seus espaços sintam-se parte da conexão com o sagrado ali presente.

Desta maneira, podemos entender que a construção da religiosidade afro-brasileira, se dá em um contexto de adversidade, no qual somente os laços de fé justificam a persistência e até mesmo a crença na superação das dificuldades cotidianas, visto que foi na religião que os africanos encontraram forças para resistir à crueldade do sistema que os dominava e escravizava.

2.1 Breve descrição da Umbanda

Antes de iniciarmos a descrição desta religião, é necessário destacar, que embora haja uma grande variedade de religiões de matriz africana no Brasil, como aponta Simas (2022), busco definir e apresentar a Umbanda, por ser esta a religião com a qual mantenho contato, pois foi a partir deste contato que houve em mim, o despertar para a realidade afroreligiosa e, ainda foi a partir do contato com a Umbanda, que pude visualizar meu objeto de estudo, desta forma, não estou tratando da Umbanda como sendo a única ou a mais importante dentre tantas outras manifestações afroreligiosas, contudo, reafirmo, que foi através da aproximação e do contato cotidiano com seus ritos, que meus olhos se abriram para a conexão ancestral e religiosa presente em poesias do livro *Poemas da recordação e outros movimentos* (2017), de Conceição Evaristo, tomada a partir de então como meu objeto de estudo.

Após estes esclarecimentos, convém fazer um breve esboço sobre o processo de formação da Umbanda, bem como discorrer sobre a origem do vocábulo e sua ligação com a África, visto que o termo nomeia uma religião que se originou no Brasil. Iniciemos, pois, com a definição que se encontra no Novo Dicionário da Língua Portuguesa (1986, p.1736),

de Aurélio Ferreira, “Umbanda” ou “embanda” são palavras oriundas da língua kimbunda de Angola, significando magia. De acordo com Itaoman (1990, p.100) o termo Umbanda vem do alfabeto adâmico, resultado da junção dos radicais AUM (Deus), BHAN (conjunto) e DAN (Leis), significando, desta forma, o conjunto das leis divinas. Já conforme Nei Lopes (2003, p.281-219):

O vocábulo umbanda ocorre no Umbundo e no quimbundo, significando arte do curandeiro, ciência médica, medicina. Em Umbundo, o termo que designa curandeiro, médico tradicional, é mbanda e seu plural é imbanda. Em quimbundo, o singular é quimbanda, e seu plural é imbanda também. Observe-se, que a medicina tradicional africana é também ritualística, daí o mbanda ou quimbanda ser confundido com feiticeiro, o que não é correto, já que os papéis são bem distintos: o mbanda cura, o feiticeiro (ndoqui, em quicongo) faz malefícios.

Ambas as definições são importantes para que se possa perceber a ligação ancestral do termo usado para nomear a religião que de acordo com Borges (2006), é genuinamente brasileira, mas que carrega em si características que a ligam com suas raízes africanas.

Dada a apresentação da base etimológica da palavra, passemos para a narrativa do nascimento da Umbanda, narrativa esta que é envolta por uma junção de mistério e resistência, sobretudo, porque ela surge confrontando os ideais católicos predominantes na sociedade brasileira naquele período.

É importante destacar que o surgimento da Umbanda está estruturado a partir de um mito fundante, descrito por autores como Simas (2022), Silva (2005) e Barbosa Jr (2014), dentre outros, que atribuem sua origem e ampliação aos feitos do Caboclo das Sete Encruzilhadas, entidade espiritual, que no ano de 1908, manifestou-se através do jovem Zélio Fernandino de Moraes, morador da cidade do Rio de Janeiro, para fincar os alicerces de sustentação e expansão da religião pelo território brasileiro.

Os relatos que tratam do surgimento da Umbanda, apontam para um fato ocorrido com um rapaz de 17 anos, por nome Zélio Fernandino de Moraes, que fora acometido por uma paralisia de origem desconhecida, paralisia esta, que fez com que sua família buscasse os médicos da região a fim de encontrar uma solução para a enfermidade que acometia o filho, não tendo logrado êxito na medicina tradicional, os pais de Zélio, influenciados por amigos e conhecidos, foram em busca de outras possibilidades de cura a fim de ver restituída a saúde ao filho. Na busca incessante pela recuperação da saúde do filho, os pais de Zélio levaram-no a uma benzedeira, que incorporava o espírito de um preto velho, espírito este,

que afirmou que o jovem era acometido por uma doença de origem espiritual e afirmou ainda, que o rapaz era médium e que deveria desenvolver seu dom. Como o encontro com a benzedeira não teve o resultado esperado, no dia 15 de novembro, do ano já mencionado, os pais de Zélio, influenciados por amigos, o levam a um Centro Espírita, onde em dado momento da sessão, manifestou-se o Caboclo das Sete Encruzilhadas, como descreve Simas (2022, p. 97-98):

[...] Zélio incorporou um espírito e simultaneamente diversos médiuns presentes receberam caboclos, índios e pretos velhos. Ao ser repreendido por um dirigente da Federação Espírita, o espírito incorporado em Zélio perguntou qual era a razão pra evitarem a presença dos pretos e índios do Brasil, se nem sequer se dignavam a ouvir suas mensagens.

Um membro da federação inquiriu o espírito que Zélio recebia, com o argumento de que pretos, índios e caboclos eram atrasados, não podendo ser espíritos de luz. Ainda perguntou o nome da entidade e ouviu a seguinte resposta: Se querem saber meu nome que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim. [...] O Caboclo das Sete Encruzilhadas teria ainda anunciado que as entidades que viriam a trabalhar no novo culto chegariam em nome de Santo Agostinho.

É importante frisar, que dada a sua origem a Umbanda, enquanto religião, esta constitui-se aglutinando aspectos das diversas expressões religiosas presentes no solo brasileiro, como descreve Silva (1994, p.112):

A umbanda constitui-se, portanto, como uma forma religiosa intermediária entre os cultos populares já existentes. Por um lado, preservou a concepção kardecista do carma, da evolução espiritual e da comunicação com os espíritos e, por outro lado, mostrou-se aberta às formas populares de culto africano. Contudo, sem antes purificá-los retirando os elementos considerados bárbaros e por isso estigmatizados: o sacrifício de animais, as danças frenéticas, as bebidas alcóolicas, o fumo, a pólvora. Ou então, quando se fazia necessário o uso desses elementos, explicando-os “cientificamente” segundo o discurso racional do kardecismo.

Silva (1994), apresenta o aspecto da reconfiguração da religião, evidenciando seu caráter de aglutinação, pois em seu culto estão presentes as entidades africanas, que são os orixás, os devocionais europeus, que são os santos da igreja católica, os elementos de origem indígena, os caboclos, elementos dos povos escravizados, os pretos velhos, e ainda elementos de origem kardecista, os exus e pombagiras.

Fica evidente que a Umbanda agrega elementos das diversas culturas, constituintes do povo brasileiro, contudo, é importante destacar, que a aglutinação dos elementos não é algo desordenado, ela fortalece as características próprias da religião, como destaca Ribeiro (2013, p. 98):

Herdamos das culturas indígena e africana a forte ligação com a natureza, o uso das ervas, cachimbos (maracás para os indígenas), os rituais de cura, as danças, os cânticos sagrados, as vestimentas, o transe, a crença na vida após a morte e a comunicação com os mortos, as crenças nos ancestrais, a diversidade de deuses (indígenas) ou orixás (africanos), os preceitos ofertados aos ancestrais (oferendas), a magia. Da cultura branca europeia, herdamos alguns elementos da concepção cristã católica, como a ligação com os santos que no sincretismo são relacionados com os orixás, as rezas, as imagens, maniqueísmo (bem e mal), dentre outros. E ainda uma influência do Kardecismo: ligação com os mortos, crença na reencarnação, rituais de cura.

Sobre os aspectos religiosos da Umbanda, é importante ressaltar a característica da aproximação com outras denominações, como já fora veiculado anteriormente, aproximação esta que se dá também pelo fato da diversidade, presente na constituição do povo brasileiro e que, por conseguinte, faz desta, uma religião espírita e espiritualista, como descreve Saraceni (2011, p.29):

A Umbanda é uma religião espírita e espiritualista. Espírita porque está em parte, fundamentada na manifestação dos espíritos guias. E espiritualista porque incorporou conceitos e práticas espiritualistas (referentes ao mundo espiritual), tais como magias espirituais e religiosas, culto aos ancestrais Divinos, cultos religiosos aos espíritos superiores da natureza, culto aos espíritos elevados ou ascensionados e que retornam como guias-chefes, para auxiliar a evolução das pessoas que frequentam os templos de Umbanda.

A descrição feita por Saraceni (2011), apresenta os fundamentos da Umbanda, sua ritualidade e sacralidade, sobretudo no que se refere ao mundo espiritual, tão presente nos rituais, seja nos momentos de oração ou nos momentos de celebrações festivas. Saraceni (2011), apresenta ainda os guias-chefes, chamados nas tendas de guias espirituais, são eles que no momento da incorporação mediúnica dão o direcionamento tanto aos consulentes, quanto aos próprios médiuns, seus aparelhos ou cavalos, como são comumente chamados os médiuns de incorporação.

Um outro elemento que merece destaque da prática umbandista é a mediunidade, sobre a qual é importante dizer que encerra em si duas características importantes, que são a crença no mundo visível e no mundo invisível, como o qual a comunicação se estabelece a partir da incorporação, momento no qual o médium torna-se canal entre os dois mundos, neste sentido é importante dizer que não é o médium o comunicador, ele é instrumento do guia que o possui, como descreve Ortiz (1996, p.69):

[...] a religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação

destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas divindades; através do transe, realiza-se assim a passagem entre o mundo sagrado dos deuses e o mundo profano dos homens. A possessão é, portanto, o elemento central do culto.

Partindo dessa premissa, convém dizer que os médiuns enquanto aparelhos dos espíritos necessitam ser preparados para o exercício de sua missão, a preparação acontece a partir de rituais, comumente chamados de desenvolvimento. No período em que o médium está em desenvolvimento, que varia de tenda para tenda, ele passa por um processo de formação espiritual, no qual sob a orientação de seu pai ou mãe de santo, realiza algumas atividades específicas como tomar banhos, remédios de cunho espiritual, limpeza de crôa, todos eles feitos pelo guia-chefe da casa, com o objetivo de limpar física e espiritualmente a pessoa iniciada. Transcorrido o tempo de desenvolvimento, o médium passa a receber a influência de seus guias, o que pode ocorrer de forma direta, através da incorporação, como de forma indireta, pela intuição, clariaudiência, clarividência ou vidência, (Matta e Silva, 1983), sendo estas tidas como formas secundárias de manifestação dos guias, quando comparadas com a incorporação, visto que é pela incorporação que o guia entra em contato direto com as pessoas que buscam na Umbanda, auxílio para suas questões pessoais, como aponta Negrão (1993, p.116):

Incorporam-se os guias para que estes solucionem os problemas diversos (principalmente de saúde, mas também de dinheiro, trabalho, desajustes familiares e amorosos) que afligem a carente clientela. Ao praticar a caridade não são apenas os clientes os favorecidos, mas também os médiuns e os próprios guias que se elevam na hierarquia espiritual, garantindo no primeiro caso uma reencarnação mais favorável e no segundo caso, ascensão no mundo dos espíritos.

Conforme Negrão (1993), a função desempenhada pelo médium é duplamente benéfica, em primeira instância pois confere benefícios ao médium e ao guia e, por fim também traz benefícios para os consulentes, que obtém solução para suas causas.

Ainda tratando sobre a mediunidade, para a Umbanda todas as pessoas são filhas do mesmo criador e dos orixás, não existindo assim, nenhuma inferiorização entre elas, contudo nem todas as pessoas são médiuns, pois de acordo com os fundamentos da religião, os médiuns já encarnam com um compromisso firmado antes mesmo de nascerem, fazendo do fator mediunidade uma missão a ser desempenhada pelo médium no exercício cotidiano da caridade, que também é um dos fundamentos da Umbanda.

Ao tratar dos guias, é salutar apresentar a organização destes nas sete linhas de

Umbanda, onde estão organizadas e classificadas as diversas entidades do panteão umbandista, cultuada e venerada nos terreiros e tendas, como apresenta Matta e Silva (1983, p. 99):

Linha de Santo ou de Oxalá (dirigida por N.S. Jesus Cristo), a linha de Yemanjá (dirigida pela Virgem Maria, Nossa Senhora), a linha das crianças ou a linha do Oriente (dirigida por S. João Batista), a linha de Oxóssi, (dirigida por São Sebastião), a linha de Xangô, (dirigida por S. Jerônimo), a linha de Ogum (dirigida por S. Jorge) e a linha de S. Cipriano (África, dirigida por S. Cipriano).

As sete linhas acima descritas, são compostas por falanges espirituais que estão hierarquicamente organizadas, de forma que os espíritos guias de cada uma dessas falanges têm uma festividade ou uma obrigação dedicada a si, entenda-se por obrigação o dia dedicado a celebrar somente determinada entidade, dia em que tudo na tenda é direcionado ao guia festejado. Além destas, há outras considerações importantes sobre os espíritos, dentre elas a de que cada entidade tem suas características individuais, de modo que quando incorporadas em seus aparelhos, podem ser identificadas pelas pessoas que estão na tenda no ato da incorporação, como apresentam Birman (1985), Concone (1987), Bairrão (2003), Martins (2009), Rotta (2010):

- Os espíritos dos Índios, conhecidos como caboclos, são sempre muito sêrios, estão associados , cura, ao manuseio das ervas, trazendo consigo a força das matas, (Negro, 1996, p. 207). Estão ligados , vida na natureza e , liberdade, representam a força e a justiça (Concone, 1987, p. 53). São espíritos que evidenciam as potencialidades dos médiuns (Rotta, 2010, p. 35).
- Os espíritos de escravos, mais conhecidos como Pretos-velhos, são benzedores e trabalham com a cura, têm fala mansa, são muito sábios e demonstram grande humildade e paciência, detêm grande conhecimento com o manuseio das ervas e seus efeitos (Negro, 1996, p. 82). São associados também , feitiçaria (Birman, 1985, p. 68). São ligados ao trabalho no ambiente rural (Concone, 1987, p. 53).
- Os marinheiros são exônios em quebra de demandas, são mulherengos e gostam muito de bebidas alcoólicas, mas também são bons como auxiliares na cura de doenças (Negro, 1996, p. 208).
- Os espíritos infantis, conhecidos como erês, estão associados , alegria e , pureza, são representados pelos santos Cosme e Damião (Negro, 1996, p. 209). São relacionados

, cura, , pureza e por representarem a inocência, eles têm grande proximidade com Deus, sendo, desta forma, mensageiros do divino (Bairrão, 2003, p. 488); (Martins, 2009, p. 42).

- Os baianos são espíritos que se mostram brincalhões, trazendo consigo o ar de deboche, costumeiramente apresentam-se de forma alegre, demonstram-se como especialistas na quebra de demandas e na resolução de conflitos amorosos (Negrão, 1996, p. 209). São festeiros e frequentemente são associados , malandragem (Concone, 1987, p. 139).
- Os ciganos são alegres, festeiros e de acordo com os umbandistas, costumam trabalhar com a cura e com a prosperidade em vários sentidos, dentre eles o afetivo e o financeiro (Concone, 1987, p. 139).
- Boiadeiros, são espíritos que trabalham desmanchando demandas. Apresentam-se sempre sôrios e bravos. (Concone, idem).
- Os malandros, também conhecidos como Zís Pelintras são boêmios e, podem transitar em diferentes linhas (Negrão, 1996, p. 212).
- O povo da rua são os exus e as pombas-gira, sendo os exus os representantes do lado marginal da sociedade, são eles os responsáveis pela abertura de caminhos (Birman, 1985, p. 44). Enquanto as pombas-gira, segundo (Negrão, idem), compartilham das mesmas características dos exus, também são associadas , sensualidade, , sedução e , sexualidade, (Bairrão, 2003, p. 63) Estes espíritos gostam de pinga e cigarros, costumam trabalhar na calunga e nas encruzilhadas (Negrão, ibidem).
- Os exus mirins estão relacionados , fase da adolescência e da meninice das crianças de rua (Bairrão, 2003, p. 201).

A descrição dos espíritos e de seus principais atributos e características, é importante para que se possa compreender, que embora estando eles no mundo espiritual, ainda assim trazem características e costumes próprios dos humanos encarnados, creio que estas características são também um dos fatores de aproximação e de adesão das pessoas à religião, visto que a compreensão destas manifestações espirituais em conexão com o mundo natural, faz com que se tenha uma percepção mais clara do universo umbandista e de como ele se manifesta nas vidas dos médiuns e dos demais sujeitos que se aproximam e se afiliam à religião, pois conforme Souza (2009, p.306), “Converter-se à umbanda significa aceitar a possessão, isto

é, a comunicação com os eguns e encantados, espíritos desencarnados de origens místicas que se colocam a serviço dos humanos aflitos.”, demarcando assim uma adesão pessoal ao mistério que liga dois mundos, o visível e o invisível, dos quais o médium é o canal de comunicação.

Ratificando a importância da mediunidade e da incorporação, Nogueira (2005, p.40), apresenta os elementos definidores da essência umbandista, deixando evidente que a incorporação é um dos fatores mais fortes da religião, pois a partir dela pode-se ter uma compreensão da ritualidade da crença umbandista como se pode observar:

Fica assim estabelecido, portanto, os três elementos que definem [o ritual de] umbanda. O primeiro é o fenômeno da incorporação, que a distingue das religiões de veneração como o cristianismo; o segundo o trabalho com espíritos que são [considerados] marginalizados na sociedade “civilizada”, o que a distingue do kardecismo, que trabalha com entidades consideradas “evoluídas”, como médicos, padres etc., e do candomblé, que trabalha diretamente com os orixás; e o terceiro a conversa direta entre a entidade incorporada e o paciente que procura o centro de umbanda, que a distingue do candomblé, em que os orixás incorporados não conversam com os frequentadores do culto.

É pela incorporação que os espíritos guias e os encantados entram em contato com os consulentes e as demais pessoas que se fazem presentes nos momentos litúrgicos. É neste momento que acontecem as exortações, as consultas e as orientações aos filhos e filhas de santo e aos que vão em busca de respostas para seus dilemas pessoais como destacam Prandi e Sousa (2004, p.218) eles:

Vêm à terra, descem na guma (terreiro), para dançar e conviver com os mortais, estabelecendo com todos os que comparecem aos terreiros uma relação de afeto e clientela. Dançam, cantam, bebem, conversam. Contam suas histórias, fazem amigos e protegidos, dirigem cerimônias rituais, fazem cura, resolvem problemas de toda sorte.

É a partir deste contato direto com as pessoas, sejam os médiuns ou os consulentes, no espaço sagrado, que se estabelece a relação de intimidade com os guias e encantados, fazendo com que os frequentantes daquele espaço sagrado sintam-se cada vez mais próximo das entidades e façam deste momento um momento de conversas, aconselhamentos e ou somente de escuta das histórias do tempo em que os encantados viviam o encarne.

Podemos perceber, que a Umbanda é carregada de simbologias e ritos que estão diretamente ligados à comunidade que se reúne em cada tenda, tendo cada uma delas as suas peculiaridades.

3 LITERATURA AFRO-BRASILEIRA, RELIGIÃO E POESIA

3.1 Literatura afro-brasileira

A produção negra ou afro-brasileira, emerge no cenário literário nacional, promovendo reflexões e discussões sobre sua gênese e consolidação. Dada a sua emergência, a literatura afro-brasileira, na contemporaneidade, mais especificamente nas últimas décadas do ano 2000, vem-se reconfigurando e consolidando em um território no qual há a predominância do cânone, produção literária feita por pessoas brancas, o que reforçou a caracterização estereotipada do negro enquanto personagem, colocando-o sempre numa condição de inferioridade, em relação às personagens brancas, o que faz da literatura afro-brasileira uma literatura de resistência, pois seu surgimento não se deu no agora, mas devido à sua marginalização vem-se mantendo na obscuridade por muito tempo. O que levou Ianni (1988, p. 91) a elaborar uma definição que aponta para formação desta literatura negra, articulada com o tempo e com as transformações sociais:

A literatura negra é um imaginário que se forma, articula e transforma no curso do tempo. Não surge de um momento para o outro, nem é autônoma desde o primeiro instante. Sua história está assinalada por autores, obras, temas invenções literárias. É um imaginário que se articula aqui e ali, conforme o diálogo de autores, obras, temas. É um movimento, devir no sentido de que se forma e transforma. Aos poucos, por dentro e por fora da literatura brasileira, surge a literatura negra, como um todo com perfil próprio, um sistema significativo.

Este sistema significativo descrito por Ianni (1988) é a perspectiva negra, uma perspectiva coletiva, que traz para o cenário literário uma forma própria de ver e sentir o mundo, desmistificando personagens antes inferiorizadas e estereotipadas pela escrita canônica, fazendo com que a literatura negra traduza as experiências e lutas do povo preto por reconhecimento e respeito, de forma que ela, a literatura negra se tonifica concomitantemente com o tônus social negro, como define Lobo (2007, p.315):

Poderíamos definir literatura afro-brasileira como a produção literária de afrodescendentes que se assumem ideologicamente como tal, utilizando um sujeito de enunciação próprio. Portanto, ela se distinguiria, de imediato, da produção literária de autores brancos a respeito do negro, seja enquanto objeto, seja enquanto tema ou personagem estereotipado (folclore, exotismo, regionalismo).

Lobo, coloca em cena a diferenciação entre a produção literária afrobrasileira e a literatura convencional, evidenciando o fato do pertencimento e conseqüentemente expondo

o elemento diferencial desta produção que é o autor autodeclarar-se negro e assumir o ônus desta declaração tanto no cenário literário quando no social, rompendo os estereótipos e assumindo sua negritude sustentada por seus traços étnicos, transbordando em personagens que representam todo um corpo social, como reforça Evaristo (2009, pp. 19-20):

Pode-se dizer que um sentimento positivo de etnicidade atravessa a textualidade afro-brasileira. Personagens são descritos sem a intenção de esconder uma identidade negra e, muitas vezes, são apresentados a partir de uma valorização da pele, dos traços físicos, das heranças culturais oriundas de povos africanos e da inserção/exclusão que os afrodescendentes sofrem na sociedade brasileira. Esses processo de construção de personagens e enredos destoam dos modos estereotipados ou da invisibilidade com que negros e mestiços são tratados pela literatura brasileira em geral.

A descrição de personagens que se assemelham ao grupo social é um fator importante para a construção de uma visão diferenciada em relação aos afrobrasileiros que são representados pela literatura preta, deixando, dessa forma, de serem antagonizados passando para o centro da tessitura com seus traços peculiares o que favorece o empoderamento dos homens e mulheres que sentem-se representados nesta escrita.

A literatura afrodescendente é também conhecida como literatura de resistência, pois traduz a voz do negro com suas experiências e particularidades, diferindo da produção literária convencional, que é produzida por pessoas não negras. Há ainda que se destacar que a literatura canônica quando fala sobre o negro é colocando-o numa situação de apagamento e subalternidade, o que é combatido pela literatura afro-brasileira, que busca inserir o negro no cerne da produção literária, o que faz dela o que Brend (1988, p. 44) chama de contraliteratura:

Os textos da contraliteratura quase sempre se afastam de uma tradição de construção eufórica ou ufanista que encobrem a realidade. Organizando-se como contradição a esse tipo de retórica grandiloquente, que camufla os aspectos deprimentes da sociedade como miséria, guerra, racismo subdesenvolvimento, etc., ela abre uma brecha para o aparecimento da realidade oculta, permitindo ao mesmo tempo o resgate da imagem real do homem e a emergência de um discurso de resistência à opressão.

Os textos da literatura negra, tornam-se porta-vozes da negritude aglutinando a situação de vida de homens e mulheres que sofrem com as múltiplas faces da violência social e é este caráter de denúncia da realidade que a faz contraliteratura, pois ela não maqueia a realidade e nem faz uso de falsas ideologias, ao invés disso a apresenta desnuda com suas chagas expostas.

Neste mesmo viés Duarte (2005), destaca o caráter de comprometimento da literatura negra, que apresenta em sua tessitura elementos históricos, politicamente comprometidos e conectados com a memória ancestral afro-brasileira, ligando-se assim, ao ideal de busca pela afirmação da identidade negra, corroborando com Brend (1988, p.21) ao afirmar que a literatura negra é:

[...] reveladora de visões de mundo, de ideologias e de modos de realizações que, por força de condições atávicas, sociais e históricas, se caracterizam por uma certa especificidade, ligada a um intuito definido de singularidade cultural.

Esta afirmativa deixa claro, que a literatura afro-brasileira é assim definida por externalizar a visão de mundo e as ideologias negras, ratificando o que já fora dito anteriormente, sobre a literatura negra trazer para o cenário de criação literária, as vivências sociais atuais, ancoradas no passado e revelando a expectativa de futuro, tornando-a uma arma de revide, como afirma Brend (1988, p. 42):

[...] a literatura negra se organiza como revide aos movimentos contínuos de destruição dos territórios culturais negros e como tentativa de resgatá-los para investi-los de novas significações; [...] Assim, ao narrar um drama existencial provocado pelo racismo, por exemplo, o autor amplifica-o, conferindo-lhe um alcance político, pois ele passa a representar a condenação não apenas daquele ato isolado, mas da sociedade que o autoriza; [...] a função da literatura é interpretar a consciência coletiva e nacional e convocar a uma solidariedade ativa.

Desta forma, a literatura negra reivindica um posicionamento por parte da sociedade, ao apresentar a ela a situação vivenciada pelo negro. Há ainda a reivindicação de uma tomada de atitude e de uma mudança de consciência, por parte da sociedade a respeito do racismo e de seus efeitos negativos sobre a vida da população preta.

É importante considerar, que a produção literária afro-brasileira apresenta algumas características que a diferem da literatura canônica, explanadas por Duarte (2011), conforme segue:

- Autoria – a autoria precisa estar em uma ligação intrínseca com o ponto de vista, traduzindo o olhar afro-brasileiro para a vida pois como aponta (Duarte, 2011, p. 127): “Literatura é discursividade e a cor da pele será importante enquanto tradução textual de uma história própria e coletiva”.
- Ponto de vista – tem identificação com a história, a cultura, o modo de vida e a problemática da população negra, formando assim um “conjunto de valores que fundamentam as opções, até mesmo vocabulares presentes na representação” (idem);

- A temática – deve estar ligada ao ser afrodescendente, traduzindo a experiência individual e coletiva, que se faz a partir do lugar de fala de quem a escreve (ibidem);
- Linguagem – deve traduzir o que é vivenciado pela população negra, o que Duarte (2011, p. 132) chama de “sonoridades, [...] marcadas pelo rico imaginário afro-brasileiro”, desconstruindo o uso da linguagem pejorativa, muitas vezes utilizada na literatura canônica, para descrever a pessoa negra.

Nestes termos, podemos perceber que a literatura afro-brasileira se apresenta no cenário nacional revelando as diferenças entre o cânone e ela, nas suas mais diversas formas de existir, levando os estudiosos a mergulhar em seu universo, para só assim defini-la com propriedade.

Um outro ponto a ser destacado é a receptividade desta literatura, pelo público leitor, que se constitui também de pessoas brancas, que enxergam a partir de um outro prisma a situação vivenciada pelo negro no Brasil, o que ocasiona uma ruptura no que diz respeito à aceitação da produção literária afro-brasileira, pois por ser feita por pessoas negras, carrega a forma de ver a realidade pelo filtro do olhar negro que sofre a estigmatização social e literária do silenciamento, como descreve Evaristo (2009, p.19):

Se, por um lado, tanto as elites letradas como o povo, dono de outras sabedorias, não revelem dificuldade alguma em reconhecer, e mesmo distinguir, os referenciais negros em vários produtos culturais brasileiros, quando se trata do campo literário, cria-se um impasse que vai da dúvida à negação. Ninguém nega que o samba tem um forte componente negro, tanto na parte melódica como na dança, para se prender a um único exemplo. Qual seria, pois, o problema em reconhecer uma literatura, uma escrita afro-brasileira? A questão se localiza em pensar a interferência e o lugar dos afro-brasileiros na escrita literária brasileira? Seria o fazer literário algo reconhecível como sendo de pertença somente para determinados grupos ou sujeitos representativos desses grupos? Por que, na diversidade de produções que compõem a escrita brasileira, o difícil reconhecimento e mesmo a exclusão de textos e de autores(as) que pretendem afirmar seus pertencimentos, suas identificações em suas escritas?

Evaristo levanta questionamentos que ecoam na estrutura literária, pois trazem à baila as dificuldades enfrentadas pelos autores e autoras negros, a da aceitação da veracidade de suas obras. O reconhecimento da autoria negra é ainda objeto de debates, pois a literatura afro-brasileira desafia a estrutura canônica ao trazer ao público leitor a experiência negra atrelada à uma escrita comprometida com a realidade.

Abordar as questões relativas à literatura afro-brasileira é assunto tratado por uma grande

gama de pensadores, portando constitui-se em um vasto campo a ser desbravado, nosso intuito não é esgotar as possibilidades de análise e discussão sobre o tema, mas sim encontrar um conceito e um viés de argumentação que seja compreensível para que se possa entender a escrita afrodescendente como pertencente ao corpo literário nacional.

3.2 Literatura afro-brasileira de autoria feminina

Durante um vasto período de tempo o universo de produção literária brasileiro, foi dominado por homens, sendo excluídos os sujeitos femininos, assinala-se ainda que a prevalência masculina neste universo, sempre foi de homens brancos, dando sustentação à estrutura patriarcal que relegou a pessoa negra à margem da sociedade e de todos os espaços de cultura e de saberes.

Dito isto, é dado o momento de falarmos sobre a literatura de autoria feminina, mais especificamente de autoria feminina negra. Neste sentido, há ainda que se considerar a mulher afrodescendente, que dentre tantas dificuldades ainda enfrenta exclusão de classe que se estende a todo o contingente de pessoas negras no Brasil, a dupla exclusão de gênero e etnia.

Neste sentido, a mulher negra carrega uma herança de preconceito que perdura desde o período escravista e que na atualidade continua sendo disseminada através de discursos marcados por estereótipos discriminatórios, que se estendem da sociedade à literatura, de forma que a mulher negra, antes de ser autora, passou pelo crivo excludente da personagem marginalizada e estereotipada pela escrita de autores brancos.

É nesse contexto hostil da exclusão e do apagamento social que surge a produção literária afro-brasileira de autoria feminina, trazendo para o cenário literário uma nova forma de pensar e repensar a representatividade feminina, rasurando os estereótipos pré-estabelecidos pela visão machista e eurocêntrica de inferiorização étnica. Esta produção afrodescendente traz a mulher negra para o centro das discussões acadêmicas, contudo é importante pontuar, que a tarefa da escrita da mulher negra não é das mais fáceis, como descreve Alves (2011, p.183):

Ser mulher e escritora no Brasil é romper com o silêncio, a “não-fala” e transpor os espaços que definem procederes e funções preestabelecidas. Ser mulher escritora no

Brasil é ultrapassar os limites do “do lar”, onde a mulher foi confinada, com o propósito de proteção do contato (contágio) externo. Ser mulher escritora no Brasil é também dispensar a mediação da fala do desejo delegada e exercida em última instância pelo homem investido do poder “falocrático”.

A quebra do silêncio, a fuga do confinamento do lar, a dispensa do mediador de fala, são marcas perceptíveis na escrita da mulher negra. Escrita que se reveste da experiência de ser mulher e mulher negra, em espaços outrora tidos como espaços de ocupação não negra, fazendo com que se perceba que a escrita de autoria feminina afro-brasileira traz amalgamado em si o discurso etnico e racial que inflama a sociedade e desperta os olhares para a força presente nesta autoria.

A literatura negra de autoria feminina apresenta o que Alves (1995, p.11) denomina de “uma movimentação histórica particular, na medida em que os textos poetizam uma vivência peculiar à mulher”, trazendo à tona uma experiência singular de estar no mundo, como agente de transformação da realidade que a circunda. A produção negra feminina, traz para a literatura a voz do inconformismo, que dá amplitude e novo significado à palavra escrita, carregando-a da força profanadora do silêncio, através da abordagem aos diversos papéis sociais ocupados pela mulher negra, bem como trazendo à luz os problemas sociais, por ela enfrentados, abordando ainda, o próprio processo da escrita e a preocupação com a representação positiva da mulher negra, outrora diminuída ao nível de objeto.

Nesta perspectiva, percebe-se a preocupação da literatura negra de autoria feminina em quebrar os rótulos postulados à mulher negra imprimindo, a partir da escrita um novo caráter de representação e de representatividade desta na sociedade. Há ainda que se pontuar que a escrita de autoria feminina é permeada pelas experiências de vida, pelas lutas cotidianas e pelo enfrentamento ao preconceito e à discriminação, enfrentados pela mulher negra, bem como por toda pessoa negra, o que faz da literatura negra de autoria feminina um lugar de fala comprometido com a realidade e com a transformação da realidade em favor da mulher afro-brasileira.

A leitura dos textos de autoria feminina negra fornece um novo prisma de observação da sociedade, que se configura a partir do olhar de quem, de fato, o vivencia e nele busca construir as bases para uma sociedade que nos veja com o olhar da aceitação e do respeito às nossas diferenças, em detrimento ao olhar da negação e da discriminação.

Isto posto, convém salientar que a tessitura da produção literária de mulheres negras

se constitui por fios históricos, existenciais e imaginários, que tecem dicções literária insurgentes, que defendem o ponto de vista do coletivo e mulheres que comungam, se não das mesmas, mas de experiências que se assemelham e que fazem com que esta produção, negra, feminina, transborde temas que traduzem a vida, as dores e os dissabores da população preta, como afirma Duarte (2010, p.122):

A voz autoral afrodescendente, explícita ou não no discurso; temas afro-brasileiros, construções linguísticas marcadas por uma afro-brasilidade de tom, ritmo, sintaxe ou sentido; um projeto de transitividade discursiva, explícito ou não, com vistas ao universo recepcional; mas, sobretudo, um ponto de vista ou lugar de enunciação política e culturalmente identificado à afrodescendência, como fim e começo.

A voz autoral afrodescendente apresentada por Duarte (2010), é a voz do coletivo, embora partindo de um singular, que a partir de estratégias de escrita traduz em ficção ou poesia um projeto literário formado para dar voz e visibilidade à mulher negra em suas experiências social, política, familiar, afetiva e laboral, o que resulta no que Vasconcelos (2014) nomeia por sororidade⁶, termo que apresenta como sendo:

[...] solidariedade peculiar às afrodescendentes, que formam uma espécie de aliança objetivando a transmissão da memória de tradição da cultura afro-brasileira e o exercício da solidariedade em situações difíceis, em particular aquelas que envolvem os conflitos de gênero e raça; na maioria das vezes, esses conflitos também estão relacionados a questões de classe. (2014, p.113)

Esta solidariedade apresentada por Vasconcelos (2014) é o que dá sustento à sororidade na qual são tecidos os fios da produção literária afro-brasileira, pois ela se fortalece na plasticidade que faz com que ela, a literatura, abarque todas as mulheres negras, dando-lhes representatividade. Frise-se que, quando damos destaque às mulheres negras, queremos deixar evidente que a temática central da produção literária afro-brasileira de autoria feminina, busca alcançar e dar visibilidade à situação de vida da mulher negra e desta forma, inclui todo o coletivo de mulheres pretas em sua abordagem literária.

⁶ A palavra sororidade está intimamente ligada ao feminismo, é uma palavra que vem do latim e que está associada à palavra fraternidade. “Sororidade” é uma dimensão ética, política e prática do feminismo contemporâneo. É uma experiência subjetiva entre mulheres na busca por relações positivas e saudáveis, na construção de alianças existencial e política com outras mulheres, para contribuir com a eliminação social de todas as formas de opressão e ao apoio mútuo para alcançar o empoderamento vital de cada mulher. Gamba, 2009 *apud* Mathias, 2014

Desta forma, entre o texto e quem o lê se estabelece uma associação, pois a pessoa que lê se sente ali representada em cada linha ou verso, que traduz a vivência cotidiana da mulher afro-brasileira, fazendo com que a literatura seja tida como imprescindível para que se possa entender o mundo a partir de um olhar diferente como descreve Djamila Ribeiro (2018, p. 18):

É imprescindível que se leia autoras negras, respeitando suas produções de conhecimento e se permitindo pensar o mundo por outras lentes e geografias da razão. É um convite para um mundo no qual diferenças não signifiquem desigualdades. Um mundo onde existam outras possibilidades de existência que não sejam marcadas pela violência do silenciamento e da negação. Queremos coexistir de modo a construir novas bases sociais.

Como bem frisa a filósofa, é importante considerar a escrita de autoria negra feminina, como um espaço de percepção do mundo e da sociedade, a partir de um olhar que busca a equidade e que faz do espaço da literatura um lugar de fala, no qual se apresenta a luta por direitos e pela coexistência igualitária, numa sociedade que violenta o direito da mulher negra. Desta feita, podemos afirmar que a escrita feminina afro-brasileira, torna-se um veículo de luta, um espaço de desabafo, no qual a ficção apresenta a realidade muitas vezes ignorada, na qual vive a mulher e a pessoa negra no Brasil.

3.3 Conceição Evaristo: trajetória e caminhos editoriais

Antes de adentrarmos ao campo dos poemas, é importante uma apresentação da autora, visto que, embora seja conhecida nacionalmente, ainda há quem desconheça sua vida, sua trajetória acadêmica e seu caminho editorial. Desta forma, busquei reunir informações, extraídas de falas e entrevistas concedidas pela autora nos anos de 2009, 2010, 2013 e 2022 respectivamente, e ainda, algumas partes da fala por ela, proferida por ocasião do I Colóquio de escritoras mineiras, ocorrido em maio de 2009, intitulado *Conceição Evaristo por Conceição Evaristo*, fala esta, disponível na íntegra no portal Literafro⁷. Logo em seguida será apresentada a trajetória editorial da escritora, com alguns recortes de suas falas nas entrevistas concedidas e já citadas anteriormente.

Iniciemos pela trajetória pessoal e de militância de Maria da Conceição Evaristo de

⁷ Disponível em: <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/autoras/188-conceicao-evaristo>. Acesso em 20 de junho de 2024.

Brito, nascida em 1946, em uma favela da cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais. Mulher negra educada em uma família pobre de mulheres que trabalhavam como domésticas e lavadeiras e que pouco tinham para oferecer para os filhos e filhas. De família tradicionalmente católica, inicia sua experiência de militante em meados de 1970, no grupo Juventude Operária Católica (JOC), no momento em que a Igreja Católica está colocando em prática as decisões conciliares, dentre as quais se destaca a opção preferencial pelos pobres, advinda do Concílio Vaticano II (1962-1965), como diz a autora:

Naquele momento a Igreja Católica tem uma preocupação muito grande em ser uma igreja dos pobres. E aí nesse momento – minha família inteira é católica – eu descubro o movimento operário de inspiração católica [...]. Eu era da JOC [Juventude Operária Católica], do movimento de domésticas também, que era uma célula dentro da própria JOC, então tinha a célula das domésticas e eu vivi uns dois anos nela... (Evaristo, 2013)

Ainda na década de 1970, pós a conclusão do curso normal, Conceição Evaristo segue para o Rio de Janeiro, para prestar concurso para professora, neste mesmo período a autora entra em contato com o Movimento Negro e aponta a diferença entre o grupo de jovens da igreja a militância no Movimento, quando diz:

Porque eu tinha saído de Belo Horizonte e a minha experiência tinha sido em movimento social e em movimento operário, também em movimento de domésticas. E eu achava que o meu espaço de militância, que o meu lugar de militância era no movimento social. Eu não acreditava, eu não via possibilidades ou até eu não valorizava que o espaço da academia pudesse ser um espaço de militância. Pra mim as coisas tinham que acontecer no mundo operário. Então quando eu fui fazer a graduação, eu me perguntava muito o que eu estava fazendo ali, me perguntava demais. . (Evaristo, 2010)

Tratando ainda da militância social, Conceição Evaristo faz alguns recortes temporais sobre sua adesão ao Movimento Negro ainda que sem se dar conta de que já compactuava com os ideais ali vivenciados:

O momento da militância é o momento aqui do Rio de Janeiro [...] Se bem que Belo Horizonte é um caso interessante. [...] Em 1972 em Belo Horizonte a gente já ouvia os ecos do Movimento Negro dos Estados Unidos, porque em 1972 eu já usava o cabelo *black power*, influenciada por Angela Davis. Quando eu vim pro Rio fazer o concurso pro magistério, eu já usava o cabelo *black power*. Então nesse momento em Belo Horizonte eu já recebo ecos de movimento negro. É essa questão do famoso lema, “*Black is beautiful*”. Então naquele momento lá em Belo Horizonte, agora que eu estou me recordando, eu já compactuava com esse ideal. Agora, em termos de militância mesmo, de Movimento Negro, assim, como luta coletiva, eu venho conhecer melhor é no Rio de Janeiro. (Evaristo, 2010)

O período que se segue é o da consolidação da militância, com o início da graduação em 1976, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), quando a escritora percebe que o saber acadêmico se constitui em uma arma poderosa no campo em que está inserida, visto que ele traz legitimidade a quem o utiliza, como destaca:

Hoje eu não tenho nenhuma dificuldade, eu tenho certeza que a academia é um espaço de militância também. Aquela questão de ‘saber é poder’. Eu tenho certeza que a academia é um lugar de militância, eu acho que as pessoas oriundas das classes populares, elas têm que estar dentro da academia. Você tem que levar um outro discurso, um outro posicionamento, formas de saberes diferenciados, porque senão a academia vai continuar sendo... os produtores de saber serão sempre das classes privilegiadas. Hoje eu não tenho nenhuma dificuldade de encarar a academia como um espaço meu, que eu tenho que estar lá dentro com uma outra postura. (Evaristo, 2013).

Conceição Evaristo, inicia a graduação no ano de 1976 e a interrompe em 1980, por ocasião do nascimento de Ainá Evaristo de Brito, sua única filha, que nasceu com uma síndrome genética que compromete o desenvolvimento psicomotor, fazendo com que Conceição Evaristo permanecesse nove anos fora da academia, concluindo a graduação no ano de 1989. Durante o período em que esteve longe da universidade, a escritora participou do grupo Negrícia: poesia e arte de crioulo, criado em 1982. Conceição Evaristo permanece no grupo até que ele encerre suas atividades, sobre sua permanência e atuação no grupo, Conceição Evaristo destaca:

Eu me lembro que a gente ia às comunidades... Não gosto desse termo, que eu acho que você muda o termo, mas a realidade é a mesma, né? A gente ia às favelas, ia aos morros, ia aos presídios, fazer recital nos presídios. Fora outros lugares também, biblioteca pública, a gente se encontrava no [IPCN]... E era interessante porque, justamente, você lidava com uma poesia que era uma poesia também do cotidiano, das suas coisas, das suas causas, era uma poesia que trazia também uma marca desse discurso nosso, desse discurso negro, desse discurso de... emancipação. E foi um momento muito fértil, tanto criação em si, quanto como militância. Realmente a gente... acreditava. (Evaristo, 2010)

O grupo, que levava a diversos espaços uma poesia que se conectava com a realidade e as experiências de quem as ouvia, encerrou suas atividades no início da década de 1990. O fim do grupo ocorre em 1992, período em que Conceição Evaristo ingressa no mestrado em Literatura Brasileira, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC - Rio). Ainda nesta mesma época, ocorre o falecimento de Oswaldo Santos de Brito, seu esposo, fazendo com que ela leve a filha, Ainá, para a academia, como relata:

Quando eu fui fazer o mestrado, eu já tinha feito durante um ano [...] um curso de especialização na UERJ [Universidade do Estado do Rio de Janeiro]. Eu me lembro que eu ia com a Ainá também, foi o momento que o meu marido tinha morrido. (Evaristo, 2013).

No mestrado, a escritora se dedica à pesquisa sobre a produção de escritores e escritoras negros, sua dissertação intitulada *Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade* (1996), é uma reflexão crítico-acadêmica sobre esta produção, a percepção da ausência de uma representatividade negra na literatura é o fio condutor da pesquisa de Conceição Evaristo e de acordo com ela:

[...] ir pro mestrado foi realmente querer fazer uma pesquisa [...] sobre essa produção literária negra. Porque desde a graduação eu já ficava observando a maneira da representação do negro na literatura brasileira, então esse foi um processo que eu vim realmente amadurecendo. (idem, 2013).

Após apresentarmos este breve percurso sobre a vida acadêmica e solidificação da militância social de Conceição Evaristo, iremos enveredar pelos caminhos editoriais percorridos pela autora, para isso faremos uma breve retomada ao grupo Negrícia, pois foi a sua experiência no grupo que lhe abriu as portas para a publicação, embora no grupo a autora já fizesse uso de textos autorais, como relata:

Eu participava já com o grupo Negrícia, participava de recital, falava meus textos, mas tudo inédito. A professora UFRJ me falou do grupo Quilombhoje, mas eu não prestei muita atenção, até que Deley de Acari! Deley de Acari é que mandou meu endereço pra uma das meninas ligadas ao Quilombhoje, Miriam Alves, também escritora. Ele deu meu endereço e depois veio o convite. (Evaristo, 2010)

Esta aproximação ao grupo Quilombhoje, responsável pelos Cadernos Negros, uma linha editorial independente, que projeta escritoras e escritores negros no cenário nacional, e é descrita por Conceição como o marco inicial de sua trajetória como escritora, pois apesar de já haver escrito e publicado uma crônica no final da década de 1970, quando ainda residia em Belo Horizonte, ela mesma afirma, que só veio a publicar de fato em 1990, o poema *Vozes-mulheres*, publicado nos Cadernos Negros 13: “[...] eu realmente só vou publicar nos anos 90” Evaristo (2010). Ela atribui grande importância ao grupo, Quilomboje, que considera como sendo um grupo que marca o ritual de passagem, para os escritores e escritoras negras; grupos este que permanece publicando ininterruptamente até hoje, tornando-se um veículo de grande notoriedade para a produção literária afro-descendente à época da entrevista a escritora afirmou:

Eu digo que ele é um ritual de passagem pra muitos de nós. [...] O dia que os críticos de literatura brasileira estiverem mais atentos pra escrever a história da literatura brasileira, querendo ou não eles vão incorporar a história do grupo Quilombhoje. Tem que ser incorporada. Na área de literatura brasileira como um todo, é o único grupo que tem uma publicação ininterrupta durante 33 anos. (Evaristo, 2010).

Desde a primeira publicação, Conceição Evaristo, vem se destacando como intelectual e como escritora, de acordo com o Literafro, portal de literatura afro-brasileira, vinculado à Universidade Federal de Minas Gerais, a escritora seguiu publicando nos Cadernos Negros, de 1990 a 2007, 31 poemas e 7 contos.

Seguindo a linha editorial de Conceição Evaristo, temos em 2003 a publicação de sua obra mais conhecida, *Ponciá Vicêncio*, obra que apresenta o protagonismo feminino, de uma personagem preta e suas experiências de vida, publicado pela editora Mazza, a escolha da editora se deu por ligação com a proprietária e, também como uma forma de fortalecer o vínculo com uma editora que estava ligada ao Movimento Negro, como relata a autora:

A Mazza eu já conhecia há anos, a pessoa Mazza [Maria Mazarello Rodrigues], a dona da editora, porque ela é mineira, eu também. [...] A editora Mazza teve uma importância muito grande na história do Movimento Negro porque foi a primeira editora a trabalhar [especificamente] com autores negros. Então eu [...] resolvi perguntar se ela não queria publicar Ponciá Vicêncio. Só que a Mazza não é uma grande editora, quer dizer, hoje está até maior, mas naquela época não era uma grande editora. Então, na verdade, ela aceitou publicar, mas eu tinha que bancar. Então eu fiz um empréstimo bancário, levei mais de um ano pagando, no vermelho, e publiquei Ponciá Vicêncio. (Evaristo, 2013)

Percebe-se que a escritora vincula sua vida pessoal e sua militância social à sua linha editorial, os vínculos afetivos e também as dificuldades enfrentadas para publicação formam a tessitura que sustenta a obra mais conhecida e lida de Conceição Evaristo, que no ano seguinte à sua publicação passa a fazer parte da biografia indicada para o vestibular da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). A indicação de *Ponciá Vicêncio*, em 2006, para o vestibular faz com que a obra tivesse uma edição de bolso.

É importante destacar que a dificuldade enfrentada pela autora, no que se refere à publicação era algo comum entre os escritores e escritoras afro-brasileiros, visto que as grandes editoras não davam crédito à literatura das minorias, o que obrigava os autores e autoras, na grande maioria das vezes, a bancar, se não integralmente, mas em parte os custos de edição de suas obras.

O prestígio alcançado por Conceição entre os intelectuais negros e negras brasileiros, fez com que ela fosse convidada a participar de um seminário sobre Mulheres e literatura, evento este que a colocou em contato com Elzbieta Szoka, professora de literatura e fundadora da editora norte-americana Host Publications. Por ocasião do seminário, a editora Host Publications publica a coletânea *Fourteen Female voices from Brazil* em 2003, na qual está inserida a obra *Ana Davenga*, publicada anteriormente nos Cadernos Negros nº 18. Devido à boa aceitação de *Ana Davenga* pelos leitores norte-americanos, a editora Host realizou a tradução de *Ponciá Vicêncio* no ano de 2007, que também foi muito bem aceito pelos norte-americanos.

Em 2006 a editora Mazza publica *Becos da Memória*, livro escrito por Conceição no ano do centenário da abolição da escravidão, 1988, mas que só veio a ser publicado posteriormente.

Dando sequência ao caminho editorial, Conceição lançou em 2008, pela Editora Nandyala a coletânea *Poemas da recordação e outros movimentos*, obra na qual estão os poemas que são objetos de estudo desta pesquisa e, que assim como *Ponciá Vicêncio*, a autora bancou integralmente pela publicação. A militância social de Conceição, mais uma vez é fator motivacional para a mudança de editora, que por ser de uma mulher negra, estabelece a ligação com a sororidade, outrora descrita nesta dissertação e agora é retomada para destacar que as relações autorais entre as mulheres negras fazem parte de um corpo de solidariedade que se estabelece entre as autoras e as editoras, que enfrentam a problemática social de ser mulher negra no Brasil, sobre esta adesão à nova editora da professora Íris Amâncio, fundadora da editora Nandyala em 2006, sobre esta mudança de editora Conceição Evaristo diz:

A Íris estava surgindo no mercado, era uma outra mulher negra que estava também com uma editora [...]. Porque é muito difícil você se afirmar no mercado, né? Mas quanto mais editoras existirem, [melhor]. Essas editoras pequenas [travam] uma luta desigual com uma Companhia das Letras, por exemplo. (Evaristo, 2013)

Em 2011, Conceição publica a coletânea de contos *Insubmissas lágrimas de mulheres*, ainda pela editora Nandyala, desta vez custeando 60% do valor total da publicação. Além destes títulos, Conceição ainda publica *Histórias de leves enganos e parecenças* (2016) e *Olhos d'água* (2014), chegando este último, a vencer o Prêmio Jabuti em 2015 na categoria Contos e Crônicas.

Nos últimos anos, Conceição Evaristo vem se destacando no cenário da intelectualidade negra nacional, sendo premiada em diversos eventos e, em novembro de 2023, foi eleita intelectual do ano, tendo recebido o Troféu Juca Pato, durante o Festival Literário Internacional de Itabira – MG.

Primeira mulher negra a ser considerada intelectual, Conceição Evaristo, tem sua produção literária tematizada em um número expressivo de produções acadêmicas nos últimos anos, mais especificamente entre anos 2019 a 2023, as produções foram 80, tendo ainda mais 220 produções nas quais ela é citada. Estas produções podem ser encontradas na Biblioteca digital brasileira de teses e dissertações⁸ e nos repositórios das diversas universidades brasileiras.

Outro ponto a se considerar é a fala da autora sobre o processo de escrita de autoria negra feminina, que apresenta o texto como portador de um ponto de vista particular, que não se desvincula da quem o escreve, pois sempre reflete o corpo de onde emana a escrita, como se pode ver em Evaristo (2009, p.18):

Ele tem uma autoria, um sujeito, homem ou mulher, que com uma ‘subjetividade’ própria vai construindo a sua escrita, vai ‘inventando, criando’ o ponto de vista do texto. Em síntese, quando escrevo, quando invento, quando crio a minha ficção, não me desvinculo de um ‘corpo-mulher-negra em vivência’ e que por ser esse ‘o meu corpo, e não outro’, vivi e vivo experiências que um corpo não negro, não mulher, jamais experimenta. As experiências dos homens negros se assemelham muitíssimo às minhas, em muitas situações estão par a par, porém há um instante profundo, perceptível só para nós, negras e mulheres, para o qual nossos companheiros não atinam. Do mesmo modo, penso a nossa condição de mulheres negras em relação às mulheres brancas. Sim, há uma condição que nos une, a de gênero. Há, entretanto, uma outra condição para ambas, o pertencimento racial, que coloca as mulheres brancas em um lugar de superioridade – às vezes, só simbolicamente, reconheço – frente às outras mulheres, não brancas. E desse lugar, muitas vezes, a mulher branca pode e pode se transformar em opressora, tanto quanto o homem branco. Historicamente, no Brasil, as experiências das mulheres negras se assemelham muito mais às experiências de mulheres indígenas. E então, volto a insistir: a sociedade que me cerca, com as perversidades do racismo e do sexismo que enfrento desde criança, somada ao pertencimento a uma determinada classe social, na qual nasci e cresci, e na qual ainda hoje vivem os meus familiares e a grande maioria negra, certamente influenciou e influencia em minha subjetividade.

A partir desta fala Conceição Evaristo apresenta a fundamentação do seu projeto

⁸ Disponível em:

<https://bdtd.ibict.br/vufind/Search/Results?lookfor=Concei%C3%A7%C3%A3o+Evaristo&type=AllFields&daterange%5B%5D=publishDate&publishDatefrom=2019&publishDateto=2024>. Acesso em 28 jun. 2024.

literário que é a escrevivência, um projeto que revolve as estruturas sociais e literárias, pois traz para o cenário literário o empoderamento das autoras afro-brasileiras, que trazem em sua escrita sua condição de mulher negra. A escrevivência vincula o sujeito ao processo de autoria, de forma que Conceição Evaristo, traz para sua escrita a vivência particular de ser mulher, negra, mãe, professora. Nesse projeto estético ela encoraja outras escritoras a seguirem seus passos e a formar uma rede de mulheres que trazem em suas linhas autorais as experiências que representam tantas outras mulheres, que enfrentam situações que se assemelham e que são traduzidas em versos ou ficção, como afirma Evaristo, (2005, p. 205):

Assenhoreando-se “da pena”, objeto representativo do poder falocêntrico branco, as escritoras negras buscam inscrever no corpus literário brasileiro imagens de uma autorrepresentação. Surge a fala e um corpo que não é apenas descrito, mas antes de tudo vivido. A escre(vivência) das mulheres negras explicita as aventuras e as desventuras de quem conhece uma dupla condição, que a sociedade teima em querer inferiorizada, mulher e negra.

Conceição Evaristo, apresenta a condição de invisibilidade e faz o reforço de seu projeto literário, descrevendo-o como uma forma de a mulher negra externalizar e explicitar suas experiências de vida e seus dilemas, que comumente são menosprezados pela sociedade que insiste em inferiorizar a condição da mulher negra, minimizando o enfrentamento cotidiano das dificuldades, que como já fora mencionado anteriormente, advém da condição étnica, de gênero e social.

3.4 Poesia, memória e resistência: uma conexão com sagrado na poesia de Conceição Evaristo

A produção literária de Conceição Evaristo, bem como a literatura afro-brasileira, explora temas recorrentes no cotidiano da negritude brasileira, construindo uma teia que interliga presente, passado e futuro. A produção poética da autora, não difere de sua obra ficcional, pois embora em versos trata das experiências da mulher negra, abarcando todas as mulheres que se encontram nas mesmas condições de vida. Os poemas que serão aqui apresentados fazem parte da obra *Poemas da recordação e outros movimentos* (2017), obra esta que conta com 65 poemas distribuídos ao longo de 126 páginas, poemas estes, que dialogam entre si na construção do ideário das vivências das mulheres pretas, traçando um paralelo entre o ontem, agora e o porvir, através das memórias ancestrais que se desvelam

aos olhos do leitor. Na tabela a seguir, apresento os poemas e as respectivas páginas, separados em blocos, assim denominados por mim, pelo fato de que cada um deles é inserido por um texto em prosa, como segue a posteriori a organização destes:

BLOCO	POEMA	PÁGINA
1	Recordar é preciso	11
	A roda dos não ausentes	12
	Todas as manhãs	13
	Os sonhos	14
	Meu corpo igual	15
	Filhos na rua	16
	Certidão de óbito	17
	Malungo, brother, irmão	18
2	Eu-mulher	22
	Vozes-mulheres	25
	A noite não adormece nos olhos das mulheres	26
	Fêmea-fênix	28
	Do feto que em mim brota	30
	Amigas	31
	Menina	33
	Bendito sangue do nosso ventre	34
	Para a menina	36
	Na mulher, o tempo...	38
	Meu rosário	44
	Favela	46
	Brincadeiras	47
	Pão	48
	Amoras	49
	Abacateiro	50

3	A menina e a pipa-borboleta	51
	O menino e a bola	52
	Bus	53
	Estrelas desérticas	54
	Na esperança, o homem	56
	Dias de kizomba	58
	Os bravos e serenos herdarão a terra	60
	Pedra, pau, espinho e grade	62
	Poema de Natal	63
	Cremos	65
4	Fluida lembrança	70
	Se á noite fizer sol	71
	Frutífera	73
	M e M	75
	Flor magnólia	76
	Vergonhamento	77
	Canção pr'amiga	78
5	De mãe	82
	Do fogo que em mim arde	84
	Meia lágrima	85
	Da conjuraçã dos versos	87
	Da velha à menina	89
	Do jovem ao velho	91
	Ao escrever...	93
	Stop	95
	Carolina na hora da estrela	96
	Clarice no quarto de despejo	97
	Pigmeia, Edmea e Macabéa	99
	Mineiridade	101
	Só de sol a minha casa	102

	No meio do caminho deslizantes águas	104
	A empregada e o poeta	106
	Inquisição	108
6	Negro estrela	112
	Tantas são as estrelas...	113
	Só o medo	115
	Medo do escuro	116
	Medo das dores do parto.	118
	Coisas de pertença	120
	Apesar das acontecias do banzo	121
	Da calma e do silencio	123

Poemas da recordação e outros movimentos (2017), já traz em seu título a substância que o compõe, a escrevivência, projeto literário que se consolida a partir dos recortes da memória e das experiências de vida, que saltam dos poemas que o compõem. A obra aborda temas como a ancestralidade, a conexão com o presente, o passado e o futuro, a religiosidade, o banzo, a empatia, a violência, a fome, a dor, a morte, a vida, a herança histórica, o amor, a maternidade e a esperança.

A antologia está dividida em seis blocos, antecidos, cada um deles, por um breve texto em prosa que introduz o leitor no universo proposto por cada poema daquele bloco.

O primeiro bloco é composto por oito poemas introduzidos pelo texto que apresenta as memórias da infância da autora ao lado de sua mãe que exercia o ofício de lavadeira, o texto que diz: “[...]Gotículas de água aspergindo a minha vida-menina balançavam ao vento. Pedrinhas azuis, pedaços de anil, fiapos de nuvens solitárias caída do céu [...]” (p. 09), o trecho que faz menção ao trabalho da mãe, está conectado ao primeiro poema intitulado *Recordar é preciso*, poema que apresenta uma ligação entre o presente e o passado, fazendo a memória ancestral com os navios negreiros: “ O mar vagueia ondulado sob os meus pensamentos/ A memória bravia lança o leme:/Recordar é preciso [...]” (p. 11), a memória da herança histórica toma corpo em *A roda dos não ausentes*, poema que faz uma ligação entre o presente e o passado, que é apresentado como uma colcha de retalhos, que vão sendo costurados uns aos outros para formar um novo tecido: “cada pedaço que guardo em mim/tem

na memória o anelar de outros pedaços [...] em que os de ontem, os de hoje e os de amanhã se reconhecem nos pedaços uns dos outros./Inteiros” (p. 12). Os poemas que se seguem, neste bloco tratam da memória do passado histórico, com suas dores e cicatrizes e culminam na esperança que se renova a cada dia que amanhece. Ainda neste bloco estão poemas que estabelecem diálogo com as questões sociais enfrentadas pelos afro-brasileiros, como: a fome, a pobreza, a violência, a discriminação e a morte precoce dos jovens negros.

O segundo bloco, que contém onze poemas, a autora apresenta, desde a epígrafe as situações enfrentadas pelas mulheres de modo geral, quando afirma: “Cada mulher comporta em si a calma e o desespero.” (p. 21) e aborda ainda, a realidade enfrentada pelas mulheres negras, enfatizando, desta forma as peculiaridades de ser mulher e ser negra. Neste mesmo bloco Conceição Evaristo faz menção à força da mulher como geradora da vida, trazendo a maternidade como experiência feminina universal: “Eu fêmea-matriz/ Eu força-motriz/Eu-mulher/abrigo da semente/moto-contínuo/do mundo.” (p.23).

O bloco traz ainda, questões como a invisibilidade e a subalternidade, questões estas que estão intimamente ligadas à escravidão e que são pautas do feminismo negro, bem como enfatiza a ancestralidade feminina, organizadas no poema Vozes-mulheres, que faz a narrativa das gerações de mulheres, desde a escravidão do período colonial, à escravidão moderna, que se manifesta no trabalho das domésticas, que ficam sempre à margem da sociedade. Neste poema, a voz do eu-poético reflete sobre a pobreza, a fome e a esperança, que quebra uma sequência de dissabores para prospectar a um tempo de bonança. As vozes que ecoam através das seis estrofes deste poema, tratam ainda da tradição oral, que a partir das experiências de vida, contadas e recontadas cotidianamente, fecundam a memória das gerações, criando e recriando a história, a fim de que ela não se perca no tempo:

“A voz da minha bisavó
ecoou criança nos porões do navio.
[...] A voz da minha avó
ecoou obediência
aos brancos donos de tudo.
A voz da minha mãe
ecoou baixinho revolta
do fundo das cozinhas alheias
[...] A minha voz ainda
ecoou versos perplexos
com rimas de sangue e fome.

A voz da minha filha
 recolhe todas as nossas vozes
 recolhe em si.
 [...] o ontem – o hoje – o agora.
 (p.24-25)

Além dos temas mencionados anteriormente, neste mesmo bloco há ainda a abordagem à violência e à solidão da mulher negra, que vive a maternidade solitária, na batalha constante pela sobrevivência, em uma sociedade que diminuiu as chances de vida de tantos filhos e filhas sujeitos à violência urbana que provoca a morte precoce de tantos e tantas jovens negros e negras.

[...]Do meu olhar
 a flor petrificada
 em meu íntimo solo
 contempla a distração de muitos
 e balbucia uma estranha fala,
 mas eu sei qualquer dizer,
 pois quem convive
 com os forçados à morte decifra todos os sinais
 e sabe quando o silêncio,
 julgado eterno,
 está para ser rompido[...] (p.30)

Conceição Evaristo tematiza as labutas cotidianas, apresentando as mãos calejadas e envelhecidas pela labuta diária e faz uma alusão às pedras de Drumond, que estão no meio do caminho e, que são retiradas pelas mãos que reconstroem o caminho e a vida, mãos que carregam as cicatrizes de ser mulher. Há ainda neste bloco o poema dedicado à sua filha, que é apresentada como seu primeiro poema.

Na sequência a escritora aborda a feminilidade, utilizando a menstruação como fonte de vida, fazendo no poema uma inversão da ave-maria, colocando a mulher na condição da divindade:

[...] em todas as manhãs bendizemos
 o nosso sangue, vida-vazante no tempo.
 E nossas vozes, guardiãs do templo,
 entoam salmos e ladainhas
 louvando a humana teia
 guardada em nossas veias.[...]
 E eternas legiões femininas
 glorificam, plenificadas de gozo,

o bendito sangue de nosso ventre,
por todos os séculos. Todos.
Amém. (p. 35)

Neste mesmo bloco temos ainda a abordagem à situação vivenciada pelos meninos e meninas, que estão sob a sombra da morte iminente e na sequência, é abordada a passagem do tempo, marcada pelas rugas na pele que guarda as dores de uma vida de constantes batalhas e que se interliga à vida de tantas outras mulheres negras, que vivem a solidão que se perpetua através de gerações.

No terceiro bloco são apresentados poemas que falam de fé, fome, vida na favela, iminência cotidiana da morte, violência sexual, aborto, transporte público e da crença em dias melhores, uma temática que permeia toda a obra. Este bloco contém dezesseis poemas abordando de forma singular as experiências de vida, circundadas pelos temas já apresentados e mais uma vez a autora faz ineteseções com Drumond, finalizando com a menção a Nei Lopes, ao professar a fé em dias em que a vida seja menos difícil. A abordagem a estes temas é interligada ao passado de dores vivenciadas pelos mais velhos:

[...]Cremos.
O anunciado milagre
estará acontecendo.
E na escritura grafada
da pré-anúnciação, de um novo tempo,
novos parágrafos
se abrirão.

Cremos.
Na outoria
desta nova história.
E neste novo registro
a milenária letra
se fundirá à nova
grafia dos mais jovens.

(p. 65-66)

O quarto bloco é composto por sete poemas que abordam a solidão da mulher negra e com sutileza poética apresentam a prostituição, situação enfrentada por mulheres que foram abandonadas por seus companheiros e se sujeitam à esta condição a fim de suprir as necessidades da família:

[...] De meu corpo ofereço
 as minhas frutescências,
 e ao leve desejo-roçar
 de quem me acolhe, entrego-me aos suados,
 suaves e úmidos gestos
 de indistintas mãos
 e de indistintos punhos,
 pois na maturação da fruta,
 em sua casca quase-quase
 rompida,
 boca proibida não há.

(p.73-74)

O quinto bloco é o mais extenso, contendo dezessete poemas, sendo o primeiro deles dedicado à mãe, que é apresentada como aquela que educa, ensina, transmite valores e fé. Interessante pontuar, que ao falar de mãe, o eu-poético não faz uso do pronome possessivo, deixando livre a interpretação da palavra. Há neste bloco dois poemas que se apresentam criando diálogos poéticos entre Carolina Maria de Jesus e Clarice Lispector, são os poemas *Carolina na hora da estrela* e *Clarice no quarto de despejo*. Conceição Evaristo revisita sagazmente as duas autoras inserindo-as uma na obra da outra, com uma destreza poética envolvente.

Ainda neste bloco há a abordagem à saudade da terra natal, que se manifesta no ir e vir do eu-poético. Dando sequência a obra saúda Adélia Prado como poema *Só de sol a minha casa*, poema que trata da saudade da infância e da casa onde a voz poética viveu e que é apresentada ao leitor em detalhes.

Mais uma vez a autora dialoga com Drumond, parafraseando-o em *No meio do caminho: deslizantes águas*. A autora segue apresentando novamente a temática da subalternidade da mulher negra, empregada doméstica, que costumeiramente é acusada de não realizar suas atividades com a perfeição exigida pelo patrão. O poema evidencia sutilmente o motivo do não atendimento às necessidades do patrão, ocasionado pelas leituras furtivas, que distraem a personagem em meio às suas atividades:

“[...] Quando o bife passou
 quase amargo e cru,
 foi porque o tempo logrou
 as tarefas de Raimunda.
 O não e o malfeito da empregada

eram gastos às escondidas em leituras
do tesouro que não lhe pertencia.
No entanto ela sabia, mesmo antes do poeta,
que rima era só rima.
E em meio às lacrimejantes cebolas
misturadas às dores apimentadas
nos olhos do mundo,
Raimunda entre vassouras, rodos,
panelas e pó desinventava de si
as dores inventadas pelo poeta. (p.107)

O poema Inquisição, que fecha este bloco aborda a segregação social vivenciada pelas pessoas pretas, sentidas pela eu-poético, que transcreve a negação da existência da pessoa preta na sociedade. O poema retoma o passado histórico da “viagem negreira” (p.108) e desta forma traz a escritivência para o cerne do poema:

E, apesar
de minha fala hoje
desnuda-se no cálido
e esperançoso sol
de terras brasis, onde nasci,
o gesto de meu corpo-escrita
levanta em suas lembranças
esmaecidas imagens
de um útero primeiro.

Por isso prossigo,
persigo acalentando
nessa escrevivência
não a efígie de brancos brasões,
sim o secular senso de invisíveis
e negros queloides, selo originário,
de um perdido
e sempre reinventado clã. (p.109)

O último bloco traz em si a melancolia, a saudade, o banzo. Os poemas deste bloco trantam de temas lúgubres, revestidos das experiências de vida, temática que permeia toda a obra, consolidando assim o projeto literário da escrevivência, temos neste bloco oito poemas, que são inseridos pela epígrafe:

Em meio ao medo instalado e à necessária coragem, ensaiamos movimentos

ancorados na recordação das proezas antigas de quem nos trouxe até aqui. E, apesar das acontecimentos do banzo, seguimos. Nosso passos vêm de longe... Sonhamos para além das cercas. O nosso campo para semear é vasto e ninguém, além de nós próprios, sabe que também inventamos a nossa Terra Prometida. É lá que realizamos a nossa sementeira. Em nossos acidentados campos – sabemos pisar sobre as planícies e sobre as colinas – a cada instante os nossos antepassados nos vigiam e com eles aprendemos a atravessar os caminhos das pedras e das flores. É deles o ensinamento de que as motivações das flores são muitas. Elas cabem no quarto da parturiente, assim como podem ser oferendas para quem cumpriu a derradeira viagem... (p.111)

E finaliza, com *Da calma e do silêncio*, poema que apresenta o ato da escrita de forma viva, associada à vida do eu-poético, que apresenta o porvir de maneira sutil, com a paciência que só a poesia pode traduzir:

Quando eu morder
a palavra,
por favor,
não me apressem,
quero mascar,
rasgar entre dentes,
a pele, os ossos, o tutano
do verbo,
para assim versejar
o âmago das coisas [...]

A obra é toda permeada pela literatura engajada própria da autora, bem como da literatura afro-brasileira em geral. Os poemas retomam o passado de escravidão, fazem a denúncia social da condição de exclusão da população negra, vivenciada no agora, apresentando uma marca de resistência perene em todos os poemas e nos textos que os introduzem.

Isto posto, friso que os poemas selecionados como objeto de estudo desta dissertação, são os que envolvidos pela destreza poética de Conceição Evaristo e seu eu-poético engajado abordam a religiosidade e sua força de resistência.

Os poemas analisados estão revestidos da vivência do universo da população negra no Brasil, sobretudo no que tange às lutas e à resistência em busca um lugar social, enxertados pela consciência de que para alcançar este lugar, é necessário travar árduas batalhas, em defesa de direitos, dentre eles o de serem vistos como gente e assim poderem se afirmar como

sujeitos de direito dentro de um sistema social excludente.

A insistente luta empreitada pela comunidade negra em meio às demandas sociais tem representatividade na produção literária de Conceição Evariso, que faz de sua escrevivência porta-voz da coletividade negra, essa representatividade é definida por Hall (2007, p. 43) que afirma:

A representação é o processo pelo qual membros de uma cultura usam a linguagem para instituir significados. Essa definição carrega uma premissa: as coisas, os objetos, os eventos do mundo não têm, neles mesmos, qualquer sentido fixo, final ou verdadeiro. Somos nós, em sociedade, entre culturas humanas, que atribuímos sentidos às coisas. Os sentidos, consequentemente, sempre mudarão de uma cultura para outra e de uma época para outra.

A representatividade dá significado às lutas, provocando uma tomada de atitude e proporcionando uma revisão dos comportamentos que oprimem as expressões da cultura e das experiências da comunidade afro-brasileira, que insistentemente recorre ao resgate das memórias afetivas presentes no universo das ancestralidade imbricadas em cada indivíduo, que por carregarem as lutas de seus pares servem de alicerce para as lutas travadas hodiernamente, pois a memória atualiza e revitaliza as vivências, a partir do momento que tece contato direto com a essência da noção de pertencimento, passando a ter significado mais forte, visto que ela se interliga à memória de outros, como vemos em Halbachs (2004):

Para que a nossa memória se aproveite das memórias dos outros, não basta que estes nos apresentem seus testemunhos: também é preciso que ela não tenha deixado de concordar com as memórias deles e que existam muitos pontos de contato entre uma e outras para que a lembrança que nos fazem recordar venha a ser reconstruída sobre uma base comum.

Desta forma quando a poesia se apresenta comungando com as memórias dos antepassados, repassadas às novas gerações e ainda com as lembranças da infância, tocam no tecido de outras lembranças que emergem dos afetos do leitor, estabelecendo com ele uma ligação estreita de sentimentos e emoções que evocam uma tomada de atitude social no resgate do ser negro. Deste ponto de contato memorial, emerge a obra poética fazendo a interligação com as batalhas cotidianas pelo reconhecimento social.

Logo a seguir, apresentamos os poemas que foram selecionados como objeto deste trabalho. Poemas que trazem em alguns de seus versos a presença do elemento religioso, como forma de resistência, demarcando desta forma, a aforreligiosidade que se manifesta como forma de manter os laços com a ancestralidade e a esperança na atualidade.

3.5 Mergulhando no universo dos poemas

3.5.1 Meu rosário

Meu rosário é feito de contas negras e mágicas.
Nas contas de meu rosário eu canto Mamãe Oxum e falo
padres-nossos, ave-marias.
Do meu rosário eu ouço os longínquos batuques do
meu povo
e encontro na memória mal-adormecida
as rezas dos meses de maio de minha infância.
As coroações da Senhora, onde as meninas negras,
apesar do desejo de coroar a Rainha,
tinham de se contentar em ficar ao pé do altar
lançando flores.
As contas do meu rosário fizeram calos
nas minhas mãos,
pois são contas do trabalho na terra, nas fábricas,
nas casas, nas escolas, nas ruas, no mundo.
As contas do meu rosário são contas vivas.
(Alguém disse que um dia a vida é uma oração,
eu diria porém que há vidas-blasfemas).
Nas contas de meu rosário eu teço entumecidos
sonhos de esperanças.
Nas contas do meu rosário eu vejo rostos escondidos
por visíveis e invisíveis grades
e embalo a dor da luta perdida nas contas do meu rosário.
Nas contas de meu rosário eu canto, eu grito, eu calo.
Do meu rosário eu sinto o borbulhar da fome
No estômago, no coração e nas cabeças vazias.
Quando debulho as contas de meu rosário,
eu falo de mim mesma em outro nome.
E sonho nas contas de meu rosário lugares, pessoas,
vidas que pouco a pouco descubro reais.
Vou e volto por entre as contas de meu rosário,
que são pedras marcando-me o corpo-caminho.
E neste andar de contas-pedras,
o meu rosário se transmuda em tinta,
me guia o dedo,
me insinua a poesia.
E depois de macerar conta por conto do meu rosário,
me acho aqui eu mesma
e descubro que ainda me chamo Maria.

(*Poemas de recordação e outros movimentos*, p. 16-17).

Nos primeiros versos do poema, encontramos o elemento mágico. O negrume das contas está estreitamente ligado ao magnetismo, tecendo o fio condutor da expressão religiosa afordecendente que se faz pelo mistério e pela magia que envolve a religiosidade, deixando transparecer, ela, a magia que é uma das principais características das práticas religiosas de matriz africana, ela é o elemento que sintetiza a conexão com o sagrado e com a ancestralidade. Nestes versos há ainda o caráter subversivo da afroreligiosidade que, embora escondido pelas rezas da ave-maria e do pai-nosso, persiste e se matém resistindo à imposição cristã, manifesta no rosário.

Outro aspecto importante é o canto à Oxum, orixá da fertilidade, das águas doces, do amor e da prosperidade. Esse canto remete à assertiva de Mbembe (2013), sobre a hibernação e a sobrevivência da religiosidade negra, disfarçada na prática das orações cristãs.

Meu rosário é feito de contas negras e mágicas.
Nas contas de meu rosário eu canto Mamãe Oxum e falo
padres-nossos, ave-marias.

Nos versos a seguir destaca-se o som dos tambores, apresentados metaforicamente como os batuques do povo. E, aqui podemos perceber a força do sagrado, a partir da sonoridade dos tambores, que são os instrumentos base do culto afro-brasileiro, é pelo toque dos tambores que as divindades são saudadas e convidadas a se fazer presentes na gira e assim estabelecerem a comunicação entre os mundos visível e invisível.

É o toque dos tambores que marca os pontos cantados, é a partir dele que se estabelece a comunicação com as encantarias, fazendo a ligação sublime entre o sagrado e o humano, tornando-os na gira um único corpo.

O poema apresenta também as lembranças da infância, interligadas à profissão da fé católica, que dedica o mês de maio à mãe de Jesus. É neste mês que acontece a coroação, precedida sempre de uma procissão de anjos, representando a ideia que se tem de céu. Outro elemento marcante nesta estrofe são os versos que revelam a prevalência da cor branca, de uma visão de que anjos são brancos e não pretos, estes versos falam do momento da coroação da senhora, momento em que a questão da cor e pertença étnica, é latente, visto que a posição de destaque é ocupada por meninas brancas, enquanto as negras são destinadas a lançar as

flores, posição de menor destaque na representação da coroação, este posicionamento das meninas negras, revela o racismo presente na estrutura religiosa católica.

As coroações da Senhora, onde as meninas negras,
apesar do desejo de coroar a Rainha,
tinham de se contentar em ficar ao pé do altar
lançando flores.

O poema vai além, ele abarca a história de lutas e de dores do povo negro, que ocupa posições de subalternidade social e sobrevive em condições inferiores às das pessoas não negras, contudo este aspecto não será aprofundado, visto que o foco deste trabalho é o aspecto da resistência religiosa.

Os versos finais do poema, que é todo envolto pela religiosidade, mesmo quando fala dos problemas sociais enfrentados pela população negra, mais uma vez chamam a atenção para a associação religiosa e percepção do eu-poético de si mesmo como Maria, voltando mais uma vez para a santa que já fora coroada.

E depois de macerar conta por conta do meu rosário,
me acho aqui eu mesma
e descubro que ainda me chamo Maria.

A presença da ancestralidade já nas primeiras linhas do poema, fazendo deste um grito de resistência à inferiorização da expressão de fé afro-brasileira, tantas vezes subjugada pela cultura cristã, que demoniza e discrimina abertamente as práticas religiosas dos afro-descendentes.

A evocação da magia logo no verso inicial permeia todo o poema nos remetendo à noção de que o eu-poético faz uso de sua fé e espiritualidade para fugir do fardo emocional que carrega, em virtude das amargas vivências e das lembranças dolorosas do cotidiano, fazendo assim, o entrelaçamento do texto com a realidade misturando ficção e vida, fazendo com que a história se una à fé, na descoberta do próprio eu.

3.5. 2 De mãe

O cuidado de minha poesia
Aprendi foi de mãe

mulher de pôr reparo nas coisas
e de assuntar a vida.

A brandura de minha fala
na violência de meus ditos
ganhei de mãe
mulher prenhe de dizeres
fecundados na boca do mundo.

Foi de mãe todo o meu tesouro
veio dela todo o meu ganho
mulher sapiência, yabá,
do fogo tirava água
do pranto criava consolo.

Foi de mãe esse meio riso
dado para esconder
alegria inteira
e essa fé desconfiada,
pois, quando se anda descalço
cada dedo olha a estrada.

Foi mãe que me desceguiu
para os cantos milagreiros da vida
apontando-me o fogo disfarçado
em cinzas e a agulha do
tempo movendo no palheiro.

Foi mãe que me fez sentir
as flores amassadas debaixo das pedras
os corpos vazios rente às calçadas
e me ensinou, insisto, foi ela
a fazer da palavra artifício
arte e ofício do meu canto
da minha fala.

(Poemas de recordação e outros movimentos, p. 82-83).

Apesar da abordagem a diversas situações apresentadas no poema, iremos nos ater mais diretamente nas estrofes e versos que fazem menção ao Sagrado, visto ser este o ponto principal de nossa análise, desta forma iniciamos com a terceira estrofe, na qual o eu-poético apresenta a sabedoria da mãe ligada à das Yabás, orixás femininos que trazem em si características particulares, sendo cada uma dotada de virtudes específicas. Os dois últimos versos remetem à Iansã e à Oxum, uma é fogo, a outra é água, Iansã, senhora dos raios, das

trovoadas, associada às batalhas, enquanto Oxum é associada às águas calmas, águas doces, ambas são tidas como mães que com sua sabedoria e encanto conduzem os filhos e filhas de fé em sua jornada.

Na quinta estrofe encontramos o desvelar dos olhos para o invisível presente na sacralidade do terreiro, que a partir dos pontos cantados faz surgir o milagre, a magia que une o humano ao sagrado.

Os versos que abrem a sexta estrofe, apontam uma prática comum das religiões ancestrais, que é macerar as ervas e flores para os banhos, que a depender da flor e da erva, tem seu sentido e sua magia. O poema encerra com sutil a mistura dos ofícios de mãe e filha no desenrolar da vida.

Foi mãe que me fez sentir
as flores amassadas debaixo das pedras
os corpos vazios rente às calçadas
e me ensinou, insisto, foi ela [...]

Por toda a extensão do poema, a sabedoria e o protagonismo feminino ressalta aos olhos, apontando para a presença da mulher mãe, aqui entendida como a Mãe de Santo, este entendimento se dá pelo fato de que o eu-poético em nenhum dos versos se refere à mãe como sendo sua, levando-nos a crer que esta mãe, é mãe de muitos, por isso entendemos tratar-se da mãe que cuida e zela do santo e de seus tantos filhos e filhas de santo. Mulher que exerce o ofício de ensinar, exortar e conduzir nos caminhos do sagrado e da vida. Um outro aspecto a se considerar e que se faz presente por toda a extensão do poema é a força do papel feminino na religião, o protagonismo da mãe, dando ênfase a uma das características mais marcantes da Umbanda, que é o papel exercido pela mulher mãe, a matriarca de uma casa de santo, ao redor da qual todos os filhos e filhas se juntam para receber o ensinamento e o fundamento da religião.

Há ainda no poema uma ponte paradoxal que liga a luta cotidiana à resistência no enfrentamento das situações contrárias, vividas a partir da conexão com a religiosidade ancorada na força feminina presente na mãe que inspira e ensina.

3.5.3 No meio do caminho: deslizantes „guas

Da advertência de Carlos
faço mouco meus ouvidos
e sigo com lágrimas-águas
contornando a tamanha
extensão da pedra.

E tantas são as deslizantes águas
E são tantas as águas deslizantes
E deslizantes são as tantas águas
E águas, as deslizantes, são tantas
que nas bordas da áspera rocha,
encontro um escorregadio
limo-caminho. Tenho passagem.

Sigo a Senhora das Águas Serenas,
a Senhora dos Prantos Profundos.
Sigo os passos, passo a passo
e fundo outro caminho.

Sigo os passos.
Passo a passo.
Sigo e passo.
As águas passam
e as pedras ficam

(p. 104 -105).

O poema apresenta um diálogo com Carlos Drumond de Andrade, através da perspectiva da água, que em sua abordagem poética da escrivência, representa, as lágrimas do cotidiano e, mais uma vez as águas desembocam na religiosidade, apresentando a Senhora das Águas, Oxum. Divindade que representa a renovação da vida, a beleza, o amor, a feminilidade, a sabedoria e sobretudo, a força das insubmissão feminina.

As águas de Oxum abrem caminho, forçam a passagem, representando a resistência e a resiliência cotidiana. Seguir com “lágrimas-águas” (v. 3), demonstra que há uma conexão entre a vida e as águas que correm contornando os obstáculos do caminho, simbolizando os enfrentamentos cotidianos de tantas mulheres.

A presença da senhora é uma forma de externalizar a força da mulher que se sustenta na fé, para conseguir seguir adiante, se refazendo e construindo um novo caminho. Seguir os passos da orixá, representa o seguimento da religião, de seus fundamentos e suas doutrinas. O passo a passo que reconfigura o caminho e permite à pessoa afroreligiosa reconstruir sua história de vida a partir da experiência com o sagrado.

3.5.4 Apesar das acontecências do banzo

Apesar das acontecências do banzo
há de nos restar a crença
na precisão de viver
e a sapiente leitura
das entre-falhas da linha-vida.

Apesar de ...
uma fé há de nos afiançar
de que, mesmo estando nós
entre rochas, não haverá pedra
a nos entupir o caminho.

Das acontecências do banzo
a pesar sobre nós,
há de nos aprumar a coragem.
Murros em ponta de faca (valem)
afiam os nossos desejos
neutralizando o corte da lâmina.

Das acontecências do banzo
brotará em nós o abraço a vida
e seguiremos nossas rotas
de sal e mel
por entre salmos, Axés e aleluias.

(p. 121 -122)

O poema fala da nostalgia que abateu tantos homens e mulheres nos navios negreiros, contudo o mesmo poema, traz o que já fora mencionado no capítulo dois desta dissertação, quando falamos sobre a fé que os escravizados tinham e que os mantinha vivos, bem como faz o resgate da memória, abordado nos capítulos um e dois, quando tratamos das questões de identitárias.

A abordagem à situação do banzo é apresentada, a partir de um olhar de esperança, que se fundamenta na fé em dias melhores, fazendo referência ao texto bíblico do livro do Êxodo, capítulo 33, versículo 3, que narra a situação de escravidão do Egito, dando ênfase à promessa de que o povo hebreu herdaria uma terra onde correm leite e mel, metaforizada pelo sal, a antítese representa o sabor de viver na expectativa da bonança.

O verso final do poema, apresenta a crença na vida e prosseguimento no dela, fomentando a consciência de que, embora as dificuldades sejam muitas, resta a esperança em

dias melhores nos quais se poderá viver o Axé, força viva de fé que move o povo preto e que hoje se faz presente nos terreiros e tendas.

Os poemas aqui apresentados fazem parte da constelação poética de Conceição Evaristo, e foram escolhidos a partir do olhar de quem vive a experiência da conexão com o sagrado a partir da umbanda, o que fez com que as palavras, as expressões e versos que remetem ao universo religioso saltassem a meus olhos, sutilmente, seduzindo-me o olhar e a sensibilidade religiosa. Como já fora descrito, a obra *Poemas da recordação e outros movimentos* (2017), aborda os temas que dizem respeito às experiências da negritude e dentre estas experiências a religiosidade é uma das mais importantes, pois reforça os laços identitários e demonstra a força de resistência de um povo.

A voz que emerge dos poemas, nos convida a mergulhar no mar sapiencial da religião e neste mergulho encontrar com a ancestralidade que move a experiência de fé do terreiro para a partir do toque dos atabaques selar a conexão com o divino e assim, com ele conectados, ressignificar nossas vidas e nossas lutas cotidianas, com a certeza de que não estamos sozinhos, pois somos guiados e protegidos pelo sagrado.

Insito em afirmar que a religiosidade negra é uma marca de resistência, porque no meio social em que vivemos, há uma discriminação latente e um preconceito enraizado, quando o assunto é Umbanda, ou qualquer outra denominação afrorreligiosa, por ser esta uma religião de preto. Ao sobrevelar a discriminação sofrida pelos negros, no âmbito religioso, Conceição Evaristo, apresenta a realidade, a vivência, a partir dos versos, com o engajamento escreviente, que desperta no leitor o desejo de unir-se à causa de quem nem sempre pode dizer que é de axé, por medo da repressão e até mesmo da morte.

CONSIDERA» ◇ ES FINAIS

Ao levantar a reflexão sobre literatura e religião, sobretudo religião de matriz africana, e resistência, esta dissertação buscou, a partir de uma incursão desafiadora, apresentar a religião como forma de resistir às pressões sociais e culturais, destacando que sua aproximação com a literatura, sobretudo a literatura negra de autoria feminina, proporciona um mergulho em uma nova perspectiva sobre a forma de conceber as interligações entre estas duas áreas tão distintas.

Reforço ainda, que esta incursão teve como objetivo a análise de poemas de Conceição Evaristo, constantes na antologia *Poemas da recordação e outros movimentos* (2017), que apresentam a religiosidade como forma de resistência, evidenciando o caráter da insubmissão religiosa, evidenciado pelos poemas em questão, que reafirmam a preservação dos laços afrorreligiosos, diante do cristianismo imposto. Objetivou-se também, perceber a força da religiosidade como marca identitária, objetivo este que se apresenta mais veementemente no segundo capítulo deste trabalho dissertativo, evidenciando a força de resistência que uma marca indelével de povo negro no Brasil. Outro objetivo desta dissertação foi explorar o trajeto literário e editorial de Conceição Evaristo, bem como sua militância social, que culminam em seu projeto literário, que é fertilizado pelas experiências de vida e que permeia toda sua obra poética e ficcional.

Ciente dos objetivos traçados e alcançados, o trabalho trouxe à guisa das reflexões a compreensão de que a religião é um campo no qual há a predominância da experiência particular de cada indivíduo, fazendo-se necessária para estabelecer a coerência entre um grupo e fortalecer os laços identitários deste grupo, é fator primordial para a percepção de sua importância para a comunidade negra, que tem na forte expressão religiosa a perpetuação de seus laços ancestrais.

A perspectiva afrorreligiosa, apresenta uma visão particular de ver e viver a religião, abarcando uma cosmovisão que apresenta a conexão com a ancestralidade como uma marca particular, formada por saberes que se renovam, sem perder de vista os saberes repassados entre as gerações e que se perpetuam na íntima ligação entre o sagrado e o humano.

Este estudo buscou refletir ainda sobre a Umbanda, seu surgimento, expansão e sobretudo a maneira como as liturgias, com seus encantamentos, fazem-se lugar de acolhida

aos diferentes, sem desrespeitar ou excluir quem a ela se achegar. Trazendo a encantaria como forma de comunicação dos desencarnados como os encarnados, do visível com o invisível, do humano com o espiritual, a partir do transe mediúnico, e mais uma vez evidenciar a beleza da religião, de seus ritos litúrgicos, de sua magia e de sua brasilidade.

A posição de inferioridade a que foram e ainda são submetidas as expressões culturais e religiosas negras é um exemplo de que há a necessidade de trazer à luz das discussões as questões que envolvem a comunidade negra e suas expressões de fé, como discorre Evaristo (2009, p.02):

Cabe ainda observar que, no campo religioso, as heranças africanas se acham presentes, tanto na fé celebrativa de uma teogonia e de uma cosmogonia negro-africanas, quanto no Candomblé e também nas formas religiosas travistidas de um sincretismo como na Umbanda, em que as divindades africanas, aparentemente encobertas pelas imagens cristãs, se atualizam como memórias não apagadas de uma fé ancestral.

Desta forma, abordar a religiosidade negra é também evidenciar a herança ancestral africana presente nestas manifestações de fé afro-brasileira, visto que estas manifestações apresentam um caráter de atualidade da memória das lutas e da própria afirmação religiosa.

A urgência em tratar da resistência negra perpassa religião e literatura, que traduzem a condição de vida da pessoa negra em solo brasileiro. A literatura, neste caso, torna-se lugar de fala de autores e autoras que trazem para as letras ficcionais e poéticas as situações experimentadas por esta parcela da população, que ainda luta por reconhecimento e aceitação de suas expressões e manifestações de fé e cultura.

Observou-se ainda os desafios encontrados pelo fazer literário afro-brasileiro, as barreiras impostas pela sociedade, impactando diretamente na dificuldade de circulação dos textos, promovendo, desta forma, o embate constante pelo reconhecimento de uma literatura de resistência. Ainda neste contexto apresentamos a literatura negra de autoria feminina, que é revestida das experiências de mulheres que comungam de situações similares de vida, que são representadas pelas letras e que fazem ecoar uma escrita que traduz a vida, a experiência, as dores, as alegrias e as labutas de tantas mulheres negras.

No arcabouço da produção afro-brasileira de autoria feminina, adentramos na trajetória pessoal e nos caminhos editoriais de Conceição Evaristo, uma voz que ecoa no cenário acadêmico e no literário, fazendo da escrevivência, seu projeto literário, o processo de “tomar o lugar da escrita como direito, assim com se toma o lugar da vida” Evaristo(2005,

p. 202). A escrevivência que permeia toda a produção da autora, da ficção à poesia, sendo esta última a que nos moveu nesta pesquisa, ecoa nos espaços sociais, chamando a atenção do público leitor, bem como de toda a sociedade para uma nova forma de ver e descrever o mundo.

Por fim, apresentamos a obra *Poemas da recordação e outros movimentos*, obra dividida em seis blocos temáticos que alicerçados na escrevivência aborda questões da vida das mulheres negras, ligando o presente ao passado ancestral, criando expectativas futuras firmadas na esperança de dias mais amenos para a população preta. Destacamos a religiosidade presente nos versos, de alguns poemas, como marca da resistência de todo um povo, que carrega em sua ligação ancestral os fundamentos mágicos de sua fé e de sua vida.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA JÚNIOR, João Batista de. O estudo como forma de pesquisa: a pesquisa bibliográfica. In: CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de (Org.). Construindo o saber: fundamentos e técnicas. Campinas-SP: Papirus, 2000.
- ALVES, Miriam. Enfim... nós: por quê? In: ALVES, Miriam; DURHAM, Carolyn (Org.) Finally us/ Enfim nós: contemporary black Brazilian women writers. Colorado Springs: Three Continents Press, 1995.
- ALVES, Miriam. Mulher mat(r)iz – prosas de Miriam Alves. Belo Horizonte: Nandyala, 2011. (Coleção Vozes da Diáspora Negra – Volume 5).
- ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. Trad. de REINHARDT, Bruno; DULLO, Eduardo. Cadernos de campo, v. 19, n. 19, pp. 263-284, 2010.
- BAIRRÃO, J. F. M. H. Raízes da Jurema. Psicologia USP, 14 (1), 157-184, 2003.
- BANDEIRA, Luís Cláudio Cardoso. “Rotas e raízes” de ancestrais itinerantes. (Tese de Doutorado), Programa de Pós Graduação em História Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo-PUC, São Paulo, 2013. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br>. Acesso em: 19 jun. 2023.
- BARBOSA-JUNIOR, Ademir. O livro essencial de Umbanda. São Paulo: Universo dos Livros. 2014.
- BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil. São Paulo, Pioneira, 1971.
- BASTIDE, R. As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. Trad. Maria Eloisa Capellato e Olivia Krähenbühl. São Paulo: Pioneira/Edusp, vol. 1 e 2, 1971.
- BAUM, Gregory. Definições de Religião na Sociologia. In: Concilium/156 – 1980/6: Projeto “X” – O que é Religião? pp. 744 – 745.
- BAUMAN, Zygmunt. Identidade. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2005.
- BIRMAN, P. O que é umbanda. São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense. 1985.
- BRASIL, I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial: Brasília, 30 de junho a 2 de julho de 2005: Relatório Final/ Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial. Brasília: Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2005.

BREND, Zilá. Introdução à literatura negra. São Paulo: Brasiliense, 1988.

CARNEIRO, Abimael Gonçalves. Intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras: uma violência histórica. In: IX Jornada Internacional de Política Pública, São Luís, 2019, p. 1-12. Disponível em: <https://docplayer.com.br/171578143-Intolerancia-religiosa-contra-as-religoes-afro-brasileiras-uma-violencia-historica.html>. Acesso em: 10 de abr. 2024.

CASTELLS, Manuel. O poder da identidade. Tradução Klaus BrandiniGerhardt (A era da informação: economia, sociedade e cultura, v. 2.). Santa Ifigênia, São Paulo, SP: Paz e Terra, 2008.

CONCONE, M. H. Umbanda: uma religião brasileira. São Paulo: FFLCH/USP-CER. 1987.

COSTA, Marisa Vorraber, ANDRADE, Paula Deporte de. Na produtiva confluência entre educação e comunicação, as pedagogias culturais contemporâneas. Revista Perspectiva, Florianópolis, v. 33, n. 2, p. 864-862, mai/ago., 2015

CRAWFORD, Robert. O que é religião? Petrópolis: Vozes, 2005

DOCUMENTÁRIO A DONA DO TERREIRO – Deisy Anunciação – Local: Salvador e São Paulo. Produtora: Deisy Anunciação, 2018. 35:51 – Disponível em : <https://www.youtube.com/watch?v=6wP1Tg8MF2I>. Acesso em: 12 de jul. 2023.

DOMINGOS, L. T. Entre estigmas e traumas de violência de colonização e escravidão: afirmação de identidade afro descendência. São Leopoldo, v.22, n. 2, p. 190-208, 2017.

DUARTE, Eduardo de Assis. *Literatura, política, identidades*. Belo Horizonte: FALE-UFMG, 2005.

DUARTE, Eduardo de Assis. Por um conceito de literatura afro-brasileira. Terceira Margem, Rio de Janeiro, n.23, jul./dez. 2010, p. 113-138.

DUARTE, Eduardo de Assis; FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). *Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica*. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

DURKHEIM, É. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. Oeiras: Celta Editora, 2002.

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. *SCRIPTA*, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 17-31, jul.-dez. 2009.

EVARISTO, Conceição. Gênero e Etnia: uma escre(vivência) de dupla face. *Mulheres no Mundo: etnia, marginalidade e diáspora*. João Pessoa: Ideia, 2005, p. 201-224.

EVARISTO, Conceição. Conceição Evaristo por Conceição Evaristo. In: *COLÓQUIO DE ESCRITORAS MINEIRAS*, 1, 2009, Belo Horizonte. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/188-conceicao-evaristo>>. Acesso em: 16 jun.

2024.

EVARISTO, Conceição. *Poemas da recordação e outros movimentos*. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

FERRETTI, Mundicarmo, 2000, *Desceu na Guma: O Caboclo no Tambor de Mina em um Terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti*. São Luís, Edufma.

FERRETTI, Mundicarmo. Encantaria de Barba Soeira: Codó, capital da magia negra? São Paulo: Siciliano, 2001.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. Religião e Sociedade: religiões de matriz africana no Brasil, um caso de polícia. In: III JORNADA INTERNACIONAL DE POLÍTICAS PÚBLICAS. QUESTÃO SOCIAL E DESENVOLVIMENTO NO SÉCULO XX. Anais. Universidade Federal do Maranhão, São Luís, MA, 28 a 30 de agosto 2007. Disponível em: [http://1720adf032cb29768af6Mundicarmo Maria Ferretti.doc](http://1720adf032cb29768af6Mundicarmo%20Maria%20Ferretti.doc). Acesso em: 21 jan. 2024.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. ENCANTARIA MARANHENSE DE DOM SEBASTIÃO. Revista Lusófona de Estudos Culturais, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 262–285 | 286, 2013. DOI: 10.21814/rlec.19. Disponível em: <https://rlec.pt/index.php/rlec/article/view/1726>. Acesso em: 28 abr. 2024.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. São Paulo: Edusp: Fapema, 1997.

FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). Brasil afro-brasileiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GAMBA, Susana Beatriz. Sororidad. In: Dicionario de estudios de género y feminismos. Traduzido por Maiara Moreira de Rios. Buenos Aires, 2009. Disponível em <<http://feminismoesororidade.wordpress.com>> Acesso em: 20 mai 2024.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Centauro, 2004.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.

HALL, Stuart. Identidade Cultural e Diáspora. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. nº 24, 1996.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In Identidade e diferença. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007.

HANEGRAAFF, Wouter J. Definindo religião, apesar da história. Trad. de Fábio L. Stern. Religare, v. 14, n. 1, pp. 202-247, 2017.

IANNI, Octavio. A Questão Social. São Paulo em Perspectiva, S (1): 2-10, janeiro/março de 1991. Disponível em: <https://produtos.seade.gov.br/produtos/spp/v05n01/v05n01-01.pdf>. Acesso em 05. fev. 2024.

IANNI, Octavio. Literatura e consciência. In: Revista do Instituto de estudos brasileiros (USP), São Paulo, n. 28, p. 91-99, 1988. Edição comemorativa do Centenário da Abolição da Escravatura. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/rieb/article/download/70034/72674>> Acesso em: 05 jun. 2024.

IPHAN. *Processo de tombamento n. 1.471-T-00. Terreiro de Candomblé Ilê Axé Iyá Omin Iyamassê*. Salvador, 2000.

ITAOMAN, M. Pemba: a grafia sagrada dos orixás. Brasília: Thesaurus, 1990.

LOBO, Luiza. Crítica sem juízo. 2. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

LOPES, Nei. Kitabu: o livro do saber e do espírito negro-africanos. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2005.

LOPES, Nei. Novo dicionário banto do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MACEDO, Cármen Cinira. Imagem do eterno: religiões do Brasil. São Paulo: Moderna, 1989.

MACHADO, B. A. Escre(vivência): a trajetória de Conceição Evaristo. História Oral, [S. l.], v. 17, n. 1, p. 243–265, 2014. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/343>. Acesso em: 11 jun. 2024.

MARCONI, Marina de Andrade e LAKATOS, Eva Maria. Técnicas de pesquisa: planejamento e execução de pesquisas; amostragem e técnicas de pesquisa; elaboração, análise e interpretação de dados. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2011.

MARTINS, J. R.; BAIRRAO, J. F. M. H.. A criança celestial: perambulações entre aruanda e o inconsciente coletivo. Fractal, Rev. Psicol., Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, Dec. 2009 . Disponível em: . Acesso em: 18 de maio 2024.

MATHIAS, Adélia. Perspectiva dissonante: a autoria de mulheres nos contos dos *Cadernos Negros*. In: Anais do Fórum dos Estudantes — VI Simpósio internacional sobre literatura brasileira contemporânea. Brasília: UnB, 2014a. Disponível em: www.gelbc.com.br/pdf_anais_forum_estudantes/anais.../adelia.pdf> Acesso em: 20 mai 2024.

MATTA E SILVA, Woodrow Wilson da. *Macumbas e Candomblés na Umbanda*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1983.

MBEMBE, Achille. *África insubmissa: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Luanda: Edições Mulembo, 2013.

MESLIN, Michel. *Fundamentos de antropologia religiosa: a experiência humana do divino*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional versus Identidade negra*. 3. ed. - Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

MUNANGA, Kabengele. GOMES, Nilma Lino. *O Negro no Brasil de Hoje*. São Paulo: Global, 2006.

Nascimento, T. (2015). A construção e re-configuração da identidade negra no Brasil. *Revista Crioula*, (16). <https://doi.org/10.11606/issn.1981-7169.crioula.2015.97566> > acesso 20 de junho de 2023.

NEGRÃO, L. N. Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Edusp, 1996.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo Social, Revista de Sociologia USP*, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 113-122, 1993 (editado em novembro de 1994).

NOGUEIRA, Sidnei. Intolerância religiosa. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020. Disponível em: file:///C:/Users/Jorge%20Luis/Downloads/Intolerancia_Religiosa_Feminismos_Plurais_Sidnei_Nogueira.pdf Acesso em 08 de abril de 2024.

NOGUEIRA, Léo Carrer. Umbanda em Goiânia – limites entre religião e magia. UEG, Anápolis, 2005, 81p. Monografia (Graduação em História). 26

OLIVEIRA EVANGELISTA, L. .; DE FREITAS CORRÊA SIQUEIRA, C. . Religiões Afro-brasileiras: saberes, acolhimento e resistência. *Fotocronografias, [S. l.]*, v. 7, n. 18, p. 122–135, 2022. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/fotocronografias/article/view/126278>. Acesso em: 29 nov. 2023.

ORO, Ari Pedro. A desterritorialização das religiões afro-brasileiras. *Revista Horizontes Antropológicos*, 1995, v. 1, n. 3.

ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2001, vol.16, n.47.

ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2001, vol.16, n.47.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes, 1978 (1996).

PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: Etnia, identidade, religião. Revista USP, n.46, São Paulo: jun./ ago. 2000.

PRANDI, R. Mitologia dos orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. SOUZA, Patrícia Ricardo de. Encantaria de Mina em São paulo. In: Encantaria brasileira, o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. Revista Estudos Avançados USP 18 (52), 2004

PIERUCCI, A. F. Religião como solvente – uma aula. *Novos Estudos – CEBRAP*, São Paulo, n.75, p.111-127, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n75/a08n75.pdf>. Acesso em: 22 de jun. de 2023.

POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na Aldeia*: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

RAFFESTIN, Claude. Por uma geografia do poder. São Paulo: Ática, 1993.

RIBEIRO, Djamila. Lugar de fala. Belo Horizonte: Letramento:Justificando, 2017. Coleção Feminismos Plurais.

RIBEIRO, Fernanda Lemos. Umbanda e teologia da felicidade. São Paulo: Arché, 2013.

REIS, L. A figura da Pombagira: transgressão e empoderamento feminino. *Sacrilegens*, [S. l.], v. 17, n. 1, p. 109–126, 2020. DOI: 10.34019/2237-6151.2020.v17.30810. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/30810>. Acesso em: 28 abr. 2024.

ROTTA, R. R. Espíritos da Mata: Sentido e alcance psicológico do uso ritual de caboclos na umbanda. 2010. 131 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto (FFCLRP), Ribeirão Preto, 2010. Disponível em www.teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59137/tde-22042010.../Raquel.pdf. Acesso em 12 maio. 2024.

SANCHIS, Pierre. Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

SANT'ANNA, Márcia. O tombamento de terreiros de candomblé no âmbito do IPHAN: critérios de seleção e de intervenção In: *Políticas de Acautelamento do IPHAN para Templos de Culto Afro-Brasileiros*. IPHAN: Salvador, 2012.

SARACENI, Rubens. *Doutrina e teologia de Umbanda Sagrada*: a religião dos mistérios, um hino de amor à vida. São Paulo: Madras, 2011.

SIMAS, Luiz Antonio. Umbandas: uma história do Brasil. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2022.

SILVA FILHO, José Barbosa. História do negro no Brasil. In: População negra e educação escolar. In: OLIVEIRA, Iolanda; SISS Ahyas (orgs.). Cadernos Penesb nº. 7; Rio de Janeiro/Niterói – Quartet/EdUFF, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves. Candomblé e Umbanda. Caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Ática, 1994. 1ª Ed

SILVA, Vagner Gonçalves. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. São Paulo: Revista USP, n. 67, 2005, p. 150-175. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/67/11-silva.pdf>. Acesso em: 08 de abril de 2024.

SODRÉ, Muniz. Pensar nagô. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

SOUZA, Neusa Santos. Tornar-se negro. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SOUZA, Mônica Lima e. Heranças africanas no Brasil. Rio de Janeiro: CEAP, 2009.

SUESS, Paulo. Travessia com esperança: memórias, diagnósticos, horizontes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

VASCONCELOS, Vânia. No colo das Iabás: maternidade, raça e gênero em escritoras afro-brasileiras. Tese (Doutorado em Literatura e Práticas Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Literatura, Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução te-órica e conceitual, p. 7-72, In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.) Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2012.