



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA

MARIA DO CARMO FERREIRA DE ANDRADE

**NOCHÊ HUNJAÍ EMÍLIA DE TÓY LISSÁ AGBÊ MANJÁ E O CENTRO DE
TAMBORES MINA GÊGE-NAGÔ DE TÓY LISSÁ AGBÊ MANJÁ- MANAUS/AM**

Manaus/AM

2022

MARIA DO CARMO FERREIRA DE ANDRADE

**NOCHÊ HUNJAÍ EMÍLIA DE TÓY LISSÁ AGBÊ MANJÁ E O CENTRO DE
TAMBORES MINA GÊGE-NAGÔ DE TÓY LISSÁ AGBÊ MANJÁ- MANAUS/AM**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia.

Linha de Pesquisa 3: Processos Sociais, Ambientais e Relações de Poder.

Orientadora: Profa. Dra. Renilda Aparecida Costa

Manaus/AM

2022

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

A553n Andrade, Maria do Carmo Ferreira de
Nochê Hunjaí Emília de Tóy Lissá Agbê Manjá e o Centro de
Tambores Mina Gêge-Nagô de Tóy Lissá Agbê Manjá - Manaus/AM
/ Maria do Carmo Ferreira de Andrade . 2022
284 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Renilda Aparecida Costa
Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) -
Universidade Federal do Amazonas.

1. Nochê Hunjaí Emília de Tóy Lissá Agbê Manjá. 2. Terreiro Mãe
Emília. 3. Centro de Tambores de Mina Gêge-Nagô de Toy Lissa .
4. Tambor de Alegria. I. Costa, Renilda Aparecida. II. Universidade
Federal do Amazonas III. Título

MARIA DO CARMO FERREIRA DE ANDRADE

**NOCHÊ HUNJAÍ EMÍLIA DE TÓY LISSÁ AGBÊ MANJÁ E O CENTRO DE
TAMBORES MINA GÊGE–NAGÔ DE TÓY LISSÁ AGBÊ MANJÁ – MANAUS/AM**

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dra. Renilda Aparecida Costa (Orientadora)
UFAM

Prof. Dr. Cairo Mohamad Ibrahim Katrib (Membro)
UFU

Prof.^a Dra. Marilene Corrêa da Silva Freitas (Membro)
UFAM

Prof.^a Dra. Denise Maria Botelho (Membro)
UFRPE

Prof.^a Dra. Taíssa Tavernard de Luca (Membro)
UEPA

Prof.^a Dra. Iolete Ribeiro da Silva – UFAM/AM (suplente)

Aprovada em 02 de setembro de 2022.

DEDICATÓRIA

À Emanuela Andrade, minha filha querida, de raízes africanas, fonte de inspiração para a escolha do tema da pesquisa. A ela, todo o meu amor e gratidão por tamanha contribuição no decorrer deste estudo.

À Nochê Hunjaí Emilia de Tóy Lissá Agbê Manjá - Mãe Emília (*in memoriam*), do Centro de Tambores Mina Gêge–Nagô de Tóy Lissá – Agbê Manjá – Manaus/AM; aos filhos de sangue, de santo, familiares e pessoas próximas na religião, por toda confiança e acolhida em compartilhar seus diálogos e narrativas de vida sobre a líder religiosa na construção desta Tese.

*É preciso respeitar o silêncio, o segredo;
o 'não dito' é um direito da religião.*

Renilda Aparecida Costa

AGRADECIMENTOS

Na trajetória de construção desta tese, vários foram os desafios que se apresentaram, porém, transpostos, por não representarem o fim, mas o trampolim para a realização e obtenção dos resultados. Agradecer é a essência da alma humana por reconhecer que tudo é um dom.

Agradeço

A Deus, pela sabedoria, presença, cuidado e proteção que manifestou por mim nesta travessia que foi o doutorado.

À Emanuela, filha amada, por sua inspiração, companheirismo, apoio, presença mesmo na ausência e força em minhas buscas incansáveis.

À minha família, meus pais (*in memoriam*) pela vida, irmãos, irmãs, pela presença amiga e discreta em momentos turbulentos. À Maleia, por suas orações constantes.

À Profa. Dra. Renilda Aparecida Costa minha, orientadora. Agradeço por me acolher como sua orientanda, apontar caminhos por mim desconhecidos no campo da religião e da Ciência, por trilharmos juntas e você, sempre muito paciente e compreensiva, com o meu pouco conhecimento sobre o tema da pesquisa. Na visita a alguns terreiros em Manaus, na viagem a São Luís do Maranhão, terra dos Voduns, propusemo-nos a investigar as raízes do objeto da pesquisa. A visita à Casa das Minas, ao Ylê Axé Iemowa ABE -Terreiro de Mina Iemanjá, onde Mãe Emília fez-se no santo, que foi o ponto alto da viagem. As trocas não somente no campo da investigação, mas em outros campos. Quão humana e especial você é, Professora Renilda! Gratidão!

Aos Professores Doutores da Banca Examinadora de defesa da tese: Cairo Mohamad Ibrahim Katrib (UFU); Marilene Corrêa da Silva Freitas (UFAM); Denise Maria Botelho (UFRPE); Taíssa Tavernard de Luca (UEPA); Iolete Ribeiro da Silva – UFAM/AM. Não encontro palavras para agradecer o tempo investido na leitura do texto; da vontade em contribuir com a minha formação como pesquisadora no deslindar de um tema novo e desafiador, conjecturando meu curso de vida. Cada avaliador sinalizou e conduziu à banca partes relevantes para análise e reflexão a serem revisitados e aperfeiçoados, ao mesmo tempo em que souberam avaliar positivamente o construto entregue, reconhecendo o esforço, a dedicação, a

qualidade da pesquisa, marcada pelo decesso de Mãe Emília. Enalteceram a leveza do texto que favorece a leitura, em meio a tantas peripécias inclusive de saúde. Vocês foram essenciais na inquirição pedagógica, científica, cultural e religiosa que foi o doutoramento desde a qualificação até a defesa da tese. Fiz questão de manter a banca da qualificação pelo domínio do tema e pelas brilhantes e necessárias contribuições. Eternamente grata!

À Nochê Hunjaí Emília de Tóy Lissá Agbê Manjá – Mãe Emília (*in memoriam*) que, com sabedoria e humildade, abriu as portas do Centro de Tambores Mina Gêge-Nagô de Tóy Lissa – Agbê Manjá, o Terreiro de Mãe Emília, para a realização da pesquisa. No decorrer da elaboração e escrita da tese, quando tudo parecia que não andava, faltava imaginação, criação, inspiração, não fluía. Muitas vezes eu evoquei sua presença junto a mim: “Mãe Emília, por favor eu lhe peço, ajude-me de onde a senhora estiver. A senhora permitiu a pesquisa em seu terreiro. Venha em meu auxílio”. E o texto começava a andar. Sua benção, Mãe e obrigada!

Aos filhos(as) biológicos, aos netos(as) e familiares, à família, que possibilitaram a continuidade da pesquisa, permitindo que eu como pesquisadora, adentrasse em suas vidas, acolhendo suas mais profundas experiências, muitas vezes exteriorizadas e interrompidas por lágrimas e soluços, seguidos de silêncio profundo. Os corações ainda estavam enlutados. A varanda, os espaços de sua residência tornaram-se verdadeiros santuários, sacrários. Experiências repletas de significado. Juntar os diálogos e as narrativas de todos para reconstruir a história de vida de Mãe Emília juntos(as), foi possível sim. Quanta aprendizagem! Fomos além. Obrigada, família!

Aos filhos(as) de santo, foi relevante a acolhida e demonstração de carinho, pelo desejo em participar dos diálogos, juntando tijolo por tijolo, individual e coletivamente para arquitetar a trajetória de vida da Nochê. Com a participação, de vocês, essa tessitura foi se completando. Obrigada!

Aos irmãos na religião residentes em São Luís do Maranhão: Tocé, Jotim, da Casa de Pai Jorge Itaci de Oliveira; Bedigá e seu filho(a) Apoji; Poliboji (*in memoriam*), da Casa de Iemanjá; Toçá - Casa das Minas. Alguns(as) líderes religiosos(as). Nosso reconhecimento e agradecimentos.

Um agradecimento especial a Decé, filho(a) de santo de Mãe Emília por sua disponibilidade em contribuir com seus conhecimentos e experiências sobre a

religião no Terreiro de Mãe Emília, nos momentos que se fizeram necessários. Obrigada! Axé!

Ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), ao Coordenador, Professor Dr. Nelson Matos de Noronha, aos professores, pela grandiosa contribuição em minha formação e na realização desta tese. A Johnny Menezes Fernandes e Bonine John Giglio da secretaria do PPGSCA, por todo apoio recebido.

Aos colegas do curso e de turma – doutorandos, pela amizade e capacidade em unir esforços em todos os momentos desta prolongada jornada, em especial, Janaína Paiva, Alessandra Sales, Fanuel Souza, Lupuna de Souza e Marcos Dutra. “Todos iremos conseguir”. Grande foi a contribuição!

A pessoas especiais que nos momentos de sufoco, com o ombro fraturado, estenderam a mão dizendo: “você não está sozinha”. À Dra. Lúcia Maria Lira Barbosa, pela amizade, na viagem a São Luís do Maranhão, pelas leituras minuciosas dos textos quando meus olhos não enxergavam mais nada. À Professora Dra. Selda Vale da Costa, pela generosidade no empréstimo de acervo. A Francisco Sobreira (Chikinho), grande profissional na formatação e ajustes finais do texto.

À Kenia Souza da Silva e Paulo Neves de Oliveira Júnior, vizinhos maravilhosos, pelo apoio tecnológico e pela preocupação comigo, em horas prolongadas de estudo, perguntavam: está tudo bem com a senhora? Trouxemos um lanchinho. Vocês representaram os amigos de perto e de longe. Gratidão!

Com vocês, a dor da tese ficou mais afável, leve e realizável. Chegamos para prosseguir com novos voos e contribuir com a pesquisa.

RESUMO

A presente tese é resultado de um caminho investigativo da trajetória de vida da Nochê Hunjaí Emília de Tóy Lissá Agbê Manjá – Mãe Emília, sacerdotisa do Centro de Tambores Mina Gêge-Nagô de Toy Lissa – Agbê Manjá (1988) nos campos religioso, social e político a serviço das comunidades tradicionais de terreiros em Manaus/AM. Maria Emília de Souza Borges nasceu em 10 de janeiro de 1945 na cidade de Manaus, de ascendência negra, faleceu em 25 de setembro de 2020 no hospital da Samel na mesma cidade. O início da investigação, em 2019, ocorreu em várias etapas sob o impacto da pandemia da covid-19, e a passagem da religiosa para o Orum - mundo espiritual. O terreiro, por tradição religiosa, permaneceu fechado por um ano; tendo a pesquisa sido retomada no final de maio de 2021 após a Banca de Qualificação com novos direcionamentos. A sua trajetória de vida foi inquirida com diálogos, escutas, narradas pelos filhos(as) biológicos, filhos(as) religiosos, familiares mais próximos, amigos e irmãos na religião, ensaios etnográficos, observações nas festas públicas do terreiro, decorrendo em uma construção coletiva. Organizada em quatro capítulos, a tese, no capítulo 3 traz o cerne da inquirição: quem era e quem foi Mãe Emília nos vários olhares? E a questão foi sendo delineada como esposa, mãe, sacerdotisa, professora, psicóloga, pessoa honesta, acolhedora, militante, politizada, de forte espiritualidade e mística social, reputada como uma mulher à frente do seu tempo. O ritual no Tambor de Alegria no dia 25 de setembro de 2021, sinalizou reabertura do Terreiro com o final de luto de um ano. O aporte metodológico da pesquisa teve sustentação em referenciais que se coadunaram ao tema, o que favoreceu uma visão geral e aprofundada, com discussões acerca das religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras especificamente, o Tambor de Mina Gêge Nagô. A composição do referencial teórico do campo religioso no Amazonas e em Manaus engendrou algumas dificuldades, ao tempo em que se conjugou esforços a prosseguir. Apoiou-se na fenomenologia com abordagem qualitativa e na História Oral, com prisma nos ensaios etnográficos, nos diálogos e narrativas dos informantes, no caderno de campo e na tecnologia. Os informantes da pesquisa foram os(as) filhos de sangue: duas mulheres e três homens; outros familiares: duas mulheres e três homens; filhos de santo: quatro mulheres e um homem; pessoas próximas: três homens e três mulheres, num total de 21 (vinte e um), com formação entre o Ensino Fundamental à Pós-Graduação. Evidenciou-se que os resultados do estudo foram além do esperado, na descoberta dos papéis, funções e vivência de valores nos fazeres da sociedade, ao se construir a identidade civil e religiosa dessa mulher armígera na busca da justiça e da paz. Almeja-se que este estudo contribua como referência para novas pesquisas no campo das religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras dentre outros/as em Manaus, no Amazonas, no Brasil e no mundo.

Palavras-chave: Nochê Hunjaí Emília de Tóy Lissá Agbê Manjá; Terreiro Mãe Emília; Centro de Tambores de Mina Gêge-Nagô de Toy Lissa – Agbê Manjá; Trajetória; Tambor de Alegria.

RÉSUMÉ

Cette thèse est le résultat d'un parcours d'investigation de la trajectoire de vie de la Nochê Hunjaí Emilia de Tóy Lissá Agbê Manjá - Mère Emilie, prêtresse du Centre des Tambours Mina Gêge-Nagô de Toy Lissa – Agbê Manjá (1988) dans les domaines religieux, social et politique au service des communautés traditionnelles des Lieux de Cultes à Manaus/AM. Maria Emilia de Souza Borges est née le 10 janvier 1945 dans la ville de Manaus, d'origine noire, décédée le 25 septembre 2020 à l'hôpital de Samel dans la même ville. Le début de l'enquête en 2019 s'est déroulé en plusieurs étapes sous l'impact de la pandémie de Covid-19 et le passage de la religieuse à l'Orum - monde spirituel. Le lieux de culte, par tradition religieuse, est resté fermé pendant un an; la recherche dans le lieu a été reprise à la fin du mois de Mai 2021 après le banc de qualification avec de nouvelles orientations. Son parcours de vie a été questionné par des dialogues, des écoutes, racontés par des fils(s) biologiques, des fils(s) religieux, des parents proches, des amis et des frères dans la religion, des essais ethnographiques, des observations dans les fêtes publiques du lieux de culte, se déroulant dans une construction collective. Organisée en quatre chapitres, la thèse, dans le chapitre 3 apporte le cœur de l'enquête: qui était et qui a été Mère Émilie dans les différents regards? Et la question a été décrite comme femme, mère, prêtresse, enseignante, psychologue, personne honnête, accueillante, militant, politisée, de forte spiritualité et mystique sociale, réputée comme une femme en avance sur son temps. Le rituel du Tambour de Joie du 25 septembre 2021 a marqué la réouverture du Lieux de Culte avec la fin du deuil d'un an. L'apport méthodologique de la recherche a été soutenu par des référentiels qui ont correspondu au thème, ce qui a favorisé un aperçu général et approfondi, avec des discussions sur les religions de matrices africaines et afro-brésiliennes spécifiquement, le tambour de Mina Gêge Nagô. La composition du référentiel théorique du domaine religieux en Amazonie et à Manaus a engendré quelques difficultés à l'époque où il s'est conjugué des efforts à poursuivre. Il s'est appuyé sur la phénoménologie avec une approche qualitative et sur l'histoire orale, avec un prisme sur les essais ethnographiques, les dialogues et les récits des informateurs, le cahier de terrain et la technologie. Les informateurs de la recherche étaient les enfants de sang: deux femmes et trois hommes; d'autres membres de la famille deux femmes et trois hommes; enfants de saint: quatre femmes et un homme; personnes proches: trois hommes et trois femmes, au total 21 (vingt et un) avec une formation entre l'enseignement primaire et les études supérieures. Il a été mis en évidence que les résultats de l'étude ont été au-delà de ce qui était attendu, dans la découverte des rôles, des fonctions et de l'expérience des valeurs dans la société, dans la construction de l'identité civile et religieuse de cette femme armygienne dans la recherche de la justice et de la paix. Il est à espérer que cette étude contribuera comme référence à de nouvelles recherches dans le domaine religieux des religions de matrices africaines et afro brésiliennes et autres / à Manaus, en Amazonie, au Brésil et dans le monde.

Mots-clés: Nochê Hunjaí Emília de Tóy Lissá Agbê Manjá; lieux de culte Mãe Emília; Centre de Tambour de Mina Gêge-Nagô de Toy Lissa – Agbê Manjá; Trajectoire; Tambour de la Joie.

ABSTRACT

This thesis is the result of an investigative path of the life trajectory of Nochê Hunjaí Emília de Tóy Lissá Agbê Manjá - Mãe Emília, priestess of the Mina Gêge-Nagô Drum Center of Toy Lissa - Agbê Manjá (1988) in the religious, social and political fields at the service of traditional terreiro communities in Manaus/AM. Maria Emília de Souza Borges, of black ancestry, was born on January 10, 1945 in the city of Manaus, and died on September 25, 2020 at the Samel hospital in the same city. Starting in 2019, this research work took place in several stages and was impacted by the COVID-19 pandemic, as well as the passage of Mãe Emília to the Orum - the spiritual world. The terreiro, by religious tradition, remained closed for a year; the field research was resumed at the end of May 2021 after the Qualification Board provided new directions. Mãe Emília's life trajectory was investigated through dialogues, listening of accounts narrated by her biological children, children in religion, close relatives, friends, and brothers and sisters in religion; the examination of ethnographic essays, and observations at the terreiro's public festivities, resulting in a collective construction. Organized into four chapters, chapter 3 contains the core of the thesis: who was Mãe Emília from various perspectives? The scope of this inquiry included her role as wife, mother, priestess, teacher, psychologist, caregiver, and an honest, militant, and politicized person, with a strong spirituality and social mysticism, reputed to be a woman ahead of her time. The ritual of the Tambor de Alegria on September 25, 2021, signaled the reopening of the Terreiro after a year of mourning. The methodological support of the research was based on references that were appropriate to the core theme, which favored a general and in-depth view with discussions about religions of African and Afro-Brazilian origin, specifically the Tambor de Mina Gêge Nagô. The composition of the theoretical framework of the religious field in Amazonas and Manaus, engendered some difficulties at the same time as efforts were made to continue. It was based on phenomenology with a qualitative approach, and on Oral History, with a focus on ethnographic essays, in the dialogues and accounts of informants, in the field notebook, and in technology. The research informants were blood children: two women and three men; other family members: two women and three men; children in religion: four women and one man; people close to Maria Emília: three men and three women, for a total of twenty-one (21) informants, with academic backgrounds ranging from elementary school to graduate school. The results of the study went beyond what was expected, in the discovery of the roles, functions, and values that played part in the construction of the civil and religious identity of Mãe Emília, a champion for justice and peace. The aim of this study is to contribute as a reference for new research in the religious field of African and Afro-Brazilian religions among others in Manaus, in the Amazon state, in Brazil, and the world.

Keywords: Nochê Hunjaí Emília de Tóy Lissá Agbê Manjá; Terreiro Mãe Emília; Mina Gêge-Nagô Drum Center of Toy Lissa - Agbê Manjá; Trajectory; Drum of Joy.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLA

AAI	Associação dos Amigos de Iemanjá
ACA	Associação Comercial do Amazonas
AFIN	Associação Filosofia Itinerante
ALFAIA	Associação dos Amigos do Ilê Omim Asé Ofa Kare
AMONAM	Associação do Movimento Orgulho Negro do Amazonas
ARATRAMA	Articulação Amazônica dos Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro de Matriz Africana
DPA	Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro
FENACABI	Federação Nacional dos Cultos Afro-Brasileiros
FEUCABEP	Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará
FUCABEAM	Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Amazonas
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
IFAM	Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas
INTECAB	Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro-Brasileira
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
Ir.	Irmã
Pe.	Padre
PIME	Instituto para missões estrangeiras
PROFORMAR	Programa de Formação e Valorização de Profissionais de Educação
PT	Partido dos Trabalhadores
SUFRAMA	Superintendência da Zona Franca de Manaus
STF	Supremo Tribunal Federal
UEPA	Universidade Estadual do Pará
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UFPA	Universidade Federal do Pará

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Casa das Minas, em São Luís (MA).....	41
Figura 2 - Casa de Nagô, em São Luís (MA)	43
Figura 3 - Terreiro de Dom Jorge Itaci de Oliveira, em São Luís (MA).....	49
Figura 4 - Fachada Frontal do Terreiro de Mãe Emília.....	95
Figura 5 - Primeiras Obrigações, em 1984, na Casa de Dom Jorge	98
Figura 6 - Porta de Entrada do Salão do Terreiro – a bacia com água	105
Figura 7 - Salão em Dia de Festa.....	106
Figura 8 - Altar no Comé - Casa das Minas, em São Luís (MA).....	107
Figura 9 - Placa de Identificação da Casa das Minas, em São Luís (MA).....	108
Figura 10 - Fachada da Casa das Minas, em São Luís (MA).....	109
Figura 11 - Lateral do Comé. Yle Axé Iemowa Abe Terreiro de Mina Iemanjá - Fé em Deus - São Luís (MA).....	111
Figura 12 - Casa de Seu Ubirajara, em reforma.....	116
Figura 13 - Casas de Ogum, Iansã e Nocê Navê.....	116
Figura 14 - Cruzeiro, Família de Akossi e Dã e o cruzeiro	117
Figura 15 - Seu Ubirajara e Dona Cigana	117
Figura 16 - Casa de Exu, onde se guarda assentamentos de alguns iniciados	118
Figura 17 - Festa de São Sebastião.....	119
Figura 18 - Mesa para Dona Cigana	120
Figura 19 - Mãe Emília na Festa de Dona Cigana do Oriente.....	121
Figura 20 - Fachada da Casa de Mãe Emília.....	148
Figura 21 - Entrega do Rosário (guia).....	154
Figura 22 - Assentamento da Pedra Fundamental do Terreiro de Mãe Emília	157
Figura 23 - Filhos de Santo	175
Figura 24 - Diploma de Honra ao Mérito, concedido pela Câmara Municipal de Manaus	184
Figura 25 - Mestre Sacerdotisa do Tambor de Mina no Amazonas	191
Figura 26 - Encontro de Mãe Emília com sacerdotes católicos - Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa.....	197
Figura 27 - Nota de Pesar: PT lamenta Morte de Mãe Emília, de Manaus	200
Figura 28 - Campo de Futebol no Espaço do Terreiro, com a trave ao fundo.....	214
Figura 29 - Bambuzal. Cadeira de Mãe Emília.....	214

Figura 30 - Altar para Celebração da Missa	216
Figura 31 - Painéis de Mãe Emília. Celebração da Missa	216
Figura 32 - Pintura da Imagem de Iemanjá	217
Figura 33 - Detalhes da Ornamentação do Salão	218
Figura 34 - Ornamentação do Salão	218
Figura 35 - Abertura do Tambor de Alegria - Toque dos Tambores.....	219
Figura 36 - A entrada no salão - início do Tambor de Alegria	223
Figura 37 - A Prostração no Início da Festa - Primeira Noite	224
Figura 38 - Tambor de Alegria - Dança.....	226
Figura 39 - Cadeiras os Voduns de Mãe Emília	236
Figura 40 - Salão Interno Casa de Iemanjá - Pai Jorge de Itaci, em São Luís (MA)	237
Figura 41 - Reverência aos Tambores - Início	247
Figura 42 - A Roda na Dança para Iemanjá - Segunda Noite	248
Figura 43 - Despedida da Segunda Noite de Festa	249
Figura 44 - O Altar com os Santos	251
Figura 45 - Mesa das Crianças	251
Figura 46 - Fila para Entrega de Doces e Salgados.....	252

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Principais Casas de Santo identificadas	86
Quadro 2 - Terreiros de Iemanjá em Manaus.....	86
Quadro 3 - Festas Religiosas	119

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1 DO TRÁFICO NEGREIRO À EXPANSÃO RELIGIOSA NO MARANHÃO, BELÉM E MANAUS – PANORÂMICA	28
1.1 DISPERSÃO RELIGIOSA AFRICANA EM TERRITÓRIO BRASILEIRO	32
1.2 O CULTO AFRICANO NO ESTADO DO MARANHÃO	36
1.2.1 Casa de Culto Tambor de Mina	39
1.2.2 Narrativas do Huntó da Casa das Minas	44
1.2.3 Yle Axe Iemowa Abe -Terreiro de Mina Iemanjá	47
1.2.4 A Dispersão Religiosa chega à Amazônia	50
1.3 TAMBOR DE MINA E A DISPERSÃO NA AMAZÔNIA: PARÁ E AMAZONAS...54	
1.3.1 O Negro na Amazônia e no Amazonas	62
1.4 QUILOMBO DA PRAÇA 14.....	71
1.5 TERREIROS E RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS EM MANAUS/AM ...75	
1.5.1 Manaus e seus Grupos de Culto	80
2 NOCHÊ HUNJAÍ EMÍLIA DE TÓY LISSÁ AGBÊ MANJÁ - UMA HISTÓRIA, UMA VIDA	88
2.1 MINIBIOGRAFIA: A MINHA ESTRADA.....	88
2.2 CENTRO DE TAMBORES MINA GÊGE-NAGÔ DE TÓY LISSÁ – AGBÊ MANJÁ	94
2.3 ASPECTOS FÍSICOS DO TERREIRO.....	103
2.3.1 Casa das várias Entidades	116
2.3.2 O calendário das festas do Centro	118
2.3.3 Despesas para o tempo de reclusão - iniciação.....	123
2.4 TAMBOR DE CHORO	127
3 MÃE EMÍLIA E OS MÚLTIPLOS OLHARES SOBRE A SUA VIDA	142
3.1 MÃE EMÍLIA NOS OLHARES DOS FILHOS DE SANGUE	149
3.1.1 A vocação e formação na religião	153
3.2 OLHARES DE OUTROS FAMILIARES.....	164
3.2.1 Honestidade, transparência e hospitalidade na religião.....	172
3.3 OLHARES DOS FILHOS DE SANTO	173
3.3.1 Os filhos de santo – o lugar de fala	175

3.3.2 Do compromisso político e social	182
3.4 OUTROS REGISTROS	184
3.4.1 Espiritualidade – mística	186
3.4.2 Outros reconhecimentos	197
3.4.3 Mãe Emília foi militante.....	199
4 O TAMBOR DE ALEGRIA E O FINAL DO LUTO DE UM ANO.....	207
4.1 A CELEBRAÇÃO DA SANTA MISSA	215
4.2 ABERTURA DO RITUAL DO TAMBOR DE ALEGRIA.....	217
4.3 A ENTREGA DOS ROSÁRIOS	222
4.4 O RITUAL DA PROSTRAÇÃO.....	223
4.5 A SEQUÊNCIA DO RITUAL – MÚSICAS.....	241
4.6 DIA 26 DE SETEMBRO DE 2021 – SEGUNDA NOITE	247
4.7 FESTA DE SÃO COSME E DAMIÃO – 27 DE SETEMBRO.....	249
CONSIDERAÇÕES FINAIS	255
REFERÊNCIAS.....	261
APÊNDICE A – NOMES DOS INFORMANTES DA PESQUISA.....	278
APÊNDICE B – DIÁLOGOS COM ENSAIOS ETNOGRÁFICOS	279
ANEXO A - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (MAIOR DE 18 ANOS) – MÃE EMÍLIA.....	280
ANEXO B - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (MAIOR DE 18 ANOS) – INFORMANTES.....	282

INTRODUÇÃO

O estudo que ora apresentamos, intitulado “Nochê Hunjaí Emilia de Tóy Lissá Agbê Manjá e o Centro de Tambores Mina Gêge–Nagô de Tóy Lissá – Agbê Manjá”, Manaus/AM, situado à Rua Pintassilgo n. 100, no Bairro da Cidade Nova II, Núcleo II Manaus – Amazonas – 69094-010, foi o espaço físico e religioso onde a pesquisa de doutoral transcorreu em várias etapas pela resultância da pandemia da covid-19, que causou o fechamento do terreiro em 2020. No dia 25 de setembro do mesmo ano, Mãe Emília foi a óbito. Por tradição religiosa, em vista da defunção da sacerdotisa, o terreiro permaneceu fechado por um ano, vindo a reabrir no dia 25 de setembro de 2021, com o Tambor de Alegria, celebrando o final do luto de um ano.

Os percalços neste itinerário foram além dos já destacados. Fui acometida e em família por duas vezes pelo vírus da covid-19; realizei dois procedimentos cirúrgicos nos dois olhos no final de 2021 e início de 2022. Antecipei férias em maio para agilizar a construção do texto. Por último, em junho de 2022, fui acometida por um acidente acarretando fratura no ombro esquerdo.

Não obstante a gravidade do acidente, este foi a possibilidade que se apresentou enquanto “tempo” para prosseguir escrevendo a tese e finalizá-la. Do contrário, seria difícil, pois sendo absorvida 8h diárias pelo trabalho, a construção da tese, era constantemente interrompida e comprometida. Conquanto, nenhum desses eventos ceifou a realização do sonho e da finalização da tese, mas foram transformados em novos desafios.

Sou consciente de que esta foi uma construção coletiva, esforço e contribuição de muitas pessoas de modo especial, dos informantes/participantes, filhos e filhas de sangue e de santo, familiares, irmãos e amigos na religião, do Terreiro de Mãe Emília. Sem essa relevante contribuição, talvez os resultados fossem outros.

O momento da qualificação reluziu como a possibilidade de encontro com o tema e o objeto da pesquisa. Até então, eu estava girando em torno de algo distante, faltava-me clareza. Seguindo as orientações da Banca de Qualificação, à qual eu agradeço, resultante do falecimento da Nochê, a continuidade da pesquisa seguiu com outro norteamento, não mais conforme planejado, mas com a participação dos informantes/participantes do Terreiro e de São Luís do Maranhão, a sua história foi sendo contada por diálogos, narrativas e ensaios etnográficos.

Desse modo, a “História Oral é muito mais subjetiva que objetiva, e a questão da verdade, neste ramo de história oral, depende exclusivamente de quem dá o depoimento” (MEIHY, 1996, p. 35).

Sou natural do interior de Nhamundá, Costa do Corocoró, Baixo Amazonas, filha de pais brasileiros, composto de negros (procedência nordestina) com índio; a sétima filha de 12 irmãos. Vivi a adolescência e a juventude na Cidade de Parintins, onde permaneci até o ano de 1979, quando conclui o 2º Grau, atual Ensino Médio, no curso de Magistério. Iniciei a trabalhar com carteira assinada aos 14 (quatorze) anos como menor aprendiz no escritório de uma fábrica de juta em Parintins.

No final de 1979, após discernimento vocacional, viajei para Assis, Estado de São Paulo, para o convento na Congregação das Irmãs Missionárias da Imaculada (PIME), de origem italiana, fundada em 08 de dezembro de 1936 em Milão/Itália. No ano de 1985, professei os primeiros votos religiosos desenvolvendo minhas atividades religiosas e profissional, no campo da educação na direção de uma escola de Educação Infantil da Congregação em Manaus. Em 1986, fui enviada ao campo missionário na Guiné Bissau - África Ocidental. Antes de chegar à Guiné Bissau, passei alguns meses em Roma, capital da Itália, para estudos.

Dentre as atividades realizadas nesse país, avulta-se a tradução de subsídios catequéticos da língua francesa para a língua portuguesa, concomitante para a língua crioula - veicular. Dessa atividade, participavam também pessoal local capacitado nos três idiomas, com conhecimentos catequéticos, teológicos sendo esta uma ação da Diocese/Igreja da Guiné Bissau. A pastoral da catequese com jovens e adultos, formação de professores de 1º ao 5º ano nos vilarejos fizeram parte da missão.

À época, as atividades das irmãs Missionárias da Imaculada na Guiné Bissau, eram voltadas para o trabalho de promoção e formação humana com as mulheres, orientações às mães para o acompanhamento e crescimento das crianças (gêmeos) com foco na alimentação e valorização dos produtos da terra. O anúncio do Evangelho acontecia pelo serviço desenvolvido em meio à população das comunidades. Meu tempo de permanência na África foi de 1990 a 1995, que considero uma nobre missão entre os guineenses. No primeiro período na missão, a ‘malária’ foi o espinho na carne que me atacou por dez vezes.

Em 1996, retornei ao Brasil não mais como religiosa (freira), mas no estado de vida laical e dei continuidade à minha vida. Continuei engajada na comunidade

católica até 2021 na Paróquia de São Bento como Ministra da Palavra onde por esta mesma Paróquia, em 2018 e 2019 desenvolvi voluntariado na Fundação CECON (Fundação Centro de Controle de Oncologia do Estado do Amazonas) aos domingos à tarde, na capelania como assistência espiritual.

Nos anos de 1985 a 1988, fui gestora na Escolinha Maria Imaculada, antes de viajar para a missão na África. Como já exercia a docência, cursei licenciatura em Pedagogia (2003), fiz uma especialização em Psicopedagogia (concomitante ao curso de Pedagogia). Nos anos de 1996 a 2008, fui docente na educação básica de 1º ao 8º ano; gestora (Escolinha Maria Imaculada); coordenadora pedagógica e pedagoga de escolas da rede privada (Maria Imaculada; Escolas Professor Nilton Lins; Colégio Martha Falcão - 1998 a 2008 - que me acolheu com braços abertos e foi uma escola raiz para a minha trajetória profissional como educadora; e Escolas IDAAM.

Em 2006, participei como professora assistente e orientadora de estágio supervisionado pelo Programa de Formação e Valorização de Profissionais de Educação - PROFORMAR pela Universidade Estadual do Amazonas. Nos remotos anos de 2008 a 2013, exerci a docência superior na Faculdade Martha Falcão, nos cursos de Pedagogia, Serviço Social e Contabilidade, com a disciplina de Metodologia da Pesquisa, Estágio supervisionado, dentre outras.

Com toda a experiência no magistério, atrevi-me a deixar todo esse medo de lançar-me na Educação profissional, que era um segmento por mim não desbravado ainda. Em 2012, participei do processo seletivo do Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial – SENAI e galguei novas experiências com essa modalidade de ensino na Escola SENAI Antônio Simões da Bola da Suframa, (Superintendência da Zona Franca de Manaus), a maior escola com grande contingente de cursos técnicos da capital.

Com as atividades na área tecnológica, sentia a necessidade de prosseguir meus estudos na área. Em 2015, concluí o Mestrado em Ensino Profissional e Tecnológico na Linha de pesquisa: Formação de professores no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas (IFAM).

A seguir, em 2016, participei do processo seletivo para o doutorado na área da educação na UFAM, sem sucesso. Após profundas reflexões, decidi mudar de área, com larga experiência de vida com outras culturas: indiana, italiana, bengalesa, africana, dentre outras, dentro de um universo não apenas simbólico,

mas real nas relações culturais. Experiências tais que abriram um leque de possibilidade interdisciplinar. Inscrevi-me e participei do processo seletivo do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA na Linha de pesquisa 3 - Processos Sociais, Ambientais e Relações de Poder, com o projeto de pesquisa: Política reformista ou política transformadora? Uma análise das políticas de ação afirmativa no Instituto Federal de Educação-IFAM.

Aprovada em quarto lugar, as aulas do doutorado iniciaram em 12 de março de 2018. Como cursar o ano acadêmico no turno vespertino e às vezes em período integral se eu trabalhava oito horas diárias? Coragem para fazer propostas à escola na qual trabalho não me faltava. Como conciliar trabalho e estudo? Solicitei redução de carga de trabalho de março a dezembro, mesmo sabendo que os desafios econômicos seriam muitos. E foram.

Durante 2018, cursei todas as disciplinas obrigatórias do doutorado, e outras disciplinas que agregavam conhecimento à pesquisa, no programa de Antropologia assim como o estágio obrigatório do doutorado foi realizado no curso de Pedagogia na UFAM. Seminários, congressos, defesas de dissertações e teses; publicação de artigos fizeram parte dos desafios, das buscas acadêmicas, científicas. A vivência acadêmica acrescentou muito em minha formação, como cursar disciplinas seguidas com os colegas doutorandos de Tabatinga, Benjamim Constant e Parintins. E assim o ano de 2018 foi vencido.

As reflexões e discussões propostas pelas temáticas sobre a formação social da Amazônia, negritude, religiões de matrizes africanas, pajelança, sobre a mulher dentre outros que compuseram o currículo do ano acadêmico, foram tomando espaço no *corpus* de minha consciência e formação doutoral, evidenciando a lacuna existente alusiva à história da Amazônia e do Amazonas. O pouco que conhecia era uma história de submissão, inferioridade aos que se apropriaram, intitulado-se como desbravadores de nossas terras e riquezas, rios e florestas, uma história sem criticidade, sem a intervenção ou participação do homem e da mulher amazônica, dos indígenas e negros. Uma Amazônia vista de fora, pelos invasores. No contexto tem-se que,

a leitura que se fez da Amazônia desde o período quinhentista até o século XVIII é aquela embasada nos relatos dos viajantes naturalistas”. E acrescenta: “A imagem da mulher índia como um ser exótico e lasciva sexual

disseminada pela política pombalina na sociedade colonial da Amazônia, é agora reatualizada pelo capital nos liames da industrialização. Pesa sobre a amazonense a fama de mulher oferecida porque a colonização forjou a imagem da índia que "solta a franga", isto é, uma grande injustiça, é um rótulo vulgar que avilta e insulta aquela que foi requisitada para participar de uma política de governo colocada em curso pela coroa. O mais relevante nessa discussão é percebermos que a figura feminina depreciada no canibalismo serviu de protótipo ao negativismo, à barbárie abominada pela Igreja. (TORRES, 2008, p. 169. 181).

No seminário doutoral,¹ os textos e reflexões possuíam um diferencial, eram propostas pelos professores da própria Universidade Federal do Amazonas, pessoas que também foram alvo dessa mesma formação acadêmica de ensino básico ou de graduação e quando tiveram a oportunidade conseguiram fazer essa metamorfose mental e contribuir com a formação de novos estudiosos, pesquisadores, doutores com debates específicos pois, “a perspectiva adotada insere as ciências sociais em um horizonte cognitivo que entrelaça o conhecedor, o conhecido, o conhecimento e aposta na religação das culturas humanística e científica”.

Asseguro ter sido no doutorado que consegui desenvolver um olhar interdisciplinar e multidisciplinar abrangente, crítico da história, haja vista que a história do Amazonas sequer era ensinada na educação básica. Hoje, o currículo foi modificado, e voltado para esta região. O que ensinavam era que o Amazonas, geograficamente, era um estado muito isolado, com uma população à beira dos rios e a presença indígena predominava. “Um silêncio persistente que insiste em apagar memórias históricas e trajetórias de populações muito diversificadas que fazem desta região seu espaço de luta e sobrevivência” (SAMPAIO, 2011, p. 8).

O que parece curioso é refletir sobre a presença negra na Amazônia, soa algo excêntrico, como se a Amazônia se resumisse etnicamente a indígenas e caboclos. Houve até quem se perguntasse: e ali houve escravidão? E Funes (2012, p. 195), pondera:

O tom surpreso da pergunta revela não apenas um desconhecimento da história daquela região, mas também põe em relevo esta ausência na historiografia brasileira sobre o escravismo, que tem privilegiado as áreas de

¹ Seminário Doutoral – (30h). Professores Iraíldes Caldas e Harald Sá Pinheiro. A primeira parte da Ementa fornece uma base epistemológica multidimensional que problematiza o desenvolvimento dos projetos doutorais em andamento. (UFAM, 2018/2).

plantation e de mineração, onde a mão de obra escrava africana foi hegemônica.

A ideia social arraigada nos vilarejos, comunidades amazônicas, em torno do negro era não apenas de concebê-lo, mas de tratá-lo como um indivíduo esquecido na historiografia. Historicamente sua presença na região é relevante e deve ser compreendida na dimensão sociocultural da Amazônia. Nas considerações de Funes (1995, p. 10), a concepção de um ambiente marcado pela cultura indígena,

fez com que a escravidão e a cultura africanas se deslocassem a um plano menor, constituindo um vazio na historiografia regional, o que fica mais evidente ao se buscar estudos sobre as comunidades negras, quilombolas ou não, que se constituíram ao longo da história.

Com toda essa bagagem sendo digerida e ainda por digerir, pois o tempo do doutorado tem esse potencial de revirar, desconstruir, reconstruir as ideias a partir de um novo olhar. Findo o ano acadêmico, com tais questões, amadureci a ideia de trocar de tema de pesquisa. Qual tema e o que justificou essa mudança? A questão pertinente apontava para Religiões de Matriz Africana em Manaus Amazonas mais especificamente em um terreiro dirigido por mulher com o papel da liderança feminina.

Uma outra questão que se apresentava era a possibilidade em poder revisitar e refletir a experiência de cinco anos na Guiné Bissau – África Ocidental como missionária. A presença da mulher negra no mundo, no Brasil e em minha própria casa passou a ser uma questão a ser retomada, refletida, pois que, minha filha é de raiz africana, argumentação que permeou as ideias, utilizadas para reafirmações. A questão da negritude de tamanha dimensão no Brasil e regiões, ao longo da pesquisa, surgiu enquanto elemento portador e transmissor de religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras com foco no estudo da religião Mina Jeje e Mina Jeje Nagô em Manaus Amazonas.

Com essas justificativas, iniciei a investigação. No final de 2018, participei do 6º Festival Afro-Amazônico de Iemanjá, realizado na Ponta Negra, em Manaus/AM, no 2º dia, organizado pela Articulação Amazônica dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (ARATRAMA). Foi o primeiro passo rumo ao tema da pesquisa.

Em 2019, visitei alguns terreiros, mas não encontrei ressonância com as buscas. O Centro de Tambores Mina Gêge–Nagô de Tóy Lissá - Agbê Manjá –

Terreiro de Mãe Emília (já citado), onde acompanhei a festa do Sábado de Aleluia foi o terreiro com o qual me identifiquei e confirmou a religião Mina Gêge Nagô, como *locus* para investigação. A partir de então, passei a acompanhar as festas, celebrações e atividades com observações no Terreiro; registros de ensaios etnográficos dialógicos com a matriarca, anotações no caderno de campo e a tecnologia apropriada ao momento (celular).

O elemento de diferenciação entre os demais terreiros, fez-se na observação de um olhar aguçado sobre sua líder - a sacerdotisa Mãe Emília de Tóy Lissá. mulher simples, humilde, altiva, acessível a todos(as); sua seriedade na maneira de conduzir o Terreiro e os fundamentos religiosos. Aconteceu uma conexão de almas, de ideais, uma empatia e tive a confirmação que havia feito a escolha certa. Não que os demais terreiros não fossem sérios, mas aquela figura de mulher, respondia à busca: com ascendência africana, valores voltados para os direitos da mulher e pela luta contra o racismo com os povos de terreiro. Iniciou-se a pesquisa.

Em 2020, devido à pandemia da covid-19, o terreiro ficou fechado, não sendo possível prosseguir com a pesquisa de campo. Os contatos continuaram via celular, whatsapp. O retorno ao terreiro aconteceu no dia 25 de setembro de 2020 para o funeral de Mãe Emília. A partir desta data, o terreiro fechou novamente por um ano vindo a reabrir em 25 de setembro de 2021 com o Tambor de Alegria – final de luto de um ano. No primeiro semestre de 2021, retornei à residência de Mãe Emília, antes e depois da qualificação para dar continuidade à pesquisa de campo de junho a outubro de 2021.

Atendendo ao objetivo geral da pesquisa, investigou-se a trajetória de vida da Nochê Hunjaí nos campos religioso, social e político a serviço das comunidades tradicionais de terreiros em Manaus/AM; com os objetivos específicos, construiu-se o referencial da tese a partir de investigação teórica e de campo tendo por base literaturas concernentes ao tema e as narrativas dos filhos (as) de sangue, filhos (as) de santo, familiares e pessoas próximas na religião; a trajetória de vida da Hunjai, foi analisada substancialmente, com base nos diálogos e narrativas dos informantes. Os rituais religiosos relacionados à sua passagem como o Tambor de Choro (ritual fúnebre - velório), o Axexê ou Sirrum (obrigações) e o Tambor de Alegria – final de luto de um ano, que culminou na reabertura do Terreiro, foram descritos com análise de alguns elementos. Toda essa movimentação em torno do seu objeto, alcançados

pelos objetivos específicos levaram-na à descoberta singular desta mulher audaz em seu sacerdócio, confirmando a questão investigativa.

Quanto ao trajeto metodológico, com abordagem epistemológica, buscou-se aporte teórico nas várias obras e áreas do conhecimentos criando um quadro referencial interdisciplinar como Max Weber (2001; 2004; 2006; 2014); Pierre Verger (1952; 1992); Nunes Pereira (1979); Ferretti, Sergio (1996; 2008); Mundicarmo Ferretti (1985;1992; 1992; 1997; 2009); (Pereira, Queiroz (1988); Prandi, Reginaldo (1991;1996;1997;1998;2005); Carneiro, Édison (2008); Roger Bastide (1958; 1971); Costa Eduardo (1948); Salles, Vicente (1971); Galvão (1955); Vergolino, Anaiza (1976; 2003; 2020); Luca, Taissa (2003; 2010; 2020); Braga, Robério (1988, 2019); Reis, Arthur (1944; 2000); Le Goff (1990); Batista, Djlama (2019); Monteiro, M. Ypiranga (1971); Santos Elbein (1986); Ziegler Jean (1977); Merleau-Ponty (1999); Sampaio, Patrícia (2011); Paul Ricouer (2007); Thompson (2000); Raymundo Maués (1990, 1999, 2015), dentre outros em sua valiosa contribuição histórica do tema.

A pesquisa concebeu-se como fenomenológica baseada em Edmundo Husserl (1859-1938) final do século XIX, para quem a fenomenologia é uma forma completamente nova de fazer filosofia que, em contato diretamente com as “coisas próprias” ressaltava à experiência de vida, deixando de lado especulações metafísicas e abstratas. Para Husserl (2000), a fenomenologia é

Uma descrição da estrutura específica do fenômeno (fluxo imanente de vivências que constitui a consciência) e, como descrição de estrutura da consciência enquanto constituinte, isto é, condição a priori de possibilidades do conhecimento, o é na medida em que ela, enquanto Consciência Transcendental, constitui as significações e na medida em que conhecer é pura e simplesmente apreender (no nível empírico) ou constituir (no nível transcendental) os significados dos acontecimentos naturais e psíquicos. A fenomenologia aparece, assim, como filosofia transcendental (HUSSERL, 2000, p. 6).

Nesta mesma perspectiva de compreensão para Merleau-Ponty (1999, p. 1), a fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua ‘facticidade’.

Na prospecção de uma construção interdisciplinar, a pesquisa assentou suas fundamentações em abordagens e metodologias qualitativas diversas com aporte

teórico da Metodologia da História Oral, que segundo Meihy (1998, p. 13), “como pressuposto, implica a percepção do passado como algo que tem continuidade hoje e cujo processo histórico não está acabado. A presença do passado no presente imediato das pessoas é a razão de ser da História Oral”. Como afirma Thompson (2000, p. 137):

A evidência oral pode conseguir algo mais penetrante e mais fundamental para a história [...], transformando os “objetos” de estudo em “sujeitos”, contribui para uma história que não só é mais rica, mais viva e comovente, mas também mais verdadeira.

Nesse sentido, a pesquisa se desenvolveu apoiada nos referenciais teóricos em questão considerando o fato preeminente do falecimento de Mãe Emília enquanto materialidade e a continuidade com os informantes. Como método, também encontrou sustento na metodologia da História Oral, Meihy (1996), para quem a história oral se ergue segundo alternativas que privilegiam os depoimentos como atenção central dos estudos, utilizando narrativas.

Tendo presente a realidade que se apresentava no campo de pesquisa, ainda em clima de luto, enveredou-se na proposição de ensaios etnográficos, a partir de diálogos com os informantes, na escuta, de suas narrativas com apenas uma questão enunciativa (no apêndice) aberta para fomentar o diálogo, onde os informantes sentiram-se livres para expressar-se. Foram narrativas com momentos desafiadores não tão simples de se lidar, mas que trouxeram novos enfoques à pesquisa quando da realização de suas análises como ressalta Oliveira (2000).

[...] se o olhar possui uma significação específica para um cientista social, o ouvir também goza dessa propriedade. Evidentemente tanto o ouvir como o olhar não podem ser tomados como faculdades totalmente independentes no exercício da investigação. Ambas se complementam e servem para o pesquisador como duas muletas [...] que lhe permitem caminhar, ainda que tropeçadamente, na estrada do conhecimento (OLIVEIRA, 2000, p. 21).

Junto à História Oral, a pesquisa também enveredou pelo campo da memória tendo nos estudos de Paul Ricoeur (2007), que intervém no ponto mais crítico das questões de presença, de ausência e de distância, no polo oposto [...] constituído pelo reconhecimento da lembrança passada, e Maurice Halbwachs (1990); Thompson, Paul (2000) sobre a evidência oral, como em Weber (2001, p. xxx) para

quem “o “vivido” e a “experiência” não se negam, pelo contrário, a compreensão pressupõe a experiência, a evidência”.

A pesquisa etnográfica também compôs o campo metodológico para uma investigação mais próxima da realidade, conforme Stéphane Beaud e Florence Weber (2014). O caderno ou diário de campo, à luz de Oliveira (2000), como modo de escrever que se diferenciam claramente do texto final, foi instrumento indispensável nos ensaios etnográficos.

No referente à escolha dos interlocutores e/ou informantes, acolhida a sugestão da Banca de Qualificação quanto aos participantes para dar continuidade à pesquisa de campo, decidiu-se em reunião com um (a) filho (a) de sangue de Mãe Emília, que os filhos (as) de sangue e de santo, familiares e pessoas próximas da família e do terreiro, seriam os selecionados sendo nomeados ao momento. Essa participação foi com diálogos, narrativas, depoimentos, encontros individuais e coletivos, sobre a trajetória de vida de Mãe Emília, como mãe, esposa, avó, religiosa, sacerdotisa da Nação Mina Gegê Nagô e como liderança no campo social e político na sociedade amazonense.

Na conjectura da seleção dos participantes, estipulou-se além dos nomes, o critério de idade que seria a partir de 18 anos (mãe Emília possui netos ainda menores de idade). Ressalta-se que a idade não foi referenciada nas narrativas estando assim delineado o quadro dos participantes: Filhos de sangue: Duas mulheres e três homens; Netos (as): uma mulher e um homem; outros familiares: genros/nora: três. Filhos de santo: quatro mulheres e um homem. Pessoas próximas: Três homens e três mulheres. Totalizando: (21) informantes. Quanto ao nível de formação dos informantes vai desde o Fundamental completo, Ensino Médio, Graduação e Pós-Graduação.

A tese foi organizada em quatro capítulos. O primeiro capítulo “Do tráfico negreiro à expansão religiosa no Maranhão, Belém e Manaus – Panorâmica. Fundamentou-se em referencial teórico que buscou apresentar e discutir sobre o caminho do tráfico e a religião como fator de manifestação cultural e unificação do Brasil; a dispersão religiosa em território brasileiro; o culto africano no Estado do Maranhão; casa de culto: Tambor de Mina; narrativas do Huntó da Casa das Minas; a dispersão religiosa chega à Amazônia; Tambor de Mina e a dispersão na Amazônia: Pará e Amazonas; O negro na Amazônia e o contexto escravista; Quilombo da Praça 14; terreiros em Manaus ou religiões de matrizes africanas em

Manaus; Manaus e seus grupos de culto com um breve referimento ao Terreiro de Santa Bárbara – Seringal Mirim de Pai Ribamar de Xangô

No segundo capítulo, intitulado “Nochê Hunjaí Emília de Tóy Lissá – Uma História, uma Vida”, apresentou-se uma minibiografia da perscrutada; o Centro de Tambores de Mina Gêge -Nagô de Toy Lissá – Agbê Manjá em seus aspectos físicos; as casas das várias entidades; o calendário das atividades do Terreiro; a conquista de cargos e ritual fúnebre do Tambor de Choro.

O terceiro capítulo denominado “Mãe Emília e os múltiplos olhares sobre sua vida”: olhares dos filhos(as) de sangue e religiosos; olhares de outros familiares, amigos e irmãos de religião e outros registros; buscou-se conhecer e analisar os como ela era vista, e qual era a sua configuração pelos mais diversos olhares.

No quarto capítulo discorreu-se sobre o “Tambor de Alegria e o final do luto de um ano”, organizado em três dias. O dia 25 de setembro – O primeiro dia do Ritual do Tambor de Alegria, iniciou com a santa Missa no campo do terreiro, seguido do ritual e ritualistas específicos do Tambor de Alegria como a entrega dos rosários; a grande roda e a prostração e a sequência do ritual com músicas. Dia 26 – segundo dia, aconteceu a louvação à Nochê Agbê Manjá que é a matriarca e às demais Voduns e orixás femininas que foram feitas na casa. No dia 27 – terceiro dia com a festa de São Cosme e Damião que faz parte do calendário anual das atividades do terreiro encerrando-se os três dias de festa. Os informantes da pesquisa estão identificados com nomes de entidades (Voduns) da Religião Mina Jeje para manter em sigilo sua identidade civil. As Considerações Finais com novas perspectivas; Referências, Apêndices e Anexos. Foi mantido a grafia dos textos de Santos Juana Elbein (1986).

1 DO TRÁFICO NEGREIRO À EXPANSÃO RELIGIOSA NO MARANHÃO, BELÉM E MANAUS – PANORÂMICA

Para o estudo em questão, é avultoso refletir sobre a contextualização histórica da chegada dos africanos ao Brasil, especialmente a partir do Estado do Maranhão, o que facilitará a compreensão da presença dos cultos religiosos nas várias regiões brasileiras. As culturas africanas (SANTOS, 1986) foram transportadas para o Brasil pelos negros escravizados importados pelos colonizadores portugueses desde sua chegada, como parte de seus bens e que, mais tarde, importaram diretamente da África sobretudo da chamada Costa dos Escravos. Assim que,

Durante três séculos, os diversos grupos étnicos ou nações, de diferentes partes da África Ocidental, Equatorial e Oriental foram imprimindo no Brasil suas profundas marcas. A história desse tráfico, suas motivações históricas, econômicas e políticas constituem apaixonante pano de fundo da presença africana no Brasil. (SANTOS, 1986, p. 27).

Em alusão a esse argumento, destaca-se a vastidão de pesquisas que fazem parte da história e da relação entre Brasil e África. A escravidão no Brasil remonta ao início do século XVI, quando, em 1535, aportou em Salvador (BA), o primeiro navio com negros escravizados, assim sinalizando o marco inicial da escravidão no Brasil, encerrada 353 (trezentos e cinquenta e três) anos depois, em 13 de maio de 1888, com a Lei Áurea. De acordo com Mattoso (1990), estima-se que, da segunda metade do século XVI até 1850, foram enviados para o Brasil, aproximadamente, de 3.500.000 (três milhões e quinhentos mil) a 4.000.000 (quatro milhões) de africanos.

Pela falta de comprovação de documentos a respeito do acima mencionado, Santos (1986, p. 27) se manifesta:

Tendo sido queimados documentos e arquivos referentes ao tráfico dos escravos e sendo interdita nos recenseamentos oficiais a discriminação segundo a cor da pele, é difícil proceder à apreciação exata da evolução e da importância da população de ascendência africana no Brasil. (SANTOS, 1986, p. 27).

Traficados de suas colônias pelos portugueses, os negros chegavam ao Brasil para serem utilizados, principalmente, como mão de obra na agricultura, mineração, em serviços domésticos e/ou urbanos, formando, dessa maneira, o ciclo do comércio escravagista que pode ser compreendido em ciclos através dos

séculos: metade do século XVI; ao longo do século XVII e o ciclo de Benim até a metade do século XIX.

O tráfico negro, para o Brasil ascendeu avultosamente que os engenhos funcionavam como armazéns de estocagem de negros a ser distribuída nas regiões brasileiras. Suas procedências era a Nigéria, Daomé, Angola, Moçambique, Congo, Guiné. Camarões. Ao longo da grande travessia atlântica, nos navios cargueiros, as vinculações intraculturais, as trocas, encetavam-se entre os diversos países.

Com pequena margem de erro, o entendimento entre as diversas línguas marcou a travessia, a língua teve um papel fundamental pois é um fator que para os negros, devido às variadas colonizações, facilitava a aprendizagem de novos idiomas por isso pequena margem. Nos porões os negros desenvolveram estratégias de resistências, criando relações intraculturais como estratégias de sobrevivência e disposição para enfrentar o mundo escravagista que os aguardava no Brasil.

Aportados, iniciou-se a distribuição dos negros. Ao mesmo tempo em que os africanos de origem Bantu, do Congo e de Angola, segundo Santos (1986), eram transportados no período da exploração da colônia, foram fragmentados pelas lavouras, em pequenos grupos no centro litorâneo, no Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo, Minas Gerais, de difícil comunicação com os centros urbanos. Por outras perspectiva, os Jeje do Daomé e os Nagô, sudaneses, chegados no último período da escravatura, foram aglutinados nas zonas urbanas, nas regiões suburbanas ricas e desenvolvidas dos estados do Norte e Nordeste, Bahia e Pernambuco, em suas metrópoles, Salvador e Recife. Assim dito, “o comércio intenso entre Bahia e a Costa manteve os Nagô do Brasil em contato permanente com suas terras de origem” (SANTOS, 1986, p. 31)

Ao contrário do ocorrido na Bahia, a importação de negros no Maranhão ocorreu em função da indústria açucareira e bem depois do início do processo de importação de africanos para o Brasil. Em meados do século XVII, após as invasões sofridas pelos maranhenses, por iniciativa dos franceses (1612-1615) e holandeses (1641-1644), é que seu processo de colonização foi efetivado; ou seja, cem anos mais tarde que no Sul e centro do Brasil (SANTOS, 2005).

Lima (1981) enfatiza que, muito depois da fase áurea da indústria açucareira, no século XVII, os engenhos maranhenses começam a incrementar suas atividades. Registra-se que, no século XVIII, ocorreu no Maranhão intenso tráfico de mão de

obra escrava, supostamente, dos portos de Cacheu, Angola e Bissau, oriundos da Guiné, ou negros de Cabo Verde e Serra Leoa. Com a proibição da escravidão indígena, decretada em abril de 1680, e com a organização da primeira Companhia de Comércio do Maranhão e Grão-Pará, consoante Santos (2005, p. 26), “inicia oficialmente, em 1682 a introdução dos africanos em terras maranhenses”.

A importação de 10.000 (dez mil) negros em um prazo de 20 (vinte) anos era a finalidade da Companhia, porém a quantidade e o preço dos dominados não vieram como acordado, o que gerou grandes insatisfações, culminando com a Revolta de Bequimão (1684-1685), que envolveu os atuais territórios do Maranhão, Ceará, Piauí e Amazonas. Com a criação de uma nova Companhia Geral do Comercio Grão Pará e Maranhão, ocorreu a chegada de grandes levas de negros ao Brasil.

Referente à importação dessas peças, Maranhão também foi um dos Estados brasileiros que mais importaram negros africanos para o trabalho escravo. No período colonial, a população do Estado era majoritariamente negra, com serviços nas plantações de algodão, cana-de-açúcar e arroz, resultando o Maranhão importante centro econômico do país entre século XVIII ao século XIX, (SANTOS, 2005).

Provenientes de diferentes pontos da África, os cativos introduzidos no Maranhão eram, de acordo com Barreto (1977), de origem e cultura diversas, provavelmente de três grupos fundamentais: sudaneses (nagôs ou iorubás, os jejes ou daomeanos e os fanti-ashanti); bantos (angolanos, congos, moçambicanos e cabindas); e sudaneses islamizados (hauçás, tapas, mandigas e fulatas).

Quanto ao Estado do Maranhão, (BASTIDE, 1971) a resistência africana, mormente em São Luís, deu-se por influência daomeana, com entidades indígenas, caboclas, afinando as fronteiras da religiosidade entre o Catimbó, presente nas origens da colonização, com o nome de santidade ao qual se vincula o catimbó, como reação simultânea à evangelização dos jesuítas em todo o Brasil.

Na obra ‘As Religiões Africanas no Brasil’, Bastide (1971) o autor faz uma abordagem detalhada sobre o catimbó:

O culto do catimbó centralizava-se num ídolo de pedra, chamado Maria, e dirigido por um “Papa” e uma “Mãe-de-Deus”. Entrava-se para esse culto por uma espécie de iniciação, simples cópia do batismo católico, e todo o cerimonial constituía um sincretismo bastante desenvolvido de elementos cristãos (construção de uma igreja para a adoração do ídolo, porte de

rosários e de pequena cruces, procissões de fiéis, os homens na frente e mulheres com seus filhos atrás) e de elementos indígenas (poligâmias, cantos e danças, uso do tabaco, “a erva sagrada”, à moda dos feiticeiros indígenas: tragava-se a fumaça até a produção do transe místico, que se chamava precisamente o espírito das santidade. [...] Evidentemente, a santidade, tal qual existiu outrora, perseguida pela Inquisição, desapareceu. Mas o essencial permaneceu: a mistura do catolicismo com a cultura indígena e a função do fumo (BASTIDE, 1971, p. 244, grifo do autor).

Na introdução da obra *Casa das Minas*, de Nunes Pereira, Arthur Ramos assim se posiciona: Nunes Pereira “reconstitui [...] um conjunto de práticas religiosas e mágicas de um grupo de negros de São Luís do Maranhão, onde o estudioso identifica de logo a sobrevivência daoema” (RAMOS, 1979, p. 11).

Para Ferretti (1985), o Tambor de Mina é uma religião de descendência africana tida como estática e iniciática, junto à incorporação de entidades espirituais como voduns, orixás, caboclos e encantados. Os voduns e orixás são entidades africanas na devida ordem das culturas Jeje do Daomé e das Nagô de Iorubá. Nessa perspectiva, o Tambor de Mina é considerado o culto pioneiro no Maranhão, valendo destaque para a importância da centenária *Casa das Minas* e Nagô.

Ainda no texto da introdução, Ramos (1979, p. 13) pontua:

As sobrevivências religiosas jejes, quando existem não chegam a constituir, na Bahia, no Nordeste, ou no Rio, um bloco cultural onde se possa nitidamente evidenciar uma franca herança daomeana. [...] Não há na Bahia, um culto vodun, estabelecido como tal. Os traços daomeanos, quando identificáveis, vêm incorporados ao sincretismo jeje-nagô. Não parece ser este o caso do Maranhão, conforme o demonstraram as pesquisas de Nunes Pereira. Lá existe, de forma institucionalizada, o culto dos Voduns, onde a filiação daomeana pode ser facilmente identificada.

Neste sentido, Ramos, aponta a obra ‘*A Casa das Minas*’, de Nunes Pereira, como essencial para a reconstituição de um corpo coeso de práticas voduns num ponto do norte do Brasil, de franca influência daomeana, reportando-se ao grupo de Negros minas ou Minas jejes².

O termo “Minas” merece ser elucidado. De acordo com Ramos (1979, p. 15), “Minas, stricto sensu, são os negros da Costa do Ouro, Fanti-Ashanti, com essa denominação talvez devido ao Forte de Elmina ou de São Jorge da Mina, que se tornara o principal empório de escravos pelos portugueses”.

² Ao longo desta tese, o termo Mina-Jeje apresenta diferentes grafias, de acordo com a localização de sua utilização e autor citado. No terreiro de Mãe Emília, adota-se a grafia usada pela nochê: Mina-Gêge.

A expressão, porém, passou a designar todos os negros sudaneses que foram embarcados naquele ponto para o Brasil. Os Nagôs, os Jejes, foram chamados, num sentido lato, de negros minas em várias partes do Brasil. Assim, existem os Minas nagôs, os Minas jejes, os Minas popôs, os Minas (Santis), os Minas fantis, os Minas angoins e os Minas Krus. É por essa razão que nos documentos do tráfico, nos trabalhos dos antigos escritores, havia necessidade de uma expressão restrita, após o termo geral minas, para identificar a exata origem étnica (RAMOS, 1979).

Ainda na Introdução da obra de Nunes Pereira, Ramos (1979) explica a utilização da expressão negros minas para o grupo daomeano do Maranhão, que não envolve negros da Costa do Ouro, porém, negros jejes ou minas jejes como registrado por Pereira (1979). E conclui, dizendo que a “importância do grupo mina-jeje, em São Luís, é tão grande que sua influência parece ter-se estendido ao vale amazônico” (RAMOS, 1979, p. 15).

1.1 DISPERSÃO RELIGIOSA AFRICANA EM TERRITÓRIO BRASILEIRO

No início do século XVII, consoante Queiroz (1988), foram registradas interpretações entre catolicismo e cultos africanos. A expansão das fazendas de cana-de-açúcar em regiões do país incentivou os colonos a procurarem mão de obra mais abundante dos naturais do Brasil, que eram poucos e arruinados por doenças transmitidas pelos brancos, acelerando, dessa maneira, a ampliação do tráfico negreiro. Os escravizados eram obrigados a se batizar à força, por adotar a religião do religião do senhor.

O caráter fundamental do catolicismo – seu universalismo – também favorecia a reaproximação das etnias e dos cultos uma vez que, ainda na intelecção de Queiroz (1988, p. 62),

O catolicismo prometia salvação a todos que recebessem o batismo e não apenas a um pequeno grupo de eleitos. Ser batizado e ao mesmo tempo levar oferendas aos orixás tornou-se habitual na Colônia, tanto mais que cada orixá foi tendo seu correspondente entre os santos católicos.

Com esse cenário, conforme a autora, no final do século XIX, o mapa dos cultos no Brasil estava nitidamente traçado. A Amazônia tornara-se a sede das

interpretações entre cultos aborígenes e o catolicismo. Nas grandes fazendas de cana, nos centros urbanos, assim como nas zonas de exploração mineira no Sudeste brasileiro, os cultos afro-brasileiros faziam-se presentes.

O catolicismo dito popular, originário da velha estirpe portuguesa afirma Queiroz (1988), reinava no Nordeste seco e no interior do país, nas regiões montanhosas do Sul, onde predominava a agricultura de subsistência ou a pecuária extensiva.

Prandi (1998, p. 151-152) em seu artigo Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização discorre sobre a história das religiões afro-brasileiras inferindo que esta pode ser dividida em três momentos distintos:

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

Nesta mesma abordagem o autor relata que, até os anos de 1930, as religiões negras poderiam ser incluídas na categoria das religiões étnicas ou de preservação de patrimônios culturais dos antigos negros escravizados e seus descendentes, com suas vivas tradições de origem africana.

Presentes em diferentes áreas do Brasil, com ritos distintos e nomes locais derivados de tradições africanas variadas: candomblé na Bahia, xangô em Pernambuco e Alagoas, tambor de mina no Maranhão e Pará, batuque no Rio Grande do Sul, macumba no Rio de Janeiro. Na Bahia originou-se também o muito popular candomblé de caboclo e o menos conhecido candomblé de egum.

Sob esse perfil histórico, o Nordeste, Prandi (1998), foi berço de outras categorias religiosas mais próximas das religiões indígenas, por envolver muito das religiões afro-brasileiras e influenciá-las. A reportagem é ao catimbó, religião de espíritos nominados mestres e caboclos, incorporando-se no transe para aconselhar, receitar e curar. Sobre esse tronco afro-ameríndio entende-se que possui peculiaridades específicas em diferentes lugares, evocado como jurema, toré, pajelança, babaçuê, encantaria e cura.

Nessa perspectiva, os estudos realizados por Carneiro Luís (2014, p. 22) em *Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica*, descreve os grupos das religiões afro-brasileiras, tradições, cultos e variações em três grupos:

Culto de nações: Conjunto composto por tradições com forte afluência africana. O culto dá ênfase aos deuses denominados orixás, voduns ou inquices. **Tradições:** cultos e variações participantes de um mesmo conjunto: Candomblé em suas três principais nações: Ketu (lorubá), Angola (banto) e Jeje (fons); Batuque, candomblé de caboclo; Jarê; culto ao Ifá; Culto aos Egungun; Xangô do Nordeste; Xambá.

Encantarias: Conjunto marcado pela presença dos encantados, que são seres espirituais que habitam as encantarias ou “incantes”. Alguns desses não chegaram a encantar. Os que viveram em terra desapareceram misteriosamente sem morrer. Tradições, cultos e variações participantes de um mesmo conjunto: Catimbó; Jurema; babassuê; pajelança; cura; tambor de mina; terecô; toré.

Umbandas: Conjunto marcado pela presença de ancestrais ilustres no culto. Por exemplo: caboclo; preto velho, criança, exu (entidades e não apenas o orixá), baiano, marinheiro, boiadeiro, cigano. **Tradições,** cultos e variações participantes de um mesmo conjunto: Macumba; cabula; umbanda branca ou cristã (também chamado de espiritismo de umbanda); umbanda omolocô, umbandaime; umbanda esotérica ou iniciática; umbanda oriental; umbanda mística; umbanda traçada; quimbanda (grifo nosso).

A sobrevivência da cultura e religiosidade africana passava, necessariamente, por um processo de inserção na religião católica oficial. Mais que inserção, dir-se-ia, adaptação porque as consequências da não reintegração ou adaptação teriam grandes consequências. Naturalmente, a presença de bom número de jejes entre os escravizados da Bahia serviu, nos dizeres de Carneiro (2008), para alimentar esse propósito.

A imersão sobre os efeitos da dispersão ocasionou a irradiação do modelo de culto religioso no território nacional, sobretudo no litoral nordestino, tendo a Bahia como centro de irradiação e Pernambuco, Maranhão na condição de menores irradiações. Na dispersão descrita por Carneiro (2008), alguns grupos são formados por países de procedência e identificados de acordo com a atividade desenvolvida.

Em todos esses pontos, a agricultura era de responsabilidade do negro de Angola, enquanto os serviços domésticos e urbanos eram absorvidos pelos negros da Costa da Mina. Os nagôs, à luz de Carneiro (2008, p. 10), “com marcada supremacia sobre os jejes, assumiram a liderança religiosa na Bahia e em Pernambuco, em igualdade de condições com os jejes, no Maranhão”.

O trabalho nos engenhos era dividido por sexo. Aos homens cabiam as tarefas mais pesadas de desmatamento, corte de lenha, enquanto as mulheres eram aproveitadas no corte de cana e na produção de açúcar. Elas eram empregadas, sobretudo, na moenda, onde duas ou três delas passavam a cana pelos tambores, tarefa muito perigosa, necessidade habilidade e atenção pois a força da moenda era grande e qualquer descuido poderia causar algum acidente, como ter a mão, o braço ou até mesmo o corpo inteiro esmagado (MATTOS, 2012. p. 106).

A partir de Pernambuco, o modelo alastrou-se por todo o Nordeste Oriental³, enquanto o Maranhão, outrora centro político dos estados do Maranhão e Grão-Pará, garantia seu triunfo entre a pequena população negra da Amazônia.

No processo geográfico e religioso de dispersão/irradiação, o centro-sul foi atingido pela zona da mineração na Bahia. À época, os interesses da região já se orientavam para outras atividades econômicas, fragilizando a absorção com o mesmo vigor observado no Norte. Restavam Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo, onde a massa escravizada urbana era, em sua maioria, angolana, com práticas religiosas assentadas na região há bastante tempo (CARNEIRO, 2008).

Em todo o Nordeste, de Pernambuco à Bahia, a influência dos Iorubás, prevaleceu sobre a dos Daomeanos, zona mais conhecida, quanto às religiões africanas. Duas são as palavras para designar o que se formou a partir dessa ingerência (BASTIDE, 1971): Xangô em Pernambuco, Alagoas e Sergipe; e Candomblé, na Bahia, nomenclatura que partiu dos brancos e não dos africanos. Entre os Xangôs do Recife e os Candomblés da Bahia existem diferenças secundárias, conforme apontado por Bastide (1971, p. 267). Portanto:

O Xangô foi assim chamado pelos brancos em razão da importância que nele exerce o deus Shangô e o candomblé designa primitivamente toda dança de negros, tanto profana quanto religiosa; o sentido da dança profana é o único que permaneceu no extremo sul do Brasil, no Uruguai e na Argentina. É provável que os escravos tenham disfarçado seus cultos [...] atrás dessas danças profanas. Outrora em Recife existiam pelo menos seis “nações”, Gegê, Igexá, Egba, Malê e Angola.

Segundo Prandi (1996), os ewê-fons ou jejes, povos vizinhos dos Iorubás, em razão do contato estabelecido no continente africano e da influência cultural recíproca, trouxeram elementos da religião dos voduns para o Brasil. Tais divindades, atualmente pouco conhecidas no país, sobreviveram, minoritariamente,

³ Trata-se de uma subdivisão geográfica do Nordeste brasileiro, que abrange os estados de Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará.

na Bahia e mantêm-se, significativamente, no Maranhão. Acrescenta-se a difusão no Pará e em Manaus.

Acerca da nomenclatura assumida pelas manifestações religiosas, convém registrar orientação de Prandi (1996, p. 59), que o faz nos termos seguintes:

O culto dos voduns (jejes) mesclou-se com o dos orixás (nagôs), sendo responsável por decisiva contribuição no âmbito da organização ritual da religião que aqui se foi fundindo. A religião dos orixás foi originalmente chamada de candomblé na Bahia, xangô no Recife e Alagoas, tambor de mina nagô no Maranhão e Pará, batuque no Rio Grande do Sul. A partir dos anos 60 o termo candomblé generalizou-se.

Essas diferenças das nações, de acordo com Bastide (1971), são bastante acentuadas nos instrumentos musicais, na variância da língua - iorubá, fon ou banto, nos cânticos, no ritmo dos atabaques, nos nomes das divindades, nos rituais diversos e nas concepções do além. Para marcar essas diferenças, Bastide (1971, p. 270) é incisivo ao afirmar que:

[...]. Da mesma forma todas as **nações**, (com variantes) adotam o mesmo esquema estrutural em suas festas públicas, o sacrifício dos animais, oferecidos ao deus que se celebra nesse dia; o despacho de Exu, a invocação das divindades numa ordem fixa que vai de Exu a Oxalá, [...] a dança dos deuses, e finalmente a refeição comunal quando os deuses forem despedidos por cânticos especiais. Porém ao mesmo tempo é necessário mostrar a importância dessas diferenças nas variações das cerimônias fúnebres entre Igexá, os Ketu, os Gêge e os Angola (grifo do autor).

Ainda segundo o mesmo autor, outras diferenças importantes não foram encontradas no ritual de iniciação, que varia apenas na duração, de acordo com a nação, mais longa entre os iorubás e mais curta entre os bantos. Mesmo as cerimônias fúnebres, se excluída a invocação do espírito do morto pelos sacerdotes dos Eguns entre os Ketu, tais rituais tomam o nome de Axexê entre os Iorubá, Sirrum entre os Geges, candomblés funerários entre os Bantos, variando apenas em pormenores.

1.2 O CULTO AFRICANO NO ESTADO DO MARANHÃO

Como já explicitado, após a visão geral da dispersão e organização dos cultos de religião de matrizes africana, Maranhão foi o ponto de partida deste estudo sobre

os cultos, dada a existência, no Estado, de duas antigas casas de culto: a Casa das Minas Jeje e a Casa de Nagô. Em São Luís, os cultos são realizados a partir da imitação de uma das casas, cuja expansão ocorreu na direção do Pará e do Amazonas. Foi referendado também o Ylê Axé Yemowa Abe - Terreiro de Iemanjá casa de Pai Jorge Itaci de Oliveira por ser a origem da casa religiosa de Mãe Emília de Toy Lissá Agbê Manjá em Manaus Amazonas, objeto deste estudo.

Ao tratar sobre a localização desses cultos, todos, Carneiro (2008, p. 11) “eles funcionavam na área urbana das cidades ou, no máximo, no suburbano e, com alguma exceção, no quadro rural”. É necessário ressaltar que o culto organizado não podia, sob a escravidão, florescer naquela ambientação, que envolvia o ambiente de labor escravo, quer na fazenda, quer na mineração. Com efeito,

Na primeira metade do século XVIII, o negro urbano, já com dinheiro, mas sem liberdade, funda sob a orientação dos seus senhores as Irmandades do Rosário e de São Benedito; na segunda metade do século, quando começa a viver independente do senhor, as suas religiões [...] se fusionam numa unidade de culto. O novo culto viveu, precariamente, sujeito aos azares da repressão policial, até a independência e as agitações consequentes, feito e desfeito várias vezes (CARNEIRO, 2008, p. 11).

A citação acima abre espaço para abordar brevemente sobre as irmandades. A fundação de Irmandades no Brasil data da metade do século XVIII. Eram as irmandades de leigos criadas no Brasil Colonial, seguindo o modelo herdado da Europa. Conforme Silveira (2006, p. 135-136) a primeira confraria ou irmandade portuguesa foi fundada em 1229 e, quando do descobrimento do Brasil “já existia em Portugal uma tradição de mais de um século em que irmandades religiosas da plebe livre também eram suas legítimas representatividades políticas”.

Subentende-se que, como escreve Scarano (1975, p. 24):

as irmandades brasileiras estavam vinculadas à tradição medieval das confrarias e se preocupava muito mais com as categorias raciais e sociais, não se relacionando com qualquer finalidade profissional. Nesse sentido as irmandades serviram para distinguir as populações de acordo com a cor da pele, origem étnica, atividade profissional, sexo [...]

Os negros (africanos e crioulos) começaram a ter suas irmandades a partir da segunda metade do século XVII fundações, associações civis dentro da igreja, que surgiram ainda nos tempos do Brasil Colônia. Estas irmandades permitiram

conservar as particularidades das diversas nações africanas que chegaram no Brasil.

Formadas por mulheres e homens pretos para organizar festas e rituais católicos, mas com os pés fincados nas tradições africanas como as missas celebradas na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Penha, na Zona Leste de São Paulo.

A Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Salvador - século XVII, Foi criada pelos bantos. Essa confraria (OTT, 1968), era mais composta de natos na Bahia que na África, comandada pelos crioulos. “Os irmãos pretos das Portas do Carmo tinham prestígio, patrimônio, a elite negra da cidade da Bahia, ávidos para representar politicamente a população afrobaiana” (SILVEIRA, 2006, p. 151).

Além de outras finalidades, essas irmandades, permitiam também a manutenção à sobrevivência das peculiaridades das várias nações africanas aportadas no Brasil, e como plano de organização política. As pessoas somente poderiam entrar na confraria, depois de algum tempo.

Carneiro (1964) reage à essa atitude considerando-a exclusivista.

Duplamente exclusivistas, pois se formavam apenas de homens e todos da mesma nação, as Irmandades do Rosário relutaram muito antes de condescender em abrir as portas a negro de outras terras da África, a negros e mulatos brasileiros e, finalmente, por motivos de prestígio ou de riqueza, a homens brancos, passando, porém, da intransigência à tolerância, as Irmandades do Rosário mudavam de caráter – já não eram instrumentos de catequese e caíam na rotina (CARNEIRO, 1964, p. 89).

Articulando um breve comentário ao exposto por Carneiro (1964), a África é um continente composto por vários países, alguns minúsculos, por etnias, línguas, costumes e tradições próprios. Exigir a unidade dessas nações? Sem dúvida era questão de sobrevivência das culturas e da vida. Vivem em constantes conflitos internos ainda hoje. Na Guiné Bissau, à época (1990-95) existiam 33 etnias, representando 33 línguas e mais a língua Crioula veicular e a língua Portuguesa.

A análise que se faz destas irmandades dos pretos, elucida que foram estratégias de resistência não somente na conservação de suas expressões religiosas, mas da cultura, costumes, dignidade, busca de alternativas que os escravizados encontraram para fortalecer o encadeamento na diminuição de uma vida desditosa no chão brasileiro.

Ainda que possua ar de *agrado* ou *justificativa* o que segue, porém não se trata de gratificar nenhuma ação, mas na contramão dessa realidade, a criação das irmandades negras possibilitou a participação dos africanos de forma dinâmica no processo da vida da Colônia ou dominadores, nos festejos religiosos dos santos padroeiros com suas procissões nas ruas. As atividades laborais eram suspensas e os festejos repletos de esplendor. “Assim, apresentava-se uma sucessão contínua de oportunidades para que as pessoas unissem a devoção ao prazer [...]” (LINDLEY, 1969, p. 179).

No tocante ao argumento do trajeto histórico da localização das casas de culto, remete-se à realidade atual, que aponta a periferia como o lugar onde tais espaços são, em sua maioria, instalados. No entanto, são comuns locais de culto sediados em lugares com extensão reduzida, localizados nos fundos de residências ou em um cômodo da casa, o que ocasiona conflitos com vizinhos, pela produção de ruídos sonoros nas cerimônias sobretudo quando tem toque.

Em consonância ao argumento, evidenciou-se a dificuldade experimentada por esta pesquisadora, quando da necessidade de deslocamento para alguns terreiros de Manaus no início da pesquisa no horário noturno, dada a localização em bairros afastados da região central da cidade, marcados por altos índices de violência.

1.2.1 Casa de Culto Tambor de Mina

Falar em Tambor de Mina é, na linha do magistério de Ferreti (1996), remeter ao discurso e às memórias históricas religiosas e culturais maranhenses. O centro dessa denominação religiosa, a Casa das Minas, único terreiro Mina-Jeje do Estado, foi fundado em 1840 e exerceu grande influência sobre as casas de Mina de outras nações. A Casa é consagrada ao Vodum Zomadônu, primeiro filho anormal do rei Akabá (VERGER, 1992).

Consoante Ferreti (1996, p. 57),

A Casa das Minas localiza-se à Rua de São Pantaleão, 857, canto com o Beco das Minas. É formada por dois casarões de taipa germinados, seguidos por um terreno murado em cada rua, ocupando uma área com aproximadamente 1500m², situada em bairro antigo e populoso, próximo ao Centro.

O documento mais antigo escrito da casa é uma escritura datada de 1847, em nome de Maria Jesuína e suas companheiras. A memória oral vai mais além, porém sem grande precisão. As filhas atuais dizem que esta é a segunda casa pois uma anterior funcionou à Rua Sant'Ana, num terreno baixo entre a Rua da Cruz e a Godofredo Viana. Acerca da questão, leciona Ferretti (1996, p. 58):

Mãe Andresa, quando ia assistir à missa na Igreja do Carmo, passando por ali mostrava diversas vezes a Dona Deni o lugar onde as mais velhas diziam que funcionara antes a primeira Casa. Não sabem por quanto tempo a Casa funcionou ali. Tiveram que mudar, pois a cidade estava crescendo e, naquele tempo, ainda havia muitos sítios vazios à Rua de São Pantaleão.

Tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em 2002, a Casa das Minas “é considerada o mais antigo Centro religioso de procedência africana de que se tem notícia no Maranhão”, tendo servido de modelo para outros centros no Norte do Brasil (CAVALCANTI, 2019, p. 429).

Ao expender sobre a Casa das Minas, Pereira (1979, p. 49) oferece a manifestação seguinte:

Está localizada num bairro onde a população dominante é de operários, domésticos e pescadores, notando-se lhes a presença em todas as festas ali realizadas e nas ocasiões em que sobre ela pesaram ameaças policiais. A igreja do bairro, do orago São Pantaleão é para as práticas do culto católico; a Casa das Minas é para as da religião mina-jeje.

Sobre a dona da Casa, o autor segue afirmando:

A Casa tem uma alma, naturalmente; nem todos a veem, decerto, mas todos a pressentem. Essa alma deve ser semelhante à de Andresa Maria, porque toda casa se assemelha em geral, aos seus donos. De uns reflete a harmonia, a serenidade, o asseio, a paz interior; de outros a desordem, a agitação, o desleixo, a luta. A Casa das Minas, a Casa de Andresa Maria ou a Casa de Mãe Andresa reflete a alma africana que a alma daquela velhinha, posta diante dos meus olhos, herdou e conservou, sem deformações, até a geração que aí está (PEREIRA, 1979, p. 21).

Figura 1 - Casa das Minas, em São Luís (MA)



Fonte: Adaptação da Autora (2021)⁴

Na Figura 1, estão presentes os elementos fundamentais da Casa das Minas. O quadro da feitura, em 1914, a casa, os tambores e a cajazeira. “Os que assentaram a Casa das Minas destinaram-lhe uma grande área, onde a árvore sagrada, de maior importância nas sobrevivências do culto mina-jeje de São Luís, é a cajazeira ou cajá (PEREIRA, 1979, p. 37).

A figura da mulher é exaltada pelo autor, que destaca a sua importância na constituição da Casa, ao que faz um paralelo com a influência da figura feminino no delineamento dos aspectos inerentes às sociedades ainda hoje formadas em diversas regiões do continente africano.

Apoiando-se em Verger (1952), percebe-se ser São Luís o único lugar fora da África onde são conhecidas e cultuadas divindades da família real de Abomey. Tal assertiva encontra respaldo em autores como Eduardo (1948), Pollak (1972) e Métraux (1968), o qual destaca que alguns deuses daquela família foram levados para o Haiti.

Também Verger (1992) assevera que a Casa teria sido fundada por Nã Agotimé, da família real de Abomey, esposa do Rei Agonglô (1789-1797) e mãe do rei Ghezo (1818-1858), que foi vendida como escrava por Adandozan (1797-1818), que ocupou o trono do Daomé após o falecimento de Agonglô.

⁴ Montagem feita pela autora a partir de registros de sua autoria.

De acordo com Ferretti (1996), os membros do grupo afirmam que a Casa foi fundada por Mãe Maria Jesuína, que adorava Zomadonu, procedente da casa primeira, anteriormente citada. A suposição é que Maria Jesuína era a mesma Nã Agotimé que, nascida em 1770, ostentava, portanto, menos de 80 (oitenta) anos de idade em 1847, ano da aquisição do prédio atual.

Se não foi a fundadora, Nã Agotimé teria sido a mãe de santo de Maria Jesuína. Ainda com fulcro em Ferretti (1996), as filhas da Casa desconhecem o nome de Nã Agotimé, quase nada dizendo sobre Maria Jesuína, pois as mais velhas não conversavam sobre a fundadora, cujo nome é um dos segredos perdidos da Casa.

Na sequência de seus escritos, Ferretti (1996) expõe que os fundadores da Casa foram negros africanos jejes trazidos como escravos para o Maranhão. Mãe Andresa disse a Pereira (1979, p. 24) que, “quem assentou a Casa foi “contrabando”, gente mina jeje vinda da África, que trouxe o Comé consigo”.

Sobre a expressão Comé, utilizada no fragmento acima, da lavra de Ferretti, convém trazer a definição apresentada por Ferretti (1996, p. 293): “quarto dos santos ou dos segredos, chamado peji nos cultos nagôs. É o santuário onde se encontram os assentamentos das divindades e outros objetos de culto e onde entram apenas os iniciados”.

A toda essa Casa dá-se o nome, em língua jeje, de Quêrêbetan, não sendo ela apenas mina, mas Jeje, igualmente. Como as primeiras velhas eram de nação mina, esse Quêrêbetan passou a ser conhecido pelo nome de Casa das Minas. A Dona da Casa também tem dois nomes africanos: Rotopameraçuléme, nome que lhe coube depois de ser feita, e Roionçama, que os Voduns lhe davam anteriormente a essa iniciação (PEREIRA, 1979).

A Nação Mina-Jeje-Casa de Nagô, que é consagrada ao orixá Xangô, localiza-se na Rua Cândido Ribeiro, 799, nas proximidades da Casa das Minas. Ambas as casas foram fundadas por africanos em meados do século XIX, e “são estruturadas religiosamente com base nos rituais da cultura mina-jeje, contendo várias características da linha nagô, notadamente a segunda, criada por negros procedentes da Nação Nagô” (SANTOS, 2005, p. 28).

Santos (2005), segue afirmando que a Casa de Nagô foi fundada, na época de D. Pedro I, por Josefa, entre outras “malungas” africanas da nação que contou

com o auxílio de Maria Jesuína, fundadora da Casa de Jeje, com a qual mantinha estreita relação de amizade. A Casa de Nagô é descrita nos seguintes termos:

uma meia morada, uma porta e duas janelas na fachada”. No salão da frente fica um altar católico, com acesso para o quarto dos Orixás, [...] no primeiro quarto fica o vandecorme⁵ e dentro dele o peji, lugar sagrado onde estão guardados os assentamentos dos principais Orixás, desde o começo da casa, juntamente com os seus fundamentos (SANTOS, 2005, p. 63).

Quanto à data de sua fundação, trata-se de uma informação inexistente, não havendo registro sobre tal dado. No entanto, os africanos, segundo as pessoas mais velhas no culto, diziam ser a Casa de Nagô posterior à Casa das Minas, com poucos anos de diferença (SANTOS, 2005).

Figura 2 - Casa de Nagô, em São Luís (MA)



Fonte: Lucia Maria Barbosa Lira (2021)

As culturas mina-jeje e mina-nagô, por maior representatividade e pelo contexto, organizaram, de forma genuína e parcial, sua identidade cultural, ainda que desarticulada pela situação de dominação a que estavam submetidas. Santos (2005) registra que para preservar sua identidade cultural e racial, os negros do Maranhão utilizaram como recurso a estruturação do culto jeje-daomeano, denominado tambor de mina, cuja base é um matriarcado onde as mulheres iniciadas recebem seus Orixás, Encantados ou Voduns.

⁵ Vandecorme. Lugar sagrado dos terreiros tradicionais podendo ser chamado de quarto de segredo, peji.

Com o escopo de compreender com maior propriedade as origens e fontes primárias da vida religiosa da vodunsi em estudo, do Centro de Tambores que recebe o seu nome religioso, situado em Manaus, esta pesquisadora deslocou-se à Cidade de São Luís, no Maranhão, para encontrar pessoas que fizeram parte da vida da religiosa, no período de 18 a 22 de setembro de 2021.

A visita realizada à Casa das Minas, no dia 20 de setembro, foi marcada pelo encontro incomum com a história e a cultura religiosa da Casa. Registre-se a singularidade do ato, no qual conforme Oliveira (2000, p. 24),

faz com que os horizontes semânticos em confronto – o do pesquisador e o do nativo – abram-se um ao outro, de maneira a transformar um tal confronto em um verdadeiro encontro etnográfico. Cria um espaço semântico partilhado por ambos os interlocutores, graças ao qual pode ocorrer aquela “fusão de horizontes” [...] desde que o pesquisador tenha a habilidade de ouvir o nativo e por ele ser igualmente ouvido, encetando igualmente um diálogo entre iguais.

Articulando-se a percepção de Oliveira (2000) ao momento de escuta e observação das narrativas sobre a Casa citada, dir-se-ia que ao observador cabe a atenção às palavras usadas, como defendido por Beaud e Weber (2014, p. 98):

As palavras jamais são “inocentes” elas carregam consigo não só uma história morta da qual ninguém tem mais consciência, mas são conotações bem presentes, que fazem parte de um repertório que elas enviam sinais por intermédio de referências.

Tomando por base o magistério de Beaud, acima explicitado, a visita à Casa das Minas reveste-se de um simbolismo relevante, em função da grandiosidade espiritual que o local representa. Na ocasião, a necessária apresentação do lugar foi executada por Toçá chefe e atual administrador da Casa, que discorreu sobre o seu histórico, manifestações religiosas, primeiras feitura realizadas e as lideranças femininas.

1.2.2 Narrativas do Huntó da Casa das Minas

De acordo com Toçá (2021), huntó da Casa das Minas, o templo é consagrado a Zomadonu, o vodum da fundadora, de onde se origina a denominação

africana Querebentã de Zomadonu ou casa do povo de Davince. Outrossim, destaca o líder acerca da tradição da Casa em ser chefiada por mulheres, conforme segue:

Agotimé (rainha africana) ou talvez por Maria Jesuína; Mãe Andresa Maria de Souza Ramos (Vodum Polibogi), que chefiou a tradicional Casa das Minas por quatro décadas (1914 a 1954), dentre outras, como Amância, Dona Amelia de Toy Doçu, a qual dirigiu a Casa por vinte anos. Com o seu falecimento e ausência da vondunsi Enedina de Jagorobacu, a casa ficou no comando de Mãe Deni de Toy Lepon, cujo falecimento ocorreu em 08 de fevereiro de 2015. A direção da Casa ficou, então, sob os meus cuidados e de minha tia, Dona Zobeilda de Toy Arronoviçava, filha da vondunsi mãe Amelia de Toy Doçu, minha avó. É importante ressaltar que mulheres podem ser possuídas pelos voduns, enquanto os homens só podem participar do culto tocando os instrumentos musicais litúrgicos. A Casa das Minas conserva suas tradições, não tem filial, não aceita inovações nos rituais implantados pelos africanos e não realiza festas fora do seu calendário (TOÇÁ, 2021).

Em relação às divergências existentes entre as nações Jeje e Nagô, o líder da Casa das Minas destaca as cores utilizadas nos rosários. Aquela confecciona-os na cor marrom, com balizas em cores diversas, conforme a família; esta utiliza as cores vermelha e branca. Além disso, cabe trazer ao estudo explanação do próprio Toçá (2021), que se manifestou nos dizeres seguintes:

A nação Mina Jeje fhon refere-se ao nosso país, especialmente ao Estado onde se encontra assentada a Casa das Minas Jeje fundada por mulheres oriundas da África, da região Dahomé. A nação Mina Nagô foi a propulsora do desenvolvimento do tambor de Mina em nosso estado.

Ademais, o huntó ressaltou que nos terreiros que nas Casas de Nagô, Egito, Turquia, Justino e Terreiro de Mãe Elzita, os homens não “giravam” (dançavam), tradição mantida até os dias atuais, esclarecendo, ainda, que o huntó (tocador de tambor na Casa das Minas) não gira, enquanto a vondunsi gira.

Refletindo sobre a obtenção dessas informações com Toçá (2021), cabe observar o enunciado de Meihy (1996, p. 50), que ressalta ser toda narrativa a constante e inevitável “construção, elaboração, seleção de fatos e impressões. Discurso em eterna elaboração, a narrativa para a história oral é uma versão dos fatos e não os fatos em si”.

As narrativas promovidas por Toçá (2021) foram, em determinados momentos, marcadas por evidentes demonstrações de respeito, como percebido quando ele apresentou um pequeno baú, onde permanecem acondicionados os rosários e objetos outros, que simbolizam o último barco ou a última feitoria de

tobôssi (entidades femininas infantis recebidas pelas vodunsis gonjaí, filhas de santo que haviam se submetido aos rituais completos de feitoria ou iniciação).

A mesma percepção restou evidenciada quando do resgate sobre os processos de iniciação. A última iniciação de vodunsi-gonjaí aconteceu em 1914 e na década de 1970 faleceram as últimas mães preparadas como gonjaí. Na década de 1960, foram iniciadas as últimas vodunsi-he, que faleceram em 2010.

Atualmente, consoante informação de Toçá (2021), a Casa está no aguardo da manifestação de Zomadonu, Vodum da fundadora, ao que acrescenta: “Enquanto o vodum não se manifestar, a casa não prossegue com suas funções, rituais, dentre outros”.

Toçá também mencionou haver sido decisão sua autoindicar-se para assumir a governança da Casa, ao que acrescentou suas vantagens para ocupar tal posto, em vista de integrar a família Davice, ser neto de Mãe Amélia e contar com mais de meio século de trabalhos prestados. O narrador explicou que em reunião inclusive com a presença do professor Sergio Ferretti, Toçá (*in persona*) se autoindicou para assumir as responsabilidades, a governança da casa, sendo este o mais indicado no momento por ser da família Davice e por ser neto de Mãe Amélia de Toy Doçu.

Discorrendo sobre essa família, Ferretti S. (2008, p. 3) afirma que:

Os voduns da família de Davice são nobres, reis e príncipes. Foram os que fundaram a Casa e receberam outros voduns como hóspedes. Essa família é chefiada pela grande mãe ancestral mítica dos Davice - Nochê Naé -, conhecida na Casa como Sinhá Velha, que nunca teve filhas dançantes, a quem todos obedecem e sobre a qual se deve falar pouco. É a dona da cajazeira, árvore sagrada que centraliza os rituais do culto.

A contar da autoindicação de Toçá constituiu-se um grupo com mais 04 (quatro) pessoas, sendo esse colegiado a unidade de gestão da Casa das Minas. Hoje, esse quinteto é composto, além de Toçá por Zomadonu; Badé; Roeju e Azacá. Em razão da não manifestação do vodum da Casa, esta encontra-se, desde 1914, sem realizar feitura, concentrando sua atividade na realização das festas, que possuem natureza pública. Tais festas, que guardam um calendário bem próximo do utilizado na Igreja Católica, foram retomadas, após o período pandêmico da covid-19, com a Festa do Divino, realizada em novembro de 2021.

Neste encontro com Toçá, a esta pesquisadora foram apresentados diversos quadros com fotografias das mulheres pioneiras, bem como os 05 (cinco) tambores,

confeccionados à base de couro animal e madeira, sendo 03 (três) grandes e 02 (dois) pequenos. Sobre a magnitude dos tambores, adequada é a assertiva de Pereira (1979, p. 35), quando destaca:

A objetos do culto se aplicam os nomes dos Voduns. Os tambores, por exemplo, têm nome de alguns deles: Zomadon, Doçu, Dáda-hô, Naê. Nesses instrumentos, aparecem as iniciais dos nomes dos Voduns ou outras letras que os recorde.

O local de culto principal é caracterizado pela existência de imagens de santos e altares, que sediam os toques e as cerimônias internas e, em ambiente contíguo, fica o Comé. Após os relatos da Casa das Minas, dar-se-á continuidade com a Casa religiosa de Pai Jorge Itaci de Oliveira.

1.2.3 Yle Axe lemowa Abe -Terreiro de Mina lemanjá

Prosseguindo com o itinerário das visitas às casas religiosas do Tambor de Mina e Mina Jejê Nagô, na tentativa de conhecer um pouco mais as raízes da origem da casa religiosa da Vodunsi Nochê Hunjai Emília de Tóy Lissá Agbê Manjá em Manaus/AM, na tarde do dia 21 de setembro de 2021 visitou-se a casa do Babalorixá Jorge Itaci de Oliveira falecido (*in memoriam*), no terreiro denominado Yle Axe lemowa Abe Terreiro de Mina lemanjá, também conhecido como Terreiro da Fé em Deus. Mediante a relevância desta casa na formação religiosa da Nochê e de seu terreiro, proceder-se-á com um breve histórico do Babalorixá e de sua casa.

De acordo com Cardoso Júnior (2012), Jorge Itaci de Oliveira nasceu em 28 de agosto de 1941, filho de João da Cruz de Oliveira e Paula de Jesus Saraiva de Oliveira. Sua parteira foi Vitorina dos Santos, a Mãe Dudu, da Casa de Nagô. Devido a complicações no parto, Mãe Dudu conseguiu salvar o menino e o dedicou a lemanjá e Dom Luís, Rei da França.

Ainda com a idade de oito anos, o garoto Jorge Itaci já apresentava manifestações metafísicas. Seu primeiro contato mediúnico foi com Caboclo da Bandeira. Após um período sem aquelas manifestações, já na adolescência, tais episódios voltaram a acontecer, dessa vez com mais entidades, especialmente quando participava dos ritos do Tambor-de-Mina (CARDOSO JÚNIOR, 2012).

Sua iniciação, à luz do magistério de Cardoso Júnior (2012, p. 4), deu-se:

por intermédio de Dona Elizia Santana, sua vizinha, do Terreiro do Egito, que o encaminhou à Mãe Pia, lalorixá que realizou seu preparo. Nos terreiros de Mina mais tradicionais vigora o matriarcado: os filhos homens não podendo dançar, acabam fundando suas próprias casas. Foi om que aconteceu com Jorge Itaci, Manoel de Averequete e Euclides de Oxalá.

Diante da resistência do pai de Jorge Itaci em aceitar aquelas manifestações do filho, não houve permissão para que o terreiro fosse instalado em sua residência. Por essa razão, a Casa foi instalada, inicialmente, em um sítio, sendo transferida, *a posteriori*, para outro bairro. Essa origem data do ano de 1954 (CARDOSO JÚNIOR, 2012).

Em todo aquele processo, convém ressaltar o auxílio recebido por Jorge Itaci de outras mineiras, provenientes de terreiros outros, especialmente Firmina e Gabina, responsáveis pelo assentamento da Casa e entrega dos respectivos cuidados ao então neófito Pai de Santo, que se manteve à frente do lugar por mais de quatro décadas.

Suas atividades ultrapassaram o campo meramente religioso, chegando ao trabalho de representatividade da religião professada. Ademais, Jorge desempenhou a função de educador físico em uma unidade escolar e administrou um museu voltado à preservação da cultura afro-maranhense.

Conhecedor profundo das religiões africanas recebeu várias condecorações dentro e fora do Estado do Maranhão. Recebeu da Federação Paranaense de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros o Título de Embaixador da Nação Mina e Cavaleiro da Ordem de Ogum Shoroquê, como representante para assuntos religiosos do estado do maranhão. Participou de vários encontros internacionais em Salvador nos anos de 1999/2000 e 2001 dentre outros.

O reverendo, nos dizeres de Cardoso Júnior (2012, p. 14),

tornou-se, assim, um dos maiores expoentes das tradições afro-maranhenses. Grande incentivador da difusão do tambor-de-Mina em todo o Brasil, tem filhos iniciados em vários estados e diversas casas fundadas a partir da sua.

Ainda conforme Cardoso Júnior (2012, p. 15),

Suas entidades principais São Iemanjá, Xangô, D. Luís, Rei de França, Poliboji, Caboclo da Bandeira, Caboclo Guerreiro e égua Boji Buá. As festas principais de suas Casa são feitas para essas entidades. Iemanjá, festejada em 8 de dezembro e 2 de fevereiro; Xangô e D. Luís são festejados com o Divino Espírito Santo, 25 de agosto; Poliboji, na festa de Santo Antônio, dia

13 de junho; Caboclo da Bandeira em 15 de fevereiro; Caboclo Guerreiro e os turcos, em 19 e 23 de abril, nas festas de Santo Expedito e São Jorge; Seu Légua é homenageado com a festa do Boi: do batizado, em junho, até a morte em outubro.

[...]

são realizados também outros rituais, como a Bancada e Meninas, onde voduns femininos, chamados Tabóssis⁶, distribuem comidas e frutas em tabuleiros, após o carnaval (quarta-feira- de cinzas); o Mocambo ou Pagamento, quando as entidades oferecem presentes e dinheiro aos tocadores da Casa. Há também o Tambor-de-Choro e uma série de rituais fúnebres, quando da morte de algum filho-de-santo.

Jorge Babalaô faleceu em sua residência no dia 10 junho de 2003 em São Luís do Maranhão, vítima de um ataque cardíaco (MATOS, 2003).

Figura 3 - Terreiro de Dom Jorge Itaci de Oliveira, em São Luís (MA)



Fonte: A Autora (2021)

Ao momento da visita a essa casa de culto, conforme imagem atualizada acima, a líder religiosa e sacerdotisa Mãe Tocé, encontrava-se em viagem a Belém do Pará. Fomos recepcionadas pela Sra. Jotim que, dentre outras narrativas, relatou que após a passagem de Mãe Lepon, substituta de Pai Jorge por uma década, a

⁶ O sacerdote, continuou realizando a festa das Tobóssis em seu terreiro. A última vez que as Tobóssis vieram na Casa das Minas, foi antes da morte de Dona Manoca, em 1967. Desde então, as últimas três gonjaís restantes não fizeram mais festas. Por serem um número reduzido. Normalmente na época do carnaval e são lembradas como princesas e sinhazinhas. (FERRETTI, S. 1996, p. 144-145).

liderança do terreiro passou para Mãe Tocé, que assumiu tal encargo em 06 de janeiro de 2016 como sacerdotisa da casa.

Com base em tais registros e nas narrativas ao longo da tese, verificou-se que as raízes da tradição religiosa do Terreiro de Mãe Emília de Toy Lissá Agbê Manjá – possui seus fundamentos na Casa de Pai Jorge Itaci de Oliveira com herança da Casa de Nagô e de Mãe Pia do Terreiro do Egito.

No próximo item tratar-se-á sobre a dispersão religiosa e a presença negra na Amazônia.

1.2.4 A Dispersão Religiosa chega à Amazônia

Conforme Lima (2001, p. xiii), a Amazônia brasileira começou a ser revelada em “seu mundo natural por meio de estudiosos, em sua maioria, estrangeiros, ao que cita Orville Derby, John C. Branner, Alfred Russel Wallace e Henri Coudreau”, Agassiz; entre outros. Tais teóricos, embora priorizando uma área específica do conhecimento, também exaltavam a sedução pela natureza exótica.

Várias são as interpretações feitas da Amazônia desde o período quinhentista até o século XVIII. Essa é a leitura de Torres (2008, p. 169), que acrescenta haver “dificuldade em construir um pensamento amazônico porque a Amazônia sempre foi vista de fora. As matrizes teóricas sobre a região trazem o estereótipo europeu”.

Ao tratar sobre o nativo e o adventício na Amazônia, Lima (2001), ressalta que ambos – caboclos e nordestinos – protagonizaram um processo mútuo de discriminação, assim assumindo posições equidistantes do centro civilizatório, a partir de posicionamentos antagônicos, ancorados em regiões distantes e sociedades diferentes. Essa situação é descrita nos termos seguintes:

Encorajado pelo surto explorador das primeiras conquistas, que os retirantes da seca de 1877 começaram a celebrar, atirou-se o nordestino com arrojo incrível através do imenso vale amazônico, varando-o até as suas extremas coordenadas. Guiado talvez por instintivo impulso de aventura, desprezou as regiões dos baixos rios, que continuaram a ser o habitat da população indígena, penetrou os altos sertões e violou-os até as linhas imprecisas de suas fronteiras ainda mal traçadas. E no alvoroço de ambição de posse, crendo-se descobridor daquelas plagas, disputou ao estrangeiro invasor uma imensa faixa de terras, desertas, mas encarecidas por encerrarem em seu úmido as minas de “ouro líquido”. Não usurpou, conquistou para possuir e pôs-se então a explorar os veios fartos onde jorrava um leite vegetal que se transmutava em ouro. Por isso, o nordestino nos sertões do Amazonas fez-se seringueiro, só seringueiro e nada mais (LIMA, 2001, p. 59).

Essa herança histórica dos nordestinos, datada de 1877, perdurou por anos. Ainda de acordo com Lima (2001), restou ao caboclo amazonense o Baixo Amazonas, região, ao longo de séculos, ocupada e explorada pelo elemento nativo que, no lugar, perpetuou os hábitos ancestrais, fortemente marcados por uma vida inerte.

Esses grupos distinguem-se, fundamentalmente, no aspecto físico e na mentalidade. Em relação à população amazonense, oportuno é o posicionamento de Miranda (1984, p. 7), quando afirma:

Esta funda-se, pode-se dizer, no século XVIII, com a fixação da maior parte do séquito de Xavier de Mendonça Furtado sob os auspícios deste. Caldeia-se sob um forte espírito de fusão do branco com o índio, sendo as leis do reino favoráveis a essa aliança. Diversas leis josefinas cumulam de isenções e privilégios a mescla do índio e do branco. Casar-se com índia é ser preferido sempre para todos os cargos e distinções de nobreza.

Importa registrar a existência de uma mestiçagem cabocla, mais ou menos clarificada, à custa dessa fusão, mas não constitui o grosso da população amazonense nativa. Sobre essa questão, Lima (2001, p. 62) destaca que “a grande massa da população cabocla, melhor, tapuia, disseminada à margem dos rios, lagos e paranás, é constituída por elementos sanguineamente puros”. Entre os nordestinos que se transplantaram para a Amazônia, alguns diferenciam-se de modo típico, não pelos caracteres somáticos, mas pela influência do ambiente envolvido em nossos quadros étnico-sociais.

A presença negra é bastante incomum, sendo tal informação ratificada por Lima (2001, p. 63) nos termos seguintes: “O elemento negro é raríssimo, quase excluído, pode dizer-se proibido, no caldeamento amazônico”. Durante mais de um quarto de século em que o Marquês de Pombal, por intermédio da oligarquia familiar de Mendonça Furtado, exerceu uma espécie de ditadura político-administrativa, assentaram-se as bases da população amazonense, resguardando-se o sangue indígena e preservando-o da infiltração etiópica.

Para muitos pesquisadores, a Amazônia era vista como um vazio demográfico. Neves (2006) e Prous (2007) apontam para o fato de que a região nunca foi vazio demográfico, inapropriada para o desenvolvimento de concentrações humanas. Indicam os autores a existência, no Baixo Amazonas, da ilha

Tupinambarana, que hoje é o município de Parintins, avaliado como densamente povoado.

A esse respeito, contundente é a informação de Pinto (1995), ao afirmar ser Parintins a área onde a concentração indígena influenciou costumes e saberes, contribuindo para o atual status de polo do etnoconhecimento compartilhado que:

Pode ser identificado como um conjunto de saberes e técnicas existentes nas sociedades ditas primordiais, indígenas, rústicas, rurais e tradicionais, percebido como acervo de elementos constitutivos de suas etnicidades, em oposição ou distantes daquelas reconhecidas como típicas e distintivas das sociedades eurocêntricas e racionais modernas de tipo ocidental (PINTO, 1995, p. 185).

Fazer uma releitura da construção do cenário amazônico é mergulhar na direção da indefinição, conforme lição emanada de Batista (2019, p. 11), quando ressalta:

Falar da Amazônia em qualquer dos aspectos – fisiográfico, social, intelectual – é aventurar-se como alguém a enfrentar, senão o infinito, pelo menos o indefinido. É a terra mais nova do planeta, com cheiro embriagador da sua infância geológica, e é a menos conhecida das regiões da Terra, nos paradoxos de sua natureza desnorante, ante a qual ruem os postulados das ciências naturais.

Diferente da imagem descrita por Batista, o panorama atual encaminha-se para um caminho reverso, com níveis de cristalinidade mais acentuados. O cheiro embriagador da infância geológica amazônica, citado por Batista (2019), deu lugar, hoje, à degradação ambiental, que passa pelo desmatamento desordenado, pelo comércio ilegal de madeira, minério, peixes e plantas medicinais, cedendo, outrossim, espaço para um atroz derramamento de sangue de vários personagens que se inclinam a promover a defesa da Amazônia e de seus elementos.

Nesse contexto funesto tombaram, para citar alguns: Ir. Cleusa Carolina Rody Coelho, no Amazonas, em 1985; Pe. Ezequiel Ramin, em Rondônia, em 1985; Chico Mendes, no Acre, em 1988; Ir. Dorothy Stang, no Pará, em 2005 e, mais recentemente, no dia 05 de junho do ano corrente, Bruno Pereira e Dom Philips.

Na 55^a (quinquagésima quinta) edição do Festival Folclórico de Parintins⁷, realizado nos dias, 24, 25 e 26 de junho de 2022, os bumbás Caprichoso e

⁷ Manifestação máxima da cultura amazonense, realizada no Município de Parintins e representada pela competição travada, ao longo de três noites, entre duas agremiações: os Bois Bumbás Caprichoso e Garantido.

Garantido fizeram de suas apresentações no Bumbódromo⁸ efusivos gritos de socorro para a Amazônia, que enfrenta um duro processo de destruição sistemática, diante de um Poder Público inerte e omissos.

No processo de construção do cenário amazônico, conveniente é a orientação de Carneiro (2008, p. 22). Nessa região que nunca foi um vazio demográfico, a dispersão religiosa chega à Amazônia.

Uma terceira e última área (C) seria a Amazônia – Belém e Manaus e um ou outro burgo mais populoso e antigo. Aqui se produziu um fenômeno semelhante ao indicado no centro-sul; sem um prestigioso grupo jeje-nagô para apoiá-lo, e tendo encontrado viva e atuante uma tradição local, o modelo de culto teve de adaptar-se às condições do ambiente.

Esses cultos, ainda na esteira do pensamento de Carneiro (2008, p. 23), seriam a resultante do sincretismo afro-ibero-indígena e estariam enquadrados no que ele denominou de "área do catimbó", para o qual existem 02 (dois) tipos de cultos na área C: o batuque e o babaçuê, "que correspondem às variedades transmitidas à Amazônia, respectivamente, por elementos egressos da casa de Nagô e da casa das Minas em São Luiz".

Por seu turno, Pereira (1979, p. 49), faz menção à presença de negros da nação mina na Amazônia, "que foram para as selvas e campos dessa região, procedentes da África, diretamente, ou do Maranhão e de outros pontos do Brasil, negros de diferentes nações".

Em relação aos negros da Ilha do Marajó, didática é a manifestação de Pereira (1979, p. 49), quando atesta que eles:

trabalharam ali às ordens dos mercedários e de outras comunidades religiosas [...]. Negros fugidos dessa ilha, como de outros centros de lavoura de açúcar e de pastoreio, chegaram a formar, noutros pontos do Pará e do Amazonas, importantes quilombos ou mocambos que, ainda no século passado, eram apontados por viajantes como o casal Coudreau, no Trombetas e no Tapajós, e ainda atualmente têm descendentes no Rio Andirá, senão vestígios materiais de sua passagem no alto Rio Urubu.

No tocante à região amazônica, na distribuição geográfica das religiões de tronco africano, excluindo-se a região do Maranhão, com o domínio do doameano, todo o norte do Brasil, da Amazônia às fronteiras de Pernambuco, era domínio dos

⁸ Espaço construído sob forma de arena, onde se apresentam, em Parintins, os Bois Bumbás Caprichoso e Garantido, por ocasião do Festival Folclórico que leva o nome da cidade que o sedia.

indígenas. É o que se confirma mediante ensinamento de Bastide (1971, p. 243), que ressalta: “foi o indígena quem marcou com profunda influência a religião popular, a pajelança no Pará e na Amazônia, o encantamento no Piauí, e o catimbó ou cachimbó nas demais regiões”.

1.3 TAMBOR DE MINA E A DISPERSÃO NA AMAZÔNIA: PARÁ E AMAZONAS

Pelo histórico do Tambor de Mina, ainda que esta tenha se fixado em São Luís do Maranhão, em meados do século XIX houve migração e consequente expansão para os Estados do Pará e Amazonas, caracterizados pela economia gomífera. O dito movimento expansionista sofreu modificações, adaptações e influências de acordo com a realidade de cada região.

Corroborando a longeva existência do Tambor de Mina na região do Estado do Pará, oportuna é a manifestação de Luca e Costa (2020, p. 184), quando afirmam que “a religião de origem africana mais antiga radicada em território paraense é inegavelmente o Tambor de Mina”.

Ramos (1979) vê na chegada das influências do grupo mina-jeje no vale amazônico um reflexo da importância e da dimensão do grupo em São Luís. Ao destacar a fidelidade com que os integrantes da Casa das Minas conduzem suas ações, o autor menciona que, por ocasião da saída de algum membro do Maranhão, ele não abandona suas práticas, nem entibia sua fé.

As ligações desses fiéis com a Casa Grande, nos dizeres do próprio Ramos (1979), permanecem inalteradas mesmo em situações de distanciamento longo. Outrossim, os fiéis que aportam em outros lugares, para estes levam sua práxis, fundando núcleos mina-jejes, no intuito de congregarem os conterrâneos e os crentes nas leis dos Voduns.

Aos poucos, porém, esses núcleos vão perdendo as características religiosas e os aspectos sociais oriundos da Casa de origem. Nesse processo de expansão ora caracterizado, importa registrar que alguns desses núcleos foram fundados na Amazônia, especialmente no Pará.

Com relação às mudanças e adaptações processadas no rito do culto, Ramos (1979) descreve seu estranhamento ao perceber, na Casa de Mãe Lu, em Belém, a presença de um bailarino negro entre as filhas de santo, responsável por conduzi-las ao longo das danças, além de tirar pontos. Ao autor, a cena presenciada tinha ares

de inovação ou sobrevivência de outro culto africano, ao que registra o choque em si produzido pelo incremento observado.

O Pará foi o primeiro estado no qual se buscou verificar a dispersão religiosa iniciada no Maranhão. Entretanto, essa perquirição não contemplou os municípios paraenses, inobstante terem sido destino do processo de disseminação religiosa. Convém registrar, na esteira da orientação de Galvão (1955), que a maioria das crenças não católicas do caboclo amazônico deriva do ancestral ameríndio. No processo de amalgamação, foram modificadas e influenciadas com outras de origem ibérica e mesmo africanas.

Acredita-se ser uma tarefa não muito fácil perpassar o caminho histórico migratório do Tambor de Mina até alcançar o Amazonas, mesmo com as delimitações. Reflexo desse caminhar árduo pode ser confirmado em Luca (2003) e Vergolino e Silva (1976). Noutra giro, reconstruir as religiões afro-paraenses nas suas mais remotas origens constitui árdua missão. Eis a razão que levou o presente trabalho a nutrir-se, inicialmente, de autores como Salles (1971); Figueiredo (1990), dentre outros.

Relativo ao processo de reconstrução das religiões africanas no contexto paraense, beber na fonte de Salles (1971) é fundamental para entender a inexistência de estatística capaz de traduzir a realidade do tráfico de peças (negros) da África para o Pará, no período compreendido entre a segunda metade do século XVII ao início do século XIX. Esse comércio, conforme anotação de Salles (1971, p. 27), era realizado sob diversos regimes, tais como:

- i) Assento, ou alistamento compulsório de negros cativos da África; ii. Estanque ou estanco, monopólio atribuído às companhias de comércio; iii. Iniciativa particular – realizado irregularmente durante todo o período de tráfico; Contrabando; iv. Comercio interno, também de iniciativa particular (da Bahia para o Maranhão e desta para o Pará).

Relativo ao processo de substituição do índio pelo negro, no contexto amazônico, interessante é a manifestação do próprio Salles (1971, p. 26), proferida nos termos que seguem:

Não foi fácil realizar a substituição do índio pelo negro na Amazônia, o escravismo assumiu proporções gigantescas e ai 'muita gente grande' tinha interesses comprometidos também na escravidão do gentio. Mas há de se distinguir claramente a dupla face do escravismo em que se assentou a base da economia colonial: a indígena e a africana.

O território era imenso e despovoado. As centenas de milhares de indígenas nucleados ou dispersos em suas aldeias não constituíam uma população que efetivamente ocupasse o território. Numerosas tribos *indígenas* já haviam sido extintas e outras se achavam em um rápido processo de extinção, a imigração portuguesa, para esta parte do Brasil, também era inexpressiva (SALLES, 1971).

O Grão-Pará era, contudo, indesejável para o negro e essa importação tinha às vezes o caráter de deportação, como bem lembrado por Freyre (1979, p. 28): “Mando-te para o Pará (ameaçavam os senhores pernambucanos) quando o negro dava para ruim ou malandro”.

Braga (1988) reforça que, criadas para desenvolver a região, as companhias de comércio estabelecidas no norte do Brasil possuíam a obrigação contratual de introduzir escravos negros na Amazônia, a partir de São Luís do Maranhão e Belém do Pará, na ordem de dez mil peças ao preço de cem mil-réis cada, num prazo de vinte anos, contados a partir de 1682.

No que diz respeito à influência africana no Pará, Luca (2003, p. 25) assevera que “o Pará colonial contou com significativa presença africana, mas não se conhece o legado religioso aqui implantado por essas levas. A bibliografia afro-brasileira local constata a inexistência de um terreiro raiz”, este entendido como fundado sob as mesmas características da Casa das Minas ou da Casa de Nagô.

A causa que justifica tal ausência, de acordo com Vergolino e Silva (2000), guarda relação com a redução da presença negra nos centros urbanos, em função dos movimentos de negros na direção das lavouras, roçados e fortificações militares do Vale Amazônico, espaços distanciados do âmbito urbano.

A religião Mina ocupa, majoritariamente, o eixo principal das pesquisas e estudos publicados sobre a influência africana no Estado do Pará. Dois autores merecem destaque: Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino Silva, com vasta produção sobre a temática.

A contar da década de 1980, desencadeou-se o início das reflexões sobre um processo emergente, a reclamar análise mais pormenorizada por parte dos estudiosos. Trata-se da inserção do Candomblé em terras paraenses, tendo como ponto de partida o processo ocorrido nas casas de Mina. E Furuya (1982) registra dois processos: a umbandização e a nagoização e já estabelece a mudança na nomenclatura, provavelmente, em função da inserção de novos tipos de culto em terras paraenses, como o candomblé.

Luca (2003) fez notar que se a documentação escrita pouco elucida sobre esse impasse, a oralidade abre outras portas, conduzindo a outros questionamentos. Trata-se de dois discursos sobre a mesma realidade que é dividida em duas versões: aquela contada pelos “intelectuais do santo” e a contada pelos “leigos do santo”.

Salienta-se que, discurso que o “povo de santo” possui sobre sua história não é homogêneo e sua memória possui uma profundidade temporal mais curta. Durante o tempo de desconhecimento acerca das informações precisas sobre o legado colonial, outras soluções foram adquiridas.

Debruçando-se sobre os períodos históricos desse processo, Luca (2003, p. 26), destaca que:

O povo de santo paraense possui um discurso construído sobre sua história. Trata-se de uma história dividida em quatro fases quais sejam: 1. O período da ‘pajelança’, 2. O período da chegada dos rituais afro-brasileiros. 3. O período da perseguição policial. 4. O período da Calmaria.

Consoante Luca (2003), ao referimento mais antigo que se faz sobre a implantação dos cultos é referente aos supostos fundadores da Mina no estado do Pará. De acordo com a memória dos líderes religiosos ainda vivos, o primeiro culto afro-brasileiro instalado em Belém foi a Mina Nagô, introduzido por maranhenses radicados na Amazônia, em meio à economia gomífera, que fundaram ‘terreiros’ hoje extintos.

Vergolino e Silva (2003) ressalta que outros terreiros pioneiros de fundação mais tardia no Maranhão, mas com relevância na formação da Mina no Pará, foram os Terreiro da Turquia, fundado por mãe Anastácia, e o Terreiro do Egito, criado por Massinocô-Alapong. Outro grande centro exportador de tradição é a cidade de Codó, no Maranhão, forte no culto dos encantados.

Do Maranhão, o trânsito migratório dos religiosos afro-brasileiros deslocou-se para Belém, em momentos e composições diferenciados, conforme indicado por Campelo e Luca (2007). A primeira ocasião ocorreu com religiosos maranhenses migrantes da economia gomífera e o segundo momento foi caracterizado por paraenses que foram para o Maranhão buscar iniciação durante as décadas de 70 e 80 do século XX. Contudo, a história paraense não é tão clara quanto à maranhense.

Essa realidade deixa a certeza de que no Pará não existe um terreiro de raiz fundado por africanas. Diferente de São Luís, onde é possível conhecer as características das fundadora com suas marcas tribais.

Em Belém, essa ausência é retratada pelos religiosos que, até pouco tempo atrás, nem ao menos insinuavam as linhagens. São Luís era considerada a Meca isto é, o ponto de convergência da Mina Paraense. Para Campelo e Luca (2007), se houve um total esquecimento da genealogia, hoje o discurso também foi sofrendo alterações.

Segundo Vergolino e Silva (2003), consta que em Belém, destacam-se três terreiros principais, a saber: Terreiro de Nagô Santa Barbara, atualmente extinto, fundado em 1891 pela Sra. Rosa Viveiros (Mãe Doca); Dois Irmãos, fundado em 1890 por Mãe Josina; e o Terreiro de Mina Nagô Nossa Senhora Santana, também extinto, fundado por Mãe Inês.

Mãe Doca, que recebia Toya Jotin, Vó Missã e Caboclo Inambé e atuava no Bairro da Pedreira, era reconhecida pela comunidade afro-religiosa local como mito de origem das religiões afro-brasileiras na Amazônia. Foi iniciada pelo Nigeriano de Nupê, Manoel Teu Santo, e irmã de santo de mãe Anastácia, fundadora do Terreiro da Turquia em São Luís do Maranhão.

Mãe Josina, oriunda de Codó e que recebia o vodum Verequete, respondia pelo Terreiro Mina Dois Irmãos, antigo Terreiro de Santa Bárbara, situado no Bairro do Guamá. O espaço é o único terreiro centenário na capital paraense tombado pelo Patrimônio Histórico Cultural (LUCA, 2010).

Nascida em Rosário, no Maranhão, Mãe Inês fundou, no Bairro da Cremação, o Terreiro de Nossa Senhora Santana, conhecido como Terreiro da Cocada. De acordo com Luca e Costa (2020), Mãe Inês, que recebia Lokô Maia e Vó Missã, iniciou sua carreira religiosa pelas mãos de Manuel Teu Santo, tendo-a concluído “pagando obrigação” com uma sacerdotisa maranhense conhecida como Joana da Castanheira.

Em relação à ascendência, Vergolino e Silva (2003) afirma que, mesmo com poucos dados coletados pela narrativa oral, foi possível, depois de um processo de pesquisa documental e bibliográfica minuciosa, construir duas genealogias. A primeira liga Manuel Teu Santo a Benedito Saraiva, Pai Bené, e a segunda estabelece um elo entre a africana Massinokô-Alapong, do Terreiro do Egito, a

Orlando Machado da Silva, Pai Bassu, ao que acrescente a figura de Mãe Anastácia.

Concorde Ferretti (1992), no final do século passado, Anastácia Lúcia dos Santos, no Terreiro de Manuel Teu Santo, localizado em São Luís, entrou em transe com o rei da Turquia, assim gerando 02 (duas) interpretações: para uns, era o conhecido almirante Balão; para os demais, seu filho Ferrabrás de Alexandria. Naquela época, no mesmo terreiro, segundo Santos (1989), eram observadas manifestações de várias princesas turcas.

Em função da frequência de manifestações do rei da Turquia, foi para ele que Mãe Anastácia abriu seu terreiro, no dia 23 de junho de 1889. Após um ano de seu falecimento, em 27 de março de 1972, Talabyan Lissanon, Euclides Menezes Ferreira, Pai Euclides, assumiu Turquia até a sua morte (SANTOS; SANTOS NETO, 1989).

Acerca desses fatos, válida é a informação de Luca e Costa (2020, p. 190), ao asseverarem:

A sacerdotisa faleceu com mais de cem anos e a deixou o terreiro da Turquia sob comando de pai Euclides, fundador do terreiro de Fanth Ashanti que incorporava com três encantados turcos, dentre eles seu Jaguarema. O legado de mãe Anastácia pode ser percebido pela difusão do culto às entidades turcas em quase todos os terreiros de mina e de umbanda no eixo Maranhão-Pará.

Campelo e Luca (2007) defendem que a dupla descoberta (genealogias) revirou o campo afro-brasileiro paraense por instituir um sistema de contagem sucessória que não era peculiar aos mineiros descendentes da primeira migração, bem como por fazer silenciar um dos fortes argumentos lançados aos mineiros no eterno jogo por poder religioso, que era a falta de ancestralidade africana. Sob esse contexto,

é possível observar, que o tambor de mina praticado no Estado do Pará não possui as suas origens vinculadas aos primeiros terreiros Maranhenses, os tradicionais Querebetã de Zomadonu (Casa das Minas) ou a Casa de Nagô. Sua tradição remete ao Terreiro da Turquia através da figura de Mãe Anastácia, fundadora do referido templo sagrado que constantemente visitava a capital paraense com a finalidade de rever parentes religiosos, auxiliar em processos iniciáticos e fundação de templos (LUCA; COSTA, 2020, p. 186).

Na década de 30, trazida por um cruzamento de linha, realizado por mãe Maria Aguiar, a Umbanda entrou no Pará. E nas décadas de 50 e 70, a sociedade paraense foi apresentada a uma nova forma de adorar os deuses africanos - estabeleceu-se o primeiro contato do Candomblé com o Pará. (CAMPELO; LUCA, 2007, p. 13).

Vários novos sacerdotes reestabeleceram o vínculo com a antiga Meca, por meio de dois terreiros religiosos mais conhecidos, de uma geração de recentes mineiros maranhenses. Esses espaços eram o Terreiro Tenda de São Jorge Jardim de Oeira, nação Fanti-Ashanti, do Pai Euclides Menezes Ferreira, e o Ilê Axé de Iemanjá, do Pai Jorge Itacy de Oliveira. Esses dois sacerdotes guardavam relações com Mãe Anastácia e, após falecimento desta, encaminharam providências no sentido de resgatar o elo com o antigo centro, vez que, em Belém, já existiam outros terreiros.

Os dois sacerdotes anteriormente citados descendem de Massinokô-Alapong e foram iniciados por Mãe Maria Pia, fazendo parte, na descendência, dos Terreiros do Egito. Sobre eles, importa registrar anotação de Campelo e Luca (2007, p. 14), quando asseveram:

Pai Euclides iniciou entre outras pessoas, Joãozinho de Mariana (falecido) e Alfredo este último filho de criação do religioso maranhense e herdeiro de sua vocação de pesquisador nativo. Pai Jorge Itacy, por sua vez, incorporou em sua linhagem, pai Aluísio Brasil, pai Serginho de Oxossi, mãe Solange, mãe Rosângela, mãe Ercília, mãe Tânia e pai Francelino de Xapanã – este último, já falecido, se estabeleceu em São Paulo onde morou com Crioulo, um religioso, muito famoso no Pará que teria “borizado” pai Bené, antes do mesmo ser iniciado por Manuel Colaço.

Com a iniciação esses religiosos afirmam as autoras em questão, mantiveram o contato com a casa de origem, estabelecendo um vínculo completamente diferente do da primeira geração. A maior parte dessas pessoas viaja constantemente para o Maranhão em momentos litúrgicos importantes como cerimônias fúnebres, [...] ou grandes festas públicas. A família-de-santo maranhense vinha com frequência ao Pará para auxiliar em “feituas”, acompanhar “obrigações [...].

Antes de se alcançar o Amazonas, é relevante estabelecer a compreensão do conjunto de entidades que compõem o panteão da Mina no Pará, descrito por Vergolino e Silva (2003, p. 22), nos seguintes termos:

Tanto se cultua os orixás nagôs (...) quanto aos voduns jêjes que podem corresponder aos orixás nagôs (...). De todos os orixás, Iansã é sem dúvida o mais popular (...). Em Belém é amplamente conhecida como Babassueira, Maria Bárbara Soeira ou simplesmente Maria Bárbara.

Fortalecendo a citação de Vergolino e Silva (2003), Luca e Campelo (2007) explicam que tanto os orixás, quanto os voduns representam as forças da natureza. Conceituam-nas como entidades máximas no que tange à hierarquia do panteão, seguidas pelos nobres gentis nagôs ou senhores de toalha, detentores do poder e constituídos pela nobreza europeia, oriundos de países cristãos, vinculados com a expansão marítima e com a colonização do Brasil.

Hierarquicamente, são personagens importantes, referidos, muitas vezes, segundo Luca e Campelo (2007), como os brancos, Rei Sebastião, D. José, D. Manuel, D. Luís, D. João, Marquês de Pombal e outros. São, sob outro olhar, pessoas reais que cruzaram os limites da vida e passaram a ser adorados. Desse panteão, também fazem parte os surrupiras, descritos por Vergolino e Silva (2003), como encantados locais, cuja mora assenta-se na localidade de Arapixi, município de Chaves, na Ilha de Marajó.

Incrementando os integrantes desse seletivo grupo, Vergolino e Silva (2003, p. 22), oferta a seguinte reflexão:

Não menos importante, e que merecem ser citados são os “cabocos” que “são encantados, não são espíritos de índios mortos” nem tampouco são todos índios. Na verdade os “cabocos” representam o filão mestiço do panteão mineiro. em se tratando da mina no Pará “tanto se cultua os orixás nagôs [...] quanto aos voduns jejes que podem corresponder aos orixás nagôs.

Cabe registrar que o presente estudo não contempla outras tantas cidades do Estado do Pará, nas quais se registra a existência de quilombos remanescentes, aqui entendidos como elemento representativo da resistência africana no âmbito da história dos africanos no Brasil ou, na definição de Moura (1987, p. 14), “unidade básica de resistência do escravo”.

Em relação aos registros obtidos na pesquisa de campo levada a efeito nos terreiros, importa mencionar que as informações atinentes à quantidade de filhos de santo feitos no terreiro por Mãe Emília sempre foram prestadas com total indefinição, ao que se destaca a inexistência de registro formal desse quantitativo, o qual, de acordo com os filhos da matriarca, eram conhecidos com precisão somente pela

Mãe. Esse cenário comprova, com propriedade, a preservação da ideia de que a oralidade é o grande recurso da manutenção das tradições.

No Pará, diferente de todos os outros grandes centros de influência africana, não se registrou um terreiro raiz, com capacidade para exportar legitimidade. A realidade observada no Estado dava conta da organização de agrupamentos que gravitavam no entorno de entes de natureza civil, como apontado por Luca (2003, p. 27):

Os grupos se formavam em torno de instituições de caráter civil como: Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (FEUCABEP), Associação dos Amigos de Iemanjá (AAI), União de Tendas (UT), o Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro-Brasileira (Intecab) e a Associação dos Amigos do Ilê Omim Asé Ofa Kare (ALFAIA). Essas instituições agrupam em torno de si religiosos que, em sua maioria, possuem o mesmo *habitus* e disputam pela supremacia do campo religioso afro-paraense.

O cenário em questão, na inteligência de Luca (2003), é construído a partir de alianças e conflitos entre diferentes agentes, com fundamento em díspares linguagens, por meio das quais se percebe ser a posse do capital simbólico o objeto de disputa. As casas-de-santo do Pará organizam-se em associações, com particularidades bem estabelecidas e assumem posições na disputa pelo poder, gerando, com isso, uma espécie de comércio, cujo item principal é a legitimidade.

1.3.1 O Negro na Amazônia e no Amazonas

Um dos delineamentos culturais mais relevantes que envolve a Amazônia em sua multiplicidade é a contribuição negra. Debruçando-se sobre a questão, Braga (1988, p. 51) esclarece que a pesquisa sobre o tema é realizada com,

parcos estudos, ora porque os especialistas mais experimentados mantêm suas vistas voltadas para os chamados centros culturais do país, ora pela - escassez de documentação que leva à divulgação repentina de que a participação negra na sociedade amazonense foi inexpressiva.

O contexto convida a revisitar a expressão “pequena população negra na Amazônia”, a qual remete à dúvida sobre se na região houve escravidão, expressão que é desmistificada por trabalhos desenvolvidos por historiadores no século XVIII,

contrariando a falsa e muito difundida ideia de que os negros tiveram pouca importância na história colonial amazônica.

É necessário esse olhar histórico para preservar os aspectos antropológicos e sociológicos dos fatos, inseridos na interdisciplinaridade. Fiel a esse pensamento, Weber (2001) procurou estabelecer as condições básicas para a garantia da objetividade das ciências histórico-sociais, entre pesquisa objetiva e juízo de valor, a condição de objetividade do conhecimento através da análise causal, para a uma determinação objetiva, conforme excerto abaixo:

As ciências sociais, a medida em que são condicionadas pelo ponto de vista do sujeito pesquisador, têm como ponto de partida a subjetividade, porém a estrutura lógica da explicação é a garantia da validade objetiva de suas assertivas (WEBER, 2001, p. xxiii).

Trata-se de uma postura do pesquisador no início da pesquisa, porém em seu percurso, essa subjetividade ou parcialidade no envolvimento com o campo, aos poucos, vai deixando espaço para a objetividade, reflexão e amadurecimento científico.

Os primeiros africanos a pisarem em terras amazônicas, com base em indicação de Reis (1965), remontam ao final do século XVI e início do XVII, trazidos por ingleses para empreendimento agrário de grandes proporções. Noutro giro, Pereira (1979) atribui aos holandeses a iniciativa da introdução dos africanos na região amazônica em 1682. Quanto às políticas de incentivo ao tráfico no extremo norte, cabe registrar apontamento do Governador do Pará, Luís Geolás de Moura Carvalho, indicando que a escravatura no Estado equivalia a 30.000 (trinta mil) indivíduos, sendo 592 (quinhentos e noventa e dois) o universo existente na Capitania do Rio Negro, 592 (quinhentos e noventa e dois) escravos.

Em relação à transferência de cativos da África para o Pará, Sampaio (2011, p. 83) assevera que “seguramente, apenas a partir da segunda metade do século XVIII, é que as reiteradas investidas da Coroa nesse campo começam a apresentar resultados mais significativos”.

A inclusão das mulheres pelas Companhias modificou as estruturas político-administrativas reinantes, incluindo a mulher escravizada nas regras de miscigenação oficial em padrões facultados aos indígenas. O controle exercido sobre a navegação, no comércio e na aquisição de gêneros coloniais provocaram a

redução no preço do escravo nos portos internos do Norte. Inserida nesse contexto, importante é manifestação de Braga (1988, p. 52), conforme segue:

[...], porém, em fins do século XVIII tínhamos na Amazônia cerca de trinta mil negros. O Amazonas possui parâmetros que vão desde a carta de Francisco Ricardo Zany ao imperador Dom Pedro I, em que refere a presença de quatrocentos negros integrando a população da comarca do Rio Negro, na qual o comercio escravo carecia de quem os pudesse comprar, tal a situação de decadência local.

É pertinente retomar a expressão a inclusão da mulher escravizada do parágrafo anterior, por remeter aos escritos de Munanga (1999), que qualifica o Brasil escravocrata como uma herança portuguesa, com valorização da estrutura patriarcal de família. O autor salienta, ainda, o desequilíbrio demográfico entre os sexos durante a escravidão, de 01 (uma) mulher para 05 (cinco) homens, articulado com a relação assimétrica entre escravos e senhores, que levou os últimos a um monopólio sexual das poucas mulheres existentes.

Ao referir sobre a figura feminina no contexto da escravidão, Munanga (1999, p. 91) leciona que:

Nesse contexto, as escravas negras, vítimas fáceis, vulneráveis a qualquer agressão sexual de senhor branco, foram em sua maioria transformadas em prostitutas como meios de renda e impedidas de estabelecer qualquer estrutura familiar estável. [...] era absurdo apresentar o mulato que, na sua origem, é o fruto desse covarde cruzamento de sangue, como prova de abertura e saúde das relações raciais no Brasil. Ele evoca o ditado popular "branca pra casar, negra pra trabalhar, mulata pra fornicar" para apoiar a ideia geral de que a mulher negra foi prostituída.

Reis (1965) explicita que em apenas 22 (vinte e dois) anos de Companhia, foram colocados no mercado de Belém cerca de 12.587 (doze mil, quinhentos e oitenta e sete) africanos. Encerrada a fase de atividades da Companhia, a imigração dos africanos continuou. Entre o fim da atuação da Companhia (1778 e 1792), o número ascendeu a mais 7.606 (sete mil, seiscentos e seis) escravos.

Destes, apenas uma pequena parcela de escravizados foi transferida para o Amazonas. Na distribuição dessa mão-de-obra escravizada na Amazônia Colonial, em especial, na região que depois veio a ser a província do Amazonas, há indícios às cidades de Barcelos, Borba, Ega (Tefé), Serpa (Itacoatiara) e Vila Bela (Parintins).

Porém, Ituassú (1981, p. 11), afirma que “a escravidão negra existiu no Amazonas, quase sem ser percebida pela coletividade e hoje parece um deserto falar no assunto”. A ausência de registros, pesquisas, não é sinônimo da não existência de negros no Amazonas, contribui para a invisibilidade, silenciamento. Quilombos, religiões de matrizes africanas, terreiros, são evidências da existência e resistência negra no Amazonas e na capital Manaus. “Solvente étnico” é uma expressão utilizada hoje na tentativa de “embranquecer” o negro, o preto. Os efeitos deste líquido não atingirão os negros nos tempos atuais.

Como descrito por Braga (1988) em 1870, os registros organizados em todo território nacional mostram o Amazonas como detentor de menor índice de escravos negros, bastante abaixo de Mato Grosso. Dois anos depois, constavam 1.545 (um mil, quinhentos e quarenta e cinco) escravos com assentamentos nos livros oficiais, representando cerca de 3,3% (três vírgula três por cento) da população geral da província.

O crescimento da população escravizada, apesar das alforrias e de outros tipos de baixa, determinou a existência de 1.501 (um mil, quinhentas e uma) peças em 1884, ano da abolição provincial.

Na compreensão de Sampaio (2011), avaliar o impacto social e a presença negra na sociedade amazonense apenas em função do número de cativos negros, não seria correto. Argumenta que o alvo da consideração mais relevante é a própria montagem, efeito de uma sociedade escravista cuja lógica de reprodução não se limita ao número de almas disponíveis nos plantéis, mas antes se traduz na repetição de relação de subordinação e poder que dão vida ao próprio sistema.

Em abordagem referente às relações com os negros subjugados, cabe observar que, desde os viajantes estrangeiros, essa presença não passou despercebida nas narrativas de William Bates, Louiz e Elizabeth Agassiz, conforme Braga (1988, p. 52), que acrescenta:

As relações não foram e nem poderiam ter sido amistosas, a esse ponto, a estrutura social não o permitia. Não foram, entretanto, tão duras e vis quanto em diversas outras províncias. O escravo era um bem economicamente ativo, quase todo voltado para os serviços domésticos nos serviços domésticos ou de construção, a cada dia mais oneroso para seu proprietário pela dificuldade de comercialização [...] e pela falta de renovação de braços, o que se vê pelo número de escravos com mais de cinquenta anos.

Porém, nada disso significou a ausência de pelourinhos, castigos corporais, capitães do mato, compra e venda, aluguel, acidentes em obras públicas, recompensas generosas e até mesmo fugas. As estruturas estavam montadas. O negro no Amazonas, como em todo o resto do país, recebia tratamento considerado apropriado, conquanto injusto e ilegítimo aos olhos progressistas de raros cidadãos da época.

O pelourinho de Manaus foi instalado na praça D. Pedro II, área do antigo Largo da Trincheira; em Barcelos, a antiga capital, teve função até fins de 1700, não só para escravos negros, como presos e criminosos em geral, submetidos a agressões em praça pública, com guilhetes nos pulsos e correntes no pescoço. (BRAGA, 1988, p. 53).

Conceitualmente, pelourinho era o nome dado ao local utilizado considerado na época para punição de escravos condenados a penas leves. A história registra que tais peças eram amarradas em uma coluna de madeira, expostos e submetidos a açoites. Em Manaus, de acordo com matéria publicada no Jornal A Crítica, de 20 de setembro de 2016, “o lugar é evidência arquitetônica e arqueológica para pesquisadores e tornou-se patrimônio histórico do município, por meio da Lei Nº 656, de 26 de maio de 1956, juntamente com o Paço da Liberdade”.

Diferente de outros estados do Brasil, os escravos não foram para a lavoura, pois, consoante Braga (1988), no Amazonas elas não eram força econômica, ou pela legislação provincial, que proibia o uso de escravos negros nas colônias agrícolas a serem criadas. Escravos e ‘africanos livres’ tinham ocupação acertada como carpinteiros, pedreiros, serventes, braçais e domésticos.

Reafirma-se a relação material com o escravo, desde 1852, com a fixação de taxas sobre a compra e a venda de negros no Amazonas, como das primeiras determinações jurídicas na recém-instalada província. Tratou-se da compra e venda pura e simples, da troca por bem de raiz, da aquisição de liberdade e da relação comercial com outras praças (BRAGA, 1988).

Em 23 de maio de 1884, cumprindo a proposta da imprensa amazonense, Teodoreto Souto, então Presidente da Província, conferiu as últimas 186 (cento e oitenta e seis) cartas de alforria que comprometiam a capital como núcleo escravocrata. No dia 24, a população estava reunida na Praça 28 de Setembro, no Pavilhão da Liberdade, especialmente construído para o ato da proclamação da abolição da escravatura negra em Manaus.

O mencionado Presidente da Província proferiu as palavras oficiais: “Não há mais escravos na capital da maior província do Brasil. Manaus é uma cidade sagrada” e que promoveria no dia 5 de setembro 1884 a abolição da escravatura negra em todo o Amazonas.

Não significa que a escravatura cessou no Amazonas. Ainda que tenha sido o segundo estado a realizar a abolição, os rastros de servilismo perduram aos dias atuais como em todo Brasil. Escravidão do analfabetismo, do desemprego, da perseguição policial, mortes violentas, falta de oportunidades e discriminação racial e políticas públicas de modo geral.

Manaus era o maior sítio escravagista da província. A condição de capital favorecia o aglomerado. O governo deu prioridade à abolição dos escravos que nela haviam sido registrados ou residiam. Tudo se fazia com recursos constantes do Fundo da Abolição Amazonense, proposto em sessão legislativa de 27 de março de 1884 pelo deputado João Meireles [...]. (BRAGA, 1988, p. 57).

O movimento de libertação foi orquestrado em todo Estado, imbuído da intenção de promover a libertação em todos os rios, vilas, lugarejos e municípios. O mês de junho do ano de 1884 marcou a libertação ocorrida no Amazonas, Coari libertou em 10 de junho; Itacoatiara em 11; Manicoré em 18; São Paulo de Olivença em 21; Tefé em 9 de julho; Codajás em 10, e assim sucessivamente, até o mais distante vilarejo dos altos rios.

Mesmo assim, após a data oficial da abolição, tal providência não impediu que ainda ficassem escravos sem liberdade em Manicoré, num total de 277 (duzentas e setenta e sete) peças. A esse respeito, Braga (1988, p. 57) leciona que:

No interior, quando o processo de libertação necessitava ser efetivado com urgência, para consumir-se inteiramente antes do afastamento de Teodoro Souto da presidência da província, a maçonaria teve participação decisiva, quer nas comissões de inspeção que foram organizadas, quer no agrupamento de lideranças interioranas para este fim e na composição do fundo financeiro necessário.

Emergem reflexões sobre a presença negra diversificada na Amazônia e no Amazonas, Sampaio (2011, p. 8. 16) declara que:

Apesar de a região estar inserida em um império escravista, o tratamento dado aos negros continuou a ser acessório, limitando-se a registrar essa presença reduzida e importância limitada, especialmente no Rio Negro. Um

silêncio persistente que insiste em apagar memórias, histórias e trajetórias de populações muito diversificadas que fizeram parte desta região, seu espaço de luta e de sobrevivência. 'Esta é uma dívida que ainda reclamam sua paga'. Sua obra, afirma a autora, nasceu com a ambição de quebrar este inevitável silêncio. [...] este inimigo, o esquecimento, precisa parar de vencer. [...] e contribuir para o fim do silêncio sobre a presença negra no Amazonas.

A abordagem de Sampaio, corrobora para destacar a importância da presença negra na Amazônia e no Amazonas, muito embora esse cenário historiográfico apresente outro desenho. Refletindo sobre essa realidade, Funes (2012, p. 1) assim se manifesta:

A presente obra se insere neste novo contexto e soma-se àquelas que abordaram com pertinência a presença negra na Amazônia brasileira, em especial no Pará, onde Vicente Salles, a partir de documentação inédita, escreveu uma obra ímpar, *O negro no Pará*, publicada em 1971. [...]. É, sem dúvida, um marco na historiografia regional sobre essa temática; leitura obrigatória para se começar a entender a presença da escravidão e da cultura negra na Amazônia.

Em entrevista com o Professor e antropólogo aposentado Raymundo Heraldo Maués, da Universidade Federal do Pará, considerado um dos mais importantes estudiosos das religiões na Amazônia, concedida aos professores Diego Omar da Silveira da Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e Marcos Vinicius de Freitas Reis, da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) publicada na PLURA, Revista de Estudos de Religião - Dossiê "As religiões na Amazônia" no ano de 2015 – Dossiê, intitulada "Estudos da Religião na Amazônia, um balanço", foram postas questões das quais selecionamos algumas para esta argumentação.

Acerca da presença das religiões de matriz africana no norte brasileiro, a avaliação de Maués (2015, p. 20) sobre a produção mais recente é proferida nos termos que seguem:

A produção não é tão recente [...]. Os primeiros antropólogos, o casal Leacock, Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino, deixaram suas marcas, como pioneiros. Hoje, a produção cresceu mais ainda com os trabalhos de Marilu Márcia Campelo, de Taíssa Tavernard de Luca, de Daniela Cordovil, de Yoshiaki Furuya e de muitos outros, inclusive com dissertações de mestrado e teses de doutorado, tanto na UFPA como na UEPA.

Vale ressaltar, como já discorrido, que o Pará sempre protagonizou as pesquisas sobre a presença negra e as religiões de matrizes africanas na Amazônia. A resposta de Maués, não foi surpresa seja para esta pesquisadora como para

outros estudiosos, destacando os notáveis pesquisadores nas áreas e de qualquer maneira nomeando os herdeiros para a continuidade dos estudos no Pará. E o estudioso fundamenta os motivos pelo qual o Pará se tornou protagonista ao responder a mais uma questão.

Ao ser confrontando sobre a temática de sua obra nos anos 70 e eventual ligação com Charles Wagley e Eduardo Galvão, Maués (2015, p. 12) destacou seguinte:

A antropologia que se desenvolveu no Pará (mais especificamente em Belém) é devedora desses dois importantes antropólogos. Charles Wagley não só pesquisou na Amazônia, mas também *formou antropólogos que trabalharam nela*. [...] Galvão, discípulo de Wagley, foi por um breve período professor da Universidade Federal do Pará e mais tarde fundou o primeiro mestrado em antropologia na Universidade de Brasília. Esse mestrado foi extinto pela primeira grande crise da UnB, resultante da intervenção do governo militar nessa Universidade, em 1965, o que levou Galvão a voltar para o Museu Goeldi, *onde dirigiu as pesquisas dos antropólogos dessa instituição ainda por vários anos*. Galvão também foi professor de Arthur Napoleão Figueiredo, que durante muitos anos trabalhou como professor catedrático de antropologia na Universidade Federal do Pará, criando ali o Laboratório de Antropologia que agora leva seu nome e onde atualmente funcionam também parcialmente as duas pós-graduações em antropologia: o Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) – ao qual pertence e que ajudei a fundar – e o Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA).

Ao discorrer sobre o fato de o Pará, por ser referência na produção de análises sobre a religião, ter nessas publicações uma espécie de extrato da religião amazônica, Maués (2015, p. 16) assim se manifestou:

É realmente um problema. Talvez isso tenha acontecido porque Belém possui um dos mais importantes museus de pesquisa científica do Brasil, que é o Emílio Goeldi (o qual no próximo ano irá completar 150 anos, no ano da comemoração dos 400 anos de Belém), tendo aproximadamente a mesma idade do Museu Nacional, no Rio de Janeiro e do Museu Paulista. Foi lá que trabalhou Eduardo Galvão, um dos pioneiros dos estudos de religião na Amazônia (Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas). Napoleão Figueiredo foi seu discípulo e, juntamente com sua assistente, a professora Anaíza Vergolino, fez desde cedo pesquisas sobre as religiões de matriz africana em Belém, assim como os dois estudaram também no interior do Pará o catolicismo e a pajelança. [...]. Outro fator muito importante foi a criação mais ou menos recente do primeiro curso de graduação em Ciências da Religião na Universidade do Estado do Pará (UEPA) que, pouco depois, criou um Mestrado também em Ciências da Religião, tornando-se assim a primeira universidade pública no Brasil que integrou os dois cursos.

Após as exequíveis fundamentações de Maués quanto ao protagonismo das pesquisas no Pará, retoma-se Funes (2012) dialogando com Sampaio, em parágrafos precedentes, afirma em sua citação que certamente, sua obra (SAMPAIO, 2011) é um convite à busca por melhor conhecer a verdadeira história da presença negra no Amazonas, onde sua negação ainda persiste; o silêncio, camuflado ou não, reina. É urgente prosseguir com os estudos já iniciados nas duas maiores academias do Amazonas (UFAM) e (UEA).

Como contribuição ao exposto, Braga (2011) afirma que a situação histórica e contemporânea do negro na Amazônia, e em especial no Amazonas, merece, no mínimo, ser discutida, ao que acrescente.

Há tempos que se ouve falar da insignificante ou nenhuma importância da escravidão negra no Estado, muito embora registros históricos provem ao contrário. Quando se fala em uma cultura amazonense, as interpretações tendem mais para a importância indígenas em detrimento dos negros. [...] desde que se considere que o discurso da nacionalidade brasileira foi construído em detrimento do negro, exaltando uma visão ufanista do índio e triunfalista do branco apoiando-se na ideia equivocada de eugenia ou melhoria das “raças” (BRAGA, 2011, p. 157).

Pesquisas sobre negros, terreiros, quilombolas, festas de santos, religião de matriz africana, afro-brasileira, indígenas, e outras religiões estão sendo desenvolvidas na academia ainda que timidamente. Filhos e mães de santo desafiam esse campo científico. Percebe-se um movimento de dentro para fora, numa atitude de reconhecimento do construto literário e científico dos pesquisadores amazonenses, oriundos, em sua maioria, da Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

Quanto à produção acadêmica nas universidades sobre a Amazônia e o Amazonas, urge questionar quem, melhor que seus filhos, são indicados para realizar essas investigações? A resposta converge para os neófitos intelectuais.

Por seu turno, Braga (2019) sustenta que:

Soterraram seu nome do alto do Teatro Amazonas que havia sido gravado em pedras revestidas de ouro, na lateral superior esquerda do prédio. Essa placa só foi redescoberta em 2012, durante obras de manutenção do teatro [...] para reforçar a tese de que Eduardo Ribeiro sofreu preconceito, por ser negro, nordestino e de baixa estatura, e perseguição política por parte das elites política e econômica da época (BRAGA, 2019). Buscar

Rememorando Eduardo Gonçalves Ribeiro (1862-1900), mesmo que este não seja amazonense, mas, por sua notoriedade quase sempre ameaçada na história do Amazonas, trata os negros com o reconhecimento devido. Descendente de escravos, maranhense, 160cm (cento e sessenta centímetros) de altura, militar, abolicionista, republicano, positivista e anticlerical.

Afirma Braga (2019) que Eduardo Ribeiro chegou para servir ao exército, no império colonial. Foi o primeiro negro a governar o Amazonas no período de 2 de novembro de 1890 a 5 de maio de 1891, e de 27 de fevereiro de 1892 a 23 de julho de 1896. É considerado o grande incentivador e executor das obras que transformariam a cidade em uma metrópole com estilo *art nouveau*.

Com o intento de destacar e reforçar a presença negra em Manaus, e o reconhecimento que a tirou da invisibilidade, recorre-se à pesquisa de doutorado de Lucia Maria Barbosa Lira, intitulada Construção Identitária da Comunidade do Barranco: Festa de São Benedito, da qual se extraiu alguns fragmentos referentes aos registros históricos da comunidade do Barranco de São Benedito, hoje Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito, localizado no coração do Bairro Praça 14 de Janeiro.

1.4 QUILOMBO DA PRAÇA 14

Manaus, o coração e a capital do Estado do Amazonas depositário da maior população indígena do país, dilata em frente aos negros um processo de invisibilidade que se qualifica e configura como racismo, seja de cunho pessoal e/ou institucional. Ao declarar a inexistência de negros na construção de sua história, social, política e da própria sociedade, chama a si e ressalta a invisibilidade dos negros. Como em todo território nacional, aqui também não seria diferente o incentivo a ser reconhecido como “moreno/morena, que não é uma cor. Preto ou preta, é a cor (GAMA, 2011).

Na pesquisa minuciosa de Lira (2018), o lugar onde os maranhenses se instalaram quando chegaram a Manaus, no final do século XIX, era considerado uma área distante do centro da cidade, um bairro periférico. Antes de 1893, o Bairro Praça 14 de Janeiro chamava-se Bairro da Conciliação, onde viviam portugueses e maranhenses. Esse bairro faz parte da identidade dos descendentes maranhenses, pela resistência, com costumes, religiosidade e fé em São Benedito.

A população do bairro resolveu alterar, no mesmo ano, o nome do Bairro da Conciliação para Praça 14 de Janeiro, devido à data histórica da manifestação popular, que deu origem aos seu nome. Sobre esse episódio, faz-se válido observar a manifestação de Mesquita (2009, p. 286), proferida nos termos seguintes:

Em 02.04.1891, o Presidente Deodoro da Fonseca nomeou Gregório Thaumaturgo de Azevedo para governar o Amazonas, o que provocou uma revolta popular com protesto em praça pública a favor de Eduardo Ribeiro e com o registro em ata de 363 pessoas. Mesmo assim, em 27 de junho de 1891, foi eleito Gregório Thaumaturgo de Azevedo como presidente do Estado.

O Bairro Praça 14 de Janeiro está localizado na zona sul da cidade, na área central de Manaus, onde, nos meados de 13 de outubro de 1942, foi iniciada a construção de uma igreja dedicada à Nossa Senhora de Fátima, padroeira do bairro com ajuda filantrópica da mesma colônia portuguesa de Manaus, e a Santa Sé (Roma).

Em 13 de maio de 1982 passou à categoria de Santuário, pelo então arcebispo Dom Milton Correa Pereira, pela grande afluência de devotos e sinais visíveis de grandes graças obtidas.

A Comunidade do Barranco está localizada à Avenida Japurá, entre as Ruas Duque de Caxias e Visconde de Porto Alegre, onde estão assentados os descendentes de Maria Severa do Nascimento Fonseca. Essas famílias estão distribuídas em diversas casas em único terreno, cujo proprietário era Felipe Beckman. O registro histórico presente nessa trajetória, como parte integrante da memória coletiva, é tratado por Le Goff (1990, p. 16) da seguinte forma:

Nas sociedades sem escrita, a memória coletiva parece ordenar-se em redor de três grandes interesses: a identidade coletiva do grupo, que se baseia em certos mitos, mais precisamente nos mitos de origem; o prestígio da família dominante, que se exprime pelas genealogias; e o saber técnico, que se transmite por fórmulas práticas fortemente embebidas de magia religiosa.

De acordo com Lira (2018), na história da construção do bairro, apesar das dificuldades iniciais de instalação em lugar pobre de Manaus, outros maranhenses também foram chegando e povoando o espaço, foram formando laços familiares, casando-se entre si, o que culminou em uma comunidade de negros que, durante

muitos anos, ficou conhecido como Bairro dos Pretos, Bairro dos Pretos Maranhenses, Colônia dos Maranhenses, dentre outros adjetivos pejorativos.

Uma das mais fortes tradições dessa comunidade é a religiosidade, no culto a São Benedito, santo protetor da comunidade, celebrado todos os anos 40 (quarenta) dias após o carnaval. Outras tradições identitárias relacionadas a esses descendentes é a culinária afrodescendente; a mulher no poder e no comando da festa, as manifestações políticas de resistências, econômicas e institucionais.

Para o reconhecimento da Comunidade do Barranco em Quilombo Urbano, Lira (2018) recorre ao tempo e à memória das primeiras pessoas protagonistas para que, em 2014, a Comunidade fosse reconhecida como quilombola. Com a efetivação dos procedimentos pelos órgãos competentes, no dia 17 de setembro de 2014, a Comunidade do Barranco foi certificada por autodefinição como descendentes de quilombo, pelo Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro (DPA) da Fundação Cultural Palmares, vinculada ao Ministério da Cultura.

Como forma de cunhar cientificamente esse reconhecimento, a autora remete ao antropólogo Ademir Ramos, na afirmação “Certificação é afirmação”, em matéria do Jornal A Crítica, publicada no dia 19 de outubro de 2014, no Jornal A Crítica, no texto abaixo:

A certificação é uma afirmação e reconhecimento desse território e dessa cultura. Quando se reconhece que em Manaus há um quilombo urbano, se refuta as teses dos historiadores clássicos que afirmam que no Amazonas não havia negros, que tentam desqualificar a história negra na Amazônia, a participação deles na construção da nossa cultura e sociedade. Essa titulação mostra que houve, sim, essa cultura migrante vinda do Maranhão, ligada ao governador Eduardo Ribeiro, que era maranhense e trouxe de lá para cá artífices negros que trabalharam na construção civil do Estado. Eles moraram na Praça 14 e conservaram suas tradições. São Benedito, nesse ponto, toma uma grande dimensão, porque os costumes foram mantidos ao redor dessa religião, que tem a sua dinâmica. Um santo, aliás, proibido na igreja e festejado na comunidade (CARVALHO, 2014).

São Benedito foi beatificado em 15 de maio de 1743 e, em 24 de maio de 1807, foi canonizado pelo Papa Pio VII, passando então a ser protetor dos escravizados no Brasil. A festa religiosa de São Benedito, da Comunidade do Barranco, na Praça 14 de Janeiro, foi declarada como Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Amazonas, por meio do Projeto de Lei N° 81/2015, no dia 26 de março de 2015, após a Comunidade ter sido certificada como remanescentes de

quilombolas, em 17 de setembro de 2014. A autoria do Projeto de Lei N° 81/2015 é do parlamentar João Bosco Gomes Saraiva que, no seu discurso, afirmou:

Este é um marco para a história do Amazonas. Neste Barranco mora a resistência negra, o avanço da cultura, da manutenção das suas matrizes, raízes, história, e conseqüentemente da sua luta. No Quilombo de São Benedito foi que Nestor Nascimento iniciou em um período difícil, o da ditadura militar, a luta pela libertação social e racial; fazendo com que os olhos se voltassem para a causa negra no Estado (SARAIVA, 2015).

Remetendo às conquistas desenvolvidas sobre o processo de luta dos negros do Quilombo do Barranco, vê-se que

A aglutinação e organização da negritude tem início com o advogado Nestor José Soeiro Nascimento, nascido em 1947 e falecido em 2003, portanto, o pioneiro intelectual na luta pelos direitos dos negros da Praça 14 de Janeiro, pois na década de 1960, criou o Movimento de Alma Negra, tempos depois, outro movimento surge em defesa da história e da causa dos negros descendentes de escravos a Associação do Movimento Orgulho Negro do Amazonas (AMONAM) (PONTES e PONTES, 2016, p. 14).

Existem outros tantos quilombos na região Amazônica e no Estado do Amazonas, o Quilombo do Tambor no Rio Jaú, afluente do Rio Negro, município de Novo Airão, Amazonas que se constituiu a partir dos descendentes de escravos vindos de Sergipe, por volta de 1907. Estes “pretos” (FARIAS JÚNIOR, 2011) assim chamados pelos proprietários e descendentes da empresa extrativista⁹ que controlava a região, ocuparam inicialmente a região do Rio Paunini, posteriormente conhecido posteriormente como “Rio dos Pretos”.

Na região de Parintins e Barreirinha, onde se registra, conforme Gomes (2017), os Mocambos do Arari e do Mururu, Terra Preta. Delimitou-se o Quilombo Urbano da Praça 14 de Janeiro e nele todos os demais quilombos do Amazonas encontram-se representados. A presença negra na região amazônica é permeada de particularidades, quanto ao processo de afirmação da identidade dos remanescentes de quilombos, na busca por políticas públicas para a defesa de seus direitos e reconhecimento. Um exemplo desse reconhecimento identitário são é a existência de terreiros de religiões de matrizes africanas em Manaus.

⁹ Empresa Bezerra & Irmãos, estabelecida em 1907, controlaram o Rio Jaú até a metade do século XX. Em 1925 a empresa Bezerra & irmãos passou a ser intitulada de Bezerra, Irmão & Companhia.

1.5 TERREIROS E RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS EM MANAUS/AM

Na discussão do item em pauta buscou-se conhecer o campo religioso no Amazonas mais especificamente em Manaus onde a pesquisa processou-se, recorreu-se a pequenos fragmentos, extraídos da obra “A Casa das Minas” (1979), já citada que a seu tempo desenvolveu pesquisa em Manaus. Trata-se da “Comunicação de Geraldo Pinheiro”, datada de 1942 nos terreiros de sobrevivências africanas em Manaus. Pinheiro considera que pode parecer estranho, dada a relativa pequenez do contingente negro na população amazônica.

Com escopo meramente informativo, registra-se, a respeito de Geraldo Pinheiro, tratar-se de um estudioso da Amazônia, nascido em 28 de maio de 1920 na Cidade de Manaus e falecido em 25 de março de 1996. De origem humilde, seu pai, filho de ex-escravizada, nascera no Maranhão no dia 8 de novembro de 1890, em Barra do Corda. Raymundo Nonato Pinheiro mudou-se para Manaus ainda novo, em 1911. Foi em Manaus que conheceu Diana Maria Teixeira de Macêdo, também maranhense, com quem se casaria em 19 de maio de 1915.

Pinheiro (1979, p. 61) atesta que no Amazonas, na época da escravatura, a penetração negra foi muito reduzida; vindo a revelar-se, porém, com o surto migratório da borracha, gerando “um maior ajuntamento em Manaus e a irradiação pelas bacias do Madeira, Purus, Juruá e nos seringais dos rios Solimões e Acre”.

A referência de Pinheiro é Manaus, onde os negros organizaram seus terreiros nos subúrbios para cumprirem suas obrigações religiosas. Esses centros são comumente nomeados pela designação de batuque e de tambor. O elemento maranhense sobressaiu-se, podendo verificar-se nos quatro terreiros em Manaus, exceto os que já se extinguiram, dois que são dirigidos por “Donas” nascidas e feitas no Maranhão.

Em seus primeiros contatos com os terreiros, é perceptível a grande lacuna na bibliografia de assuntos afro-brasileiros pelo pouco ou quase nada existente relativo à mítica e sobrevivência africana no Maranhão. Prognosticava isto, quando em frente aos elementos de difícil identificação, mas que excluía, todavia qualquer hipótese de pertencerem ao mundo mítico amazônico de base indígena. A casa das Minas e principalmente a de Nagô, da Rua das Crioulas, entre outras, eram o centro de dispersão das casas maranhenses em Manaus (PINHEIRO, 1979).

E Pinheiro como comunicador, pois era jornalista, descreve a história. Mãe Quintina, feita em Casa de Nagô, substituiu ultimamente Mãe Joana, maranhense também, de um terreiro de Cabinda, portadora de um nome tradicional em Manaus, conceituada por muitos que lhe conheciam de perto as excelências de uma alma boa e abnegada, mas que enchia de terror, por sua vez, a nós outros, quando crianças, a ouvir, nas noites fechadas, o som longínquo e noturno dos tambores. O autor ressalta que:

Pelo que tenho apreciado dessa gente oriunda dos centros maranhenses, quer da casa das Minas, evocada com certo respeito, quer da Casa de Nagô como na do Caminho Grande, com a dona de terreiro chamada de Maria Rita, outra dona de terreiro em Manaus, deparei que o sincretismo Minas jeje iorubano os dominava. (PINHEIRO, 1979, p. 61).

Assim, as pretas e donas de terreiro, que usufruem de especial autoridade nos nossos núcleos suburbanos, impuseram certas normas e certos ritos, de fundo africano, enquanto, por força da aculturação, eram obrigadas, mesmo a contragosto, a aceitar, do elemento nativo, credices oriundas de outra mítica.

Pretas velhas rebelam-se contra tal estado, deixando perceber no esforço, a nota verdadeira de suas liturgias, cantando, ao toque dos tambores, certas evocações. O desaparecimento desses batuques ou, pelo menos, a sua modificação já se anuncia para um futuro muito próximo.

Como previa Pinheiro (1979, p. 62), o elemento nativo haveria de vencer (indígenas):

Tal previsão vista no terreiro de Ifigênia, o Negro Marcos, curador, agitando convulso o seu maracá em uma sessão de cura tal qual utilizavam certos pajés tupis executando apenas, na lenga-lenga algumas palavras referentes aos Orixás. Mas não só nos batuques se verifica a influência negra em Manaus. Apesar de já considerado coeficiente reduzido, o Negro influenciou também no folclore da vida citadina e não só essas influências como notícias históricas elucidativas da penetração e da atuação de Negros e mestiços ilustres na vida moral e intelectual da cidade.

O Terreiro de Ifigênia acima mencionado localizava-se, nos dizeres de Lira (2018), na Praça 14 de Janeiro, tudo indicando que naquele Centro, praticava-se o Candomblé de Caboclo.

Lira (2018), ao tratar sobre os Batuques em Manaus remete a Souza (2003), quando diz que os Batuques (lugar de festejos) sofreram mudanças nos seus ritos por influências de outros cultos inseridos na cidade, que, com a urbanização e

crescimento demográfico, foram se retirando para as periferias, para os novos espaços onde o culto pudesse ser praticado sem discriminação.

Sobre os batuques em Manaus, Gabriel (1985) infere que o terceiro ramo de prática de culto misto é o dos batuques. A identidade do batuque em Manaus, hoje, é problemática, havendo uma discrepância entre o ideal e a prática. O autor defende que o uso dos tambores tem sempre sido visto como prática de centros de tradição “africana”.

Embora tido como um fenômeno à parte, a realidade é outra. Destaca-se que:

Em princípio, a principal característica distintiva é a presença de tambores nos batuques, e a ausência deles nos outros Centros. [...] se isso era verdade a uma certa época, já não é mais: Muitos usam tambores. Outros explicam ainda que as sessões e ritos são “africanos”. [...] lembram as origens do batuque nas casas de culto afro em São Luís e Belém do Pará (GABRIEL, 1985, p. 109).

Com a morte de lideranças, na esteira do pensamento de Lira (2018), não se ouviu mais falar em “batuques” na cidade de Manaus, as casas mais antigas foram fechando. A predominância são os centros ou casas de umbanda e/ou de candomblé em diversos bairros de modo geral na capital, mas principalmente na periferia, onde a aderência é maior.

Nunes Pereira realizou várias pesquisas¹⁰ de campo em terreiros, ou batuques, na Amazônia. Aqui também far-se-á destaque a Nunes Pereira (1979) com fragmentos que remetem ao Culto Mina Jeje – Nagô, em diversas capitais brasileiras. Pereira (1979, p. 70) assim escreve:

Os Voduns que baixam ou se incorporam nas nochês, tobossis, gonjais e noviches da Casa das Minas de São Luís do Maranhão e foram introduzidos através do culto que lhes votam, nos terreiros de Belém, Manaus e Porto Velho, e, já hoje, no Rio de Janeiro, pessoas a ela afiliadas são os mesmos do panteão místico do Daomé ponto. Ali, também, ainda se fazem indicações a Voduns que não baixam mais, subiram ou regressaram a atmosfera mágica do continente africano, por haverem cumprido sua missão na Terra ou envelhecido demais. (PEREIRA, 1979, p. 70).

¹⁰ Nunes Pereira possui 17 obras (livros) das quais destacamos aqui. Em 1951. *O Sahiré e o Marabaixo*. (Tese apresentada ao 1º Congresso do Folclore, 1950). Rio de Janeiro: Empresa Gráfica Ouvridor S.A. 135p.; 2. ed., Recife: Massangana, 1989, 164p. Em 1967. *Moronguetá. Um Decameron Indígena*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2 vols. 840p; 2. ed. Civilização Brasileira/INL, 1980, 2 vols, 840p. Dentre outras comunicações em parceria ou mesmo individuais como em jornais. A maioria referente à experiência e permanência no Amazonas como veterinário, e em Belém. Participação em filmes como Nunes Pereira e A Casa das Minas, de Rolando Monteiro e José Sette, 1976. Fonte: Biblioteca Nacional - Seção de Referência (Livros e Periódicos) e Seção de Manuscritos, RJ.

Como destaca a citação, pode-se intuir a introdução e a existência do Tambor de Mina no Amazonas, em Manaus. O nome dos Voduns, pronunciados com clareza, podem ser ouvidos naquele terreiro, na elevação dos cânticos litúrgicos, em língua africana, durante determinadas festas do culto, realizadas pelas filhas e filhos da Casa.

Nesse contexto, Pereira (1979, p. 181) posiciona-se da seguinte forma:

Face às pesquisas por mim realizadas na casa das Minas, de São Luís do Maranhão e, para além de seu ambiente social e religioso, isto é, nos terreiros fundados por muitos dos seus filhos e filhas, noutras áreas urbanas como Belém, Manaus, Porto Velho e Rio Branco (estado do Acre), como já referi, páginas atrás, não me senti autorizado a definir o fenômeno, de efeito individual ou coletivo, dito estado de transe ou possessão.

Com base no Censo do IBGE de 2010 (após doze anos) no tocante aos afro-brasileiros, Prandi (2013, p. 206) faz uma representação comparativa com os censos de 1980, 1991, 2000 e 2010 uma representação nacional. Apresentamos apenas os dados das religiões afro-brasileiras. Em 1980 (0,6); 1991 (0,4); 2000 (0,3); 2010 (0,3) conforme censo demográfico de 2010, população residente.

De acordo com os dados, os poucos adeptos declarados das religiões afro-brasileiras representavam, em 1980, 0,6% da população residente. Em 1991 eram 0,4%, em 2000, 0,3%, taxa que se manteve em 2010. Passaram de 6 em mil para 3 em mil. Nesses 30 anos, os afro-brasileiros perderam metade de sua fatia na divisão das religiões. O declínio afro-brasileiro tem causas variadas, certamente associadas às novas condições da expansão das Religiões no contexto do mercado religioso.

Conforme as representações acima constata-se que, em mais de uma década essa realidade possa ter sofrido mutações sobretudo quanto a religião evangélica classificada pelo Censo de 2010 (CAMPOS, 2010, p. 127), em Evangélicos de Missão; Evangélicos Pentecostais e Evangélicos Determinados. A presença dos evangélicos nos municípios amazonenses vem ganhando destaque e avançando de Censo para Censo. Santo Antônio de Itá é o município com maior representatividade de evangélicos com 45%. E o que tem menor proporção é Santa Izabel do Rio Negro com 8,6%. Entre 2000 e 2010 o maior percentual de crescimento aconteceu em Boa Vista do Ramos com 263%. E a maior queda foi Japurá com 47% (G1 AMAZONAS, 2012).

No campo da temática em questão, fragmentos da entrevista com Raymundo Maués (2015, p. 19-20), complementam e se articulam com a temática em pauta na composição e visão sobre o campo religioso no Amazonas e na Amazônia. Retoma-se a entrevista com Maués por julgar-se pertinente ao acima exposto.

O ingresso das religiões evangélicas na seara religiosa da Amazônia, com seu respectivo futuro, foi abordado por Maués (2015, p. 19) da seguinte forma:

A teoria conspiratória de que os Estados Unidos da América mandavam de propósito missionários protestantes americanos para a Amazônia, a fim de se apropriar das riquezas dessa imensa região, surgiu na segunda metade do XIX. [...]. As pesquisas mostram ultimamente que: as igrejas e seitas protestantes (sempre no sentido de tipos ideais weberianos, sem nenhuma intenção de ofendê-las) têm crescido muito (não digo evangélicas porque os católicos também se fundamentam no mesmo evangelho. É verdade que hoje não temos mais, no pentecostalismo e principalmente no chamado neopentecostalismo, a ética calvinista: temos agora a ética arminiana, que é bem menos rigorosa. É verdade que hoje não temos mais, no pentecostalismo e principalmente no chamado neopentecostalismo, a ética calvinista: temos agora a ética arminiana, que é bem menos rigorosa. Isso pode de fato ser um perigo, mas talvez nem tanto. Em relação à atitude, temos de um lado os adeptos da teologia da libertação, que buscam construir desde aqui na terra uma sociedade livre da opressão, nessa tentativa de gerar neste mundo uma sociedade mais justa (que de alguma forma antecipe o reino celeste). Do outro lado (neopentecostal) temos a teologia da prosperidade: quanto mais se oferecer dinheiro e outros sacrifícios com valor monetário a Deus, mais ele se tornará nosso devedor e, assim, poderemos receber de volta desse mesmo Deus a prosperidade material que tanto almejamos.

Em relação ao risco de a Amazônia atingir predominância evangélica, Maués (2015, p. 50) destaca que:

Ela já é, porque a maioria da população amazônica se confessa cristã, seja católica, seja protestante, mas todas essas pessoas, a despeito do sincretismo que praticam, continuam mantendo sua fé nas tradições guardadas por protestantes e católicos e nos ensinamentos dos Evangelhos, além de suas marcantes tradições culturais.

Quanto ao entrelaçar-se sincrético cultural e religioso, complementa ALENCAR, (2013, p. 50):

A espiritualidade do xamanismo indígena, a pajelança, o catolicismo popular, o espiritismo kardecista, os cultos aos orixás e os movimentos protestantes de missões e imigrações entrelaçaram-se num sincretismo cultural religioso e formaram o ethos brasileiro. É neste cenário que: “O Brasil sincrético dos indígenas, catolicismo e cultos africanos é marcado por uma religiosidade com muita abertura para a manifestação do êxtase e suas variantes, onde o pentecostalismo encontra campo fértil.

Em vista disso, é neste contexto multi-étnico-cultural-religioso, de múltiplas e diversificadas religiosidades e espiritualidades, que passam a atuar os movimentos e igrejas pentecostais que, no início do século XX, apareceram na Amazônia (WRIGHT, 2004). Desde então, ocorre, com mais intensidade nas duas últimas décadas, “um processo de pentecostalização dos povos indígenas, de diferenciados estágios de integração (aculturação e assimilação) na sociedade brasileira”. (RODRIGUES, 2018, p. 908).

Sobre o contexto apresentado, percebe-se que o campo religioso no Amazonas e em Manaus é composto também por outras religiões como o catolicismo e por muitas outras, porém o protestantismo/pentecostalismo percorrem as periferias de Manaus disputando espaço com as demais religiões. Em momentos confrontando-se violentamente com as religiões afro-brasileiras.

Após esta visão religiosa de contexto, percorreu-se o histórico dos grupos de culto em Manaus.

1.5.1 Manaus e seus Grupos de Culto

Os grupos de cultos em Manaus, assim definidos e constantes na obra “Comunicações dos Espíritos: Umbanda, Cultos Regionais em Manaus e a dinâmica do Transe Mediúnico” de Chester Gabriel (1985) apresenta uma descrição da organização, ritual e crenças dos grupos de culto em Manaus contemporânea, baseada nos relatos dos informantes e na experiência direta, destacando a mistura e as mudanças encontradas pela influência da Umbanda na vida desses cultos regionais.

Registre-se, por oportuno, que a obra mencionada, da lavra de Chester Gabriel, foi desenvolvida ao longo de dois períodos: 1970 a 1973, onde entrevistou líderes de cultos de 171 (cento e setenta e um) centros; de 1977 a 1978, num lapso temporal de três anos e meio. Ademais, foram consultados médiuns, clientes e, de modo geral, os frequentadores dos centros.

Destaca-se o transe mediúnico com uma distinção útil entre transe de possessão e mediunidade ou transe mediúnico. A possessão espírita é descrita como “fenômenos de comportamento social anormal que são interpretados por outros membros da sociedade como indício de que o espírito está controlando as ações da pessoa e, provavelmente, habitando o seu corpo” (VELHO, 1975, p. 94).

A mediunidade espírita, na definição de Velho (1975, p. 94) é

a utilização de tal comportamento por membros da sociedade como meio de comunicação com o que supõem serem entidades do mundo espiritual". Tais grupos examinados apresentam em comum a crença na existência de espíritos e na capacidade desses espíritos de intervir nos assuntos dos homens em vários graus e maneiras. As entidades e os tipos de espíritos recebidos, bem como a maneira de recebê-los, podem deferir. Segundo a autora, todos os grupos partilham algo das mesmas longínquas origens – africana, ameríndia e europeia.

Na história de Manaus, nos idos de 1967, com a criação da Zona Franca de Manaus (hoje Polo Industrial de Manaus), presenciava-se o início de um novo ciclo econômico. Manaus foi atingida não somente pelos interioranos dos municípios do Amazonas, que vieram para trabalhar na capital, mas pelos imigrantes do Brasil inteiro principalmente do Nordeste.

Nessas circunstâncias, cabível é apontar que os grandes chefes das empresas do Polo Industrial de Manaus não são do Amazonas, nem de Manaus. A presença de estrangeiros ainda é relevante, sobretudo chineses e japoneses. É como se a mão de obra especializada de Manaus não fosse competente ou inexistente. Existe em Manaus um contingente volumoso especializado em Engenharia de Produção, Engenharia Elétrica, na área de TI e que não é absorvida pelo Distrito Industrial. E quando essa absorção acontece, a questão salarial não corresponde.

Conforme Gabriel (1985), a partir dessas indicações históricas, certamente por volta de meados do século XIX e até antes, a presença de grupos de culto misto, isto é, de práticas de culto mediúnico de base predominantemente indígena, porém incorporados de elementos mistos do catolicismo, e práticas africanas era uma realidade.

Fato histórico apresentado por Gabriel é que, no meio do delírio econômico da Zona Franca, a cultura da região sofreu algumas mudanças, como dos imigrantes nordestinos, que procuravam as casas de cura para suas enfermidades, pois não havia médicos disponíveis a atendê-los, conforme se observa a partir do excerto abaixo:

nordestinos adotaram as práticas locais e recorriam aos curandeiros, ou pajés, para tratar de suas inúmeras doenças, como ainda acontece muitas vezes. Talvez tivessem frequentado em seus Estados de origem, sessões de Catimbó, prática cultural indígena. Para as novas sessões de pajelança que os novos imigrantes frequentavam no Amazonas, eles trouxeram as suas próprias contribuições particulares do Catimbó, do qual se encontram

ainda muitos elementos nos centros de Manaus, para servir seus conterrâneos. Ainda hoje se encontram, nas práticas dos centros de Manaus, direcionadas a sessões de mesa de cura, ao uso de jurema (planta medicinal), garrafadas, remédios e banhos de erva engarrafados, determinados cantos e até mesmo a aparição de entidades espirituais do Nordeste (GABRIEL, 1985, p. 145).

O autor em questão encontrou três variedades de práticas de culto misto em Manaus: a) Mesinha de Cura ou Banquinha de Cura; b) Centros; e c) Batuques ou Tambores. A diferença principal entre Centros e Mesinhas está no grau de complexidade. Os centros têm geralmente uma casa separada para as sessões, ou uma sala grande numa casa para as finalidades do culto; há um líder e, em Manaus, certo número de membros que pode chegar a 50 (cinquenta).

Mesinhas apresentam-se, normalmente, como um local de consulta, com uma pessoa só que faz a cura¹¹, e um mínimo de equipamento, num espaço mínimo, utilizando um canto da casa, uma prateleira na parede para fins rituais. As mesinhas são associadas, frequentemente, às tradições mais indígenas, dos pajés. Ainda nesta distinção, a mais frequente é feita, entre os Batuques e não batuques.

O principal aspecto diferencial era o uso de tambores no Batuque, que eram ligados às tradições africanas, descritos como uma “linha africana”, ou Angola, ou simplesmente “africano”, sendo às vezes designados como Mina, ou Nagô, ou Mina-Nagô, termos usados em São Luís e Belém para designar os grupos de cultos mais africanos. Havia quem dissesse que os cantos eram em “língua africana”, acompanhados por tambores em ritmo africano (GABRIEL, 1985).

Os Batuques em Manaus, afirma Gabriel (1985, p. 87), “não apresentavam nada disso; muito pouca coisa os distinguia como particularmente africanos ou de tradição africana”. Qualquer que tenha sido a realidade no passado, os cantos, atualmente, são cantados em português, como nos outros centros de culto, e os espíritos e objetos gerais de culto são os mesmos encontrados nos Centros e Mesinhas. Alguns Centros, em Manaus, usam tambores. Eles se referem a si mesmos como centros de Umbanda, ou tambor de Umbanda, ou até mesmo como Mesa de Cura Cruzada com Tambor.

Em Manaus, existe um centro, o Terreiro de Santa Bárbara, localizado no Bairro de Seringal Mirim. De acordo com Gabriel (1985), a informação foi dada por Margarida, encarregada pelo centro, à época da pesquisa realizada.

¹¹ Conforme será visto nos próximos capítulos, Mãe Emília, quando residia na Praça 14 de Janeiro, possuía sua mesinha de atendimento.

O batuque (Gabriel (1985), foi fundado em 1908 por Maria Rita Estrela da Silva, filha de uma escravizada, nascida, criada e iniciada em São Luís do Maranhão na casa de culto Casa das Minas. Diz-se que em um determinado dia ela gritou com caboclo e a partir de então passou para a Casa de Nagô. Esta cuidava das questões espirituais do centro e Antônia Lobão, cuidava dos aspectos materiais. Esta última também foi escravizada, quando criança em Codó, no Maranhão. Ambas vieram para Manaus entre 1900 e 1906, permanecendo juntas por 52 (cinquenta e dois) anos. Maria Estrela faleceu em 1960, aos 88 anos. Margarida afirma que o espírito principal de Estrela a levou como castigo por uma desobediência.

Gabriel (1985, p. 112) continua com a explicação sobre os terreiros em Manaus e sobre a mudança de Casa e de culto de Maria Estrela:

[...] isto é, deu um grito típico dos espíritos tipo caboclo mudando-se, por isso, para a Casa de Nagô. Isso significa que Maria Estrela tinha sido iniciada na casa tipo afro mais puro, mas, a certa altura, começou a receber os espíritos caboclo dos centros de culto misto, o que a fez mudar para a Casa de Nagô que, segundo a explicação de Margarida, é uma casa de culto desse gênero. É por isso, diz ela, que esse batuque é de Mina-Nagô. Margarida afirma ainda que o centro está registrado no Maranhão com uma certa Mãe Dudu,¹² [...], e está registrado em Manaus desde a data oficial de sua fundação, 18 de janeiro de 1908.

Nessa linha de pensamento, no ano de 2007, Pai Ribamar de Xangô concedeu uma entrevista a Afinsophia por ocasião da aproximação, no início de 2008, do primeiro centenário do Terreiro Seringal Mirim, no Centro de Manaus, sito à Rua João Alfredo, 325 - Bairro de São Geraldo. Nessa entrevista, Pai Ribamar explica, brevemente, a origem do Seringal Mirim e como ocorreu o início da prática do Candomblé em Manaus.

Na citada entrevista, após fazer registros relativos ao advento do Terreiro e seus integrantes primeiro, Pai Ribamar descreve a estrutura física da Casa em seus primórdios, construída em madeira e imersa numa região de mata, próxima ao que hoje é a Av. Djalma Batista, uma das mais movimentadas vias da capital amazonense. Contudo, à época de sua fundação, o lugar era distanciado do centro urbano, o que contrasta com o cenário atual, que inclui a localidade como parte integrante da região central da cidade.

¹² Da Casa de Nagô.

Acerca de sua iniciação, Pai Ribamar teve seu processo vinculado à nação Mina Jeje quando tinha 12 (doze) anos de idade, precisamente, no ano de 1956. Destaca o sacerdote que, após o óbito de sua mãe de santo, decidiu afastar-se dos trabalhos inerentes à crença, sendo, posteriormente, cobrado pelas entidades espirituais, ocasião em que, por iniciativa de sua avó, foi levado a realizar obrigações, com vistas a debelar a mencionada cobrança. Esse é o cenário que emoldura a transição de nação protagonizada pelo babalorixá, ocasião em que se originou o Pai Ribamar de Xangô.

Ele destaca que as rezas de Xangô, a exemplo do que ocorre com outros santos, são restritas ao espaço do santo, ao que menciona ser público somente o ritual do Candomblé, o xirê. Esclarece, ainda, existirem inúmeras versões sobre a história de Xangô, mas ressalta que se filia ao entendimento de o orixá foi rei de Oiá, na África, onde possui 07 (sete) esposas, dentre as quais menciona Iansã, Obá e Oxum.

Quanto aos poderes de Xangô, considerado deus do fogo, eles estão vinculados ao fenômeno do trovão. Com perfil de justiça, o orixá é poderoso no encaminhamento das providências devidas às vicissitudes da vida, as quais são determinadas por meio do jogo de búzios.

No que concerne ao respeito, pelo Seringal Mirim, o sacerdote menciona que sempre guardou, mesmo no período em que esteve em outra nação, inobstante possuir raízes que o ligam diretamente àquele espaço, fundado por sua avó e outras mulheres. Declara-se o quinto pai de santo do Terreiro, tendo assumido sua gestão após o falecimento da antiga líder, por nome Margarida. E acrescenta, ainda, já haver “tirado” vários filhos de santo, todos com casas já abertas.

Registra o pai de santo que, para assumir a presidência da Federação Nacional dos Cultos Afro-Brasileiros – Seccional Amazonas, o babalorixá deslocou-se, em 2004, ao Estado da Bahia, onde assumiu o compromisso de trabalhar em favor da organização formal de suas atividades. Tal organização passa pela congregação dos terreiros de candomblé e umbanda, bem como pela transmissão dos conhecimentos inerentes à religião.

Outrossim, Pai Ribamar faz observações sobre os cuidados que devem ser observados, nos terreiros, em relação à utilização, manipulação e destinação dos variados insumos utilizados nos diversos ritos, com vistas a preservar condições de higiene e saúde.

Ao refletir sobre o respeito em relação às religiões de matriz africana, o babalorixá afirma que o candomblé é palco de constantes dificuldades, o que, para ele, é consequência da sua própria origem, vez que sua prática não foi orquestrada como aconteceu com o catolicismo. Acerca dessa situação, o líder manifesta-se da seguinte maneira:

O Candomblé não veio de forma evangelizada, não veio nenhuma ordem de sacerdotes para fazer evangelização no Brasil. Eles foram pegos no peito e na marra, trazidos para o Brasil para trabalhar na mão-de-obra, na construção do que é hoje o Brasil, pra trabalhar nas fazendas de algodão, de café, nas lavouras, nas plantações de cana-de-açúcar, nos engenhos de açúcar, nas minas de ouro, de pedras preciosas. Eles eram vendidos como se fossem animais: tantas cabeças de gado, tantas cabeças de cavalo, tantas cabeças de negros, eram tratados como mercadoria (XANGÔ, 2007).

De outro modo, a vinda daquela prática religiosa chegou sob o mesmo manto de preconceito que caracterizou a aportagem do negro no país, destacando observar que ainda existe muita discriminação em relação ao Candomblé e demais religiões afro, as quais não são vistas como religião. Acrescenta que muito desse preconceito tem lugar entre os próprios adeptos, que veem os ritos e celebrações como diversão, numa postura que os mantém distantes da compreensão que aqueles elementos constituem uma religião, merecendo, portanto, o devido respeito. O líder discorre, ainda, sobre a resistência de alguns terreiros a entender e aceitar os encaminhamentos da Federação, o que contrasta com uma verdadeira guerra de egos e vaidades.

Ademais, o sacerdote reclama da falta de apoio do poder público em relação ao terreiro, fazendo-o nos termos seguintes:

O governo, eles fazem restaurações, mas para terreiro não. Eu sinto aqui em Manaus que o tanto o governo quanto o prefeito não têm interesse nessas coisas. Os interesses deles são outros, os interesses deles são mais pelo poder que submete a massa, o povo, negócio de religião, principalmente "afro", não importa, eles não dão importância. Todo projeto que vai para prefeitura tem que passar pela Câmara, e quando tu dizes "terreiro", eles emperram. Como eu estou te falando, eles não têm interesse porque se tivessem eles faziam (XANGÔ, 2007).

Por fim, Pai Ribamar assegura que, atualmente, a luta não acabou e mantém-se viva, materializada por questões díspares daquelas vivenciadas pelos negros escravizados, mas que imputam à religião a necessidade de resistir, num brado retumbante de respeito.

A partir de uma pesquisa na FUCABEAM por Gama e Anchieta (2011) foi realizado um levantamento de terreiros associados e constatou-se a existência de 100 casas de santo. No quadro abaixo constam 11 casas.

Quadro 1 - Principais Casas de Santo identificadas

Casa	Responsável	Nação
Centro Espírita Nossa Senhora da Conceição	Pai Jorge de Ogum	Umbanda
Tenda de Santa Bárbara	Pai João de Cibamba	Umbanda
Centro Espírita Zé Pulintra	Mãe Orni Oxum Apará	Mina Gêge Nagô
Casa de Xangô e Oxum	Pai Dantas	Candomblé de Angola
Centro Espírita Nossa Senhora da Conceição	Mãe Maria de Jacaúna	Umbanda
Casa de Codó	Pai Edson de Codoense	Umbanda
Casa de Pai Arivaldo	Pai Arivaldo	Candomblé
Casa de Toy Azondelon de Xapanã	Pai Jean Karlo	Mina Jeje-Nagô
Casa de Pai Alberlan Damasceno	Pai Alberlan Damasceno	Umbanda
Casa de Pai Tota	Pai Tota	Umbanda
Centro de Tambores de Mina Jeje-nagô Mãe Emília de Lissá Mina Jeje-Nagô	Nochê Hunjai Emília de Toy Lissa Agbê Manjá - Mãe Emília	Mina Gêge-Nagô

Fonte: Adaptação da Autora (2022)¹³

Quadro 2 - Terreiros de Iemanjá em Manaus

Casa	Responsável	Nação
Terreiro Mina Gêge Nagô de Azaká	Pai: Júlio/Dinho de Azaká	Mina
Terreiro de Dan Mina Gêge Nagô	Pai: João de Dan	Mina Gêge Nagô
Casa de Mina Gêge Nagô de Oya	Mãe: Síría de Oya	Mina Gêge Nagô
Kwe Nochê Navê Mina Bewa	Vodunsi Agonjai Mary de Nochê Navê	Mina Gêge Nagô
Vodun Kwe Mina Nochê Navezuarina	Sacerdote Lairton Brasil	Mina
Aykongban de Mina Jeje Nagô Kambida	Pai: Miguel Arcangelo Amaral dos Santos (In memoriam)	Mina Gêge Nagô

Fonte: Raízes do Tambor de Mina do Maranhão: O Terreiro Do Egito (Ilê Nyame) Morro do Egito – Itaqui-MA (2016)

O Quadro 2 foi extraído da relação de terreiros de vários estados do Brasil apresentado pela pesquisadora Mundicarmo Ferretti, no ano de 2016 em versão preliminar para informação e discussão entre representantes dos terreiros e pesquisadores em São Luís do Maranhão.

¹³ Adaptação elaborada a partir de Gama e Anchieta (2011)

Após os encaminhamentos da visão do capítulo 1, que possibilitou maior conhecimento como porta de entrada e sustentação teórica ao tema, trilhamos à história de vida de Mãe Emília, sua minibiografia; o Centro de Tambores Mina Gêge-Nagô de Tóy Lissá – Agbê Manjá, no capítulo 2.

2 NOCHÊ HUNJAÍ EMÍLIA DE TÓY LISSÁ AGBÊ MANJÁ - UMA HISTÓRIA, UMA VIDA

2.1 MINIBIOGRAFIA: A MINHA ESTRADA

Para dar maior relevância à pesquisa e proporcionar compreensão aos leitores, a presente tese fez um resgate histórico sobre a trajetória de Maria Emília Souza Borges - Mãe Emília, como era conhecida. Essa narrativa foi construída a partir de relatos de seus filhos biológicos, servindo-se também de entrevista por ela concedida, no dia 14 de janeiro de 2009, à Afinsophia, publicação da Associação Filosofia Itinerante (AFIN), em matéria intitulada “A Trajetória de Nochê Hunjaí Emília de Toy Lissá Agbê Manjá (sic).

Com registros de fragmentos coletados por esta pesquisadora, das observações, da fala das pessoas, dos informantes, nos poucos encontros com a notável, construiu-se o pensamento abaixo:

Parece oportuno trazer ao texto um pensamento em italiano que exprime toda elegância e importância de Mãe Emília: *“Una donna, un volto femminile, una traiettoria di vita con nomi diversi che rivelano la sua personalità, la sua identità nell’universo civile e religioso nei culti africani a Manaus/Amazonas”*. Traduzindo o fragmento, tem-se: “Uma mulher, um rosto feminino, uma trajetória de vida com vários nomes que revelam sua personalidade, sua identidade no universo civil nas religiões de matrizes africanas em Manaus Amazonas”.

Como procede com as grandes lalorixás ou outra identificação que se queira utilizar, a sacerdotisa tinha pelo menos três nomes: Maria Emília Souza Borges, seu nome civil; Mãe Emília, era seu nome popular, como carinhosamente a chamavam e como era conhecida no bairro onde residia na Cidade Nova em Manaus/Am e nos demais estados e fora do Brasil, alcançados por seu sacerdócio. Na religião recebeu o nome de Nochê Hunjaí Emília de Tóy Lissá Agbê Manjá.

Na composição de sua identidade religiosa, Tóy é, no contexto da Mina, o grande Pai, a Divindade do Sol, que possui função de mensageiro; Agbê Manjá representa a figura materna e divina, que se destaca por ser mãe de Tóy.

Maria Emília de Souza Borges, nascida no dia 10 de janeiro de 1945, no tradicional Bairro Praça 14 de Janeiro, em Manaus/AM; de ascendência portuguesa, por parte de sua mãe cearense, e africana, pelo seu pai maranhense, cuja avó e

bisavó foram escravizadas. Residia na Rua Leonardo Malcher n. 1921 – Praça 14 de Janeiro e desde os meados de 1980 consecutivos, sua residência oficial passou a ser na Rua Pintassilgo, N. 100, Quadra 2, Núcleo 2, Cidade Nova II – Manaus Amazonas. Faleceu em 25 de setembro de 2020 no Hospital da empresa SAMEL nesta cidade.

O contato de Mãe Emília com a espiritualidade remonta aos seus 07 (sete) anos de idade, quando recebeu suas primeiras entidades. Sua mãe, espírita, ao perceber os acontecimentos com a filha, providenciou para que tais manifestações fossem suspensas, em virtude de sua pouca idade e da fragilidade física, que a levava a constantes desmaios. Sua experiência inaugural foi com o Rei da Lira, após o que se manifestou o turco Tapindaré. Em sua passagem pelo espiritismo, participou de volumoso trabalho com Dr. Bezerra de Menezes, médico renomado e vigoroso defensor e divulgador da Doutrina Espírita, com quem manteve sempre contato, mormente na realização de mesa astral, para o tratamento de comorbidades.

Após aproximadamente 10 (dez) anos da interrupção de suas experiências espirituais, Mãe Emília voltou a incorporar, sendo que novo intervalo nas manifestações se estabeleceu a partir do momento em que ela decide seguir vida religiosa, como freira da Congregação das Filhas de Maria Auxiliadora, em cujo convento dava aulas de catequese. Contudo, em momento decisivo daquele itinerário católico, quando deveria rumar para Belém com vistas a integrar-se a outro convento, sua genitora não lhe permitiu a viagem. A partir de então, egressa daquela casa religiosa, permaneceu envolvida com as atividades catequéticas. Acerca desse momento de sua trajetória, Mãe Emília (2009) afirma o que segue:

O caminho da sacerdotisa começava a adquirir rumos não planejados. As manifestações espirituais tornaram-se mais frequentes, com episódios, inclusive, no interior de igrejas. Data dessa época um episódio que muito lhe abalou. Frei Felipe, então bispo de Manaus, em conversa sua avó, a esta verbalizou perceber que o destino da jovem Emília não era aquele, acrescentando vê-la servindo a Deus de outra maneira.

Desolada com o vaticínio do sacerdote católico, Emília passou a residir na casa de uma madrinha, com quem permaneceu por muito, afastando-se somente após o casamento, em cujo momento inicial viveu um período de relativo afastamento da espiritualidade.

Ocorre que, decorrido pouco tempo daquele segundo distanciamento do santo, a líder espiritual decidiu assumir sua missão, tendo, no entanto, o cuidado de querer conhecer o terreno onde suas inclinações particulares fizeram-na pisar desde a mais tenra idade. A partir daquela decisão, as manifestações voltaram a acontecer com profusão e ela recebeu de sua Cigana a promessa de proteção.

Essa parte do histórico da Nochê, é pela própria assim narrada:

Mas depois começou a voltar tudo de novo, aí eu prometi a Deus que eu ia voltar, mas que eu queria conhecer a vida espiritual pra saber onde eu tava pisando. Eles começaram a vir, começaram a fazer curas maravilhosas, a Cigana também tornou a vir. Ela dizia que era o anjo da minha guarda, que ela ia me proteger, que eu não temesse. Tive sete filhos, mas nunca eles me abandonaram. Ajudava muito meu marido, ele era fiscal de um banco. A vida continuou, e chegou uma época, já depois dos sete filhos, nós tivemos – o destino da vida – uma separação; ele achou que tinha de caminhar com outra pessoa. Eu disse que tudo bem. Se Deus achou que até aquele tempo que se tinha desenrolado em viver até a metade da minha vida com ele, e tive as sementes que Deus me prometeu, eu vi que dali para frente ele tinha achado que meu destino era outro (AFINSOPHIA, 2009).

O casamento hipotecou-lhe 07 (sete) filhos e o casal separou. Mãe Emília entendeu o momento como um sinal divino de que seu destino não passava pelo formato da família tradicional, com os pais envelhecendo juntos, sob os cuidados dos filhos. A separação representa um marco na caminhada de Mãe Emília que, daquele momento em diante, sepultou o amor físico, e entendeu como suficiente o “amor a Deus e aos Orixás”.

Leal àquele entendimento, a Nochê foi para o Estado da Bahia, onde iniciou sua caminhada efetiva. Naquele Estado, ouviu de Mãe Menininha de Gantois a admoestação de não mudar, não se afastar da religião, do fundamento que lhe fora ofertado por Deus e da Cigana que lhe tomava o corpo.

Sua trajetória levou-a a uma preparação intensa, ao longo de diversos anos. Após o falecimento de sua mãe de santo, Mãe Nazaré, Mãe Emília, como mostram os relatos ela esteve com Mãe Menininha na Bahia, porém nada se conhece do ocorrido entre elas, isto é, em que consistiu esse encontro, somente que Mãe Menininha falou-lhe: “Seu destino é em outro lugar”. Foi então que se dirigiu a São Luís de Maranhão para a casa de Dom Jorge, Jorge Itaci de Oliveira, seu pai de santo, e a partir de então iniciou sua trajetória na Mina Gêge Nagô. O percurso da Nochê mostra-se eivado de progresso e após um quarto de século dedicado ao santo, ela recebeu o último grau de sua formação.

Sobre o ingresso da Nochê Emília na religião Mina Jeje-Nagô, elucidativa é a manifestação de seu filho biológico Liçá (2021), proferida nos seguintes termos:

Quando ela resolveu se fazer no santo, alguém a orientou. Eu me recordo porque, à época, eu era pequeno. Ela começou aqui em Manaus, depois ela fez uma viagem à Bahia e ao Maranhão, (mais ou menos pelos idos de 1984), quando foi dar a 'obrigação' dela no Maranhão. Ela foi no terreiro de mãe Menininha e, posteriormente, foi fazer no Terreiro do Tambor de Mina-Nagô de Iemanjá na Fé em Deus, em São Luís do Maranhão, terreiro de Dom Jorge, Pai Jorge Itaci de Oliveira.

Nochê Emília declarava-se grata por tantos sacerdotes com quem conviveu e aprendeu. O aprendizado deu-lhe a convicção do conhecimento acerca de sua prática e conferiu-lhe a autoridade para transitar com desenvoltura dentro da religião, seja em seu aspecto político, seja em sua natureza preceitual. A gratidão a Deus e à sua Cigana eram elementos constantes em sua vida. É o que se depreende de pronunciamento da própria, conforme segue:

Recebi muita formação e preparação para a vida religiosa como sacerdotisa. E hoje, dou graças a Deus e a estes sacerdotes que se passaram, com quem tive o conhecimento que eu queria. Aí eu acreditei que eu sabia o que eu estava fazendo; eu tinha entrado numa coisa que não era nada demoníaco, era aquilo que Deus me determinou na vida. E até hoje eu estou, tenho sessenta e quatro anos de idade, dentro da religião já vi do pior e do melhor, e continuo tendo mais surpresa na vida. Eu procuro sempre respeitar a Deus acima de tudo, porque sem ele ninguém é nada, por isso essa Cigana que eu carrego, eu digo pra ela: "Quem tu és?" Porque é um anjo da minha guarda, que me protege todos esses anos. Nos momentos mais difíceis da minha vida, quando eu fiquei desesperada, ela sempre tava do meu lado, e me dizia: "Minha filha, não temas; nada vai acontecer contigo nesse mundo" (AFINSOPHIA, 2009).

Profissionalmente, Mãe Emília trabalhou em uma conhecida maternidade de Manaus, o que não lhe conferiu tranquilidade financeira, a ponto de ela perder sua própria casa e experimentar dissabores das mais variadas dimensões. Sua história é testemunha da reconquista dos bens perdidos e da conquista de outros, processo no qual ela sempre reconheceu a providência divina e a generosidade de seus pais.

Com orgulho, a Mãe narrava um episódio ligado à sua aposentadoria do nosocômio em que trabalhava. Acometida por um problema de ordem cardíaca, que a fez afastar-se em definitivo de seu labor profissional, a líder buscou tratamento em São Paulo, onde os médicos afirmaram restar-lhe apenas 03 (três) meses de vida. Com aquele anúncio de morte iminente, a religiosa retornou para Manaus, tendo recebido de seus guias a informação de que o óbito anunciado pelos profissionais de

São Paulo não iria acontecer, vez que tinha ela, ainda, uma missão grandiosa para cumprir. E naquela divergência de opiniões, as manifestadas pelos elementos espirituais adquiriram concretude.

A sacerdotisa entendia sua Cigana e demais guias com os quais trabalhava como mensageiros de Deus, por meio dos quais a existência divina era “viva”. Para ela, seus guias eram protetores e defensores de sua integridade, diante de um mundo submetido, constantemente, à ação “de uma força da terra”.

Em relação aos caminhos adotados até encontrar-se em sua área de conforto religioso, Nochê Emília transitou em outras denominações. No Espiritismo, doutrina codificada por Alan Kardec, ela foi desenvolvida, tendo atuado no Centro Espírita São Tomás de Aquino, até hoje em funcionamento na Cidade de Manaus. A *posteriori*, experienciou a Umbanda, a Omolocô e estacionou no ponto onde acreditava ser o reservado para si por Deus, ou seja, na Mina Jejê Nagô. Seu caminhar espiritual possibilitou-lhe o conhecimento de todas as linhas, o que lhe conferia bastante segurança para discorrer sobre as mesmas e justificar sua permanência na Mina.

Nas palavras da própria sacerdotisa, percebe-se a segurança de haver chegado aonde lhe reservara a Espiritualidade:

Eu tinha que conhecer cada religião, para poder eu ficar nessa. Como que eu poderia ajudar o próximo, se eu não tinha conhecimento? E hoje, graças àquele lá de cima e às mãos santas destes sacerdotes que me deram essa oportunidade de eu conhecer, até hoje eu estou aqui com essa Cigana, ela tem uma história que ela conta para as pessoas, desde a minha infância. Ela tem um nome de segredo dela, mas só ela pode me autorizar de dar o nome dela. Hoje, dentro do santo, eu sou uma Gonjaí. O que é uma Gonjaí? É como se fosse um bispo, um papa. Mãe Emília de Toy e Lissá Gonjaí. É um título. Eu preciso dar título pra esse povo antigo, eles precisam ter uma história aqui no Amazonas pra contar, que já vem de muitos anos, gente que veio de fora pra cá, porque no tempo deles era o tempo da pajelança, que ninguém conhecia ninguém, ninguém homenageava ninguém. Por que que eu tive que ir para fora? Porque na minha terra ninguém preparava ninguém, só era pajelança, eu fui à pajelança.

Do exposto, verifica-se que ela perseguia a informação, uma vez que a via como requisito fundamental para garantir-lhe condições de liderança. Aliás, para ela, o posto de gestão passava, obrigatoriamente, pelo conhecimento. Somente após a formação básica dentro da Casa, é que se dava início às atividades voltadas a avaliar as condições do interessado em desempenhar as funções sacerdotais.

No santo, Mãe Emília declarava-se Gonjaí, que, numa analogia com a nomenclatura católica, corresponde a um papa, ou seja, a um posto de comando. Quanto ao nome Mãe Emília de Tóy Lissá, ela explicava tratar-se de um título, ao que refletia acerca da necessidade de dar designação para o povo “antigo”, na perspectiva da formação de uma identidade amazonense. Esse desejo era justificado no desconhecimento geral que caracterizava as manifestações religiosas de tronco africano no Estado, fortemente marcado pela pajelança, que não formava ninguém.

Em 2009, ano da entrevista retromencionada, Mãe Emília declarava-se feliz pela missão até então executada, ao que ressaltava a constante preocupação em “saber mais” e estar sempre disponível para interceder por seus amigos e pelos que se julgavam inimigos.

Em suas manifestações verbais, Nochê Emília refletia sempre a necessidade de união e paz dentro e entre as religiões como requisito para a preservação da esperança entre os humanos e para o necessário fim do preconceito e da intolerância religiosa.

A entrevista de Mãe Emília para a Afinsophia finalizou, por parte da redação, com o parágrafo abaixo:

A Mãe Emília, é de se observar a linha contínua de preservação e autenticidade do culto e no cuidado com as religiões afro, uma vez que, além das suas responsabilidades particulares do seu terreiro, ela exerce um papel político-religioso na relação entre os terreiros, entre as diversas religiões com os cultos afro e destes com o poder público (AFINSOPHIA, 2009).

Assim escreveu o coordenador-geral da Articulação Amazônica dos Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro de Matriz Africana (ARATRAMA), Pai de Santo Alberto Jorge:

Mãe Emília foi uma sacerdotisa do Tambor de Mina Gegê Nagô, de uma importância muito grande para a cultura religiosa. Fez sua casa dentro da sua tradição, [...] no mato. Construiu seu terreiro na Zona Norte de Manaus num momento que ainda estava se iniciando o movimento no Estado. A umbandista foi um exemplo de vida, pois ela manifestou sua crença e se manteve firme, criando seus filhos dentro da cultura do axé, morrendo dentro de sua sacralidade, lamentou Alberto Jorge (PACHECO, 2020).

Dentre as responsabilidades sociais que Mãe Emília desempenhava na sociedade, além de seu terreiro, destacou-se que ela foi fundadora e presidente da Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Amazonas (FUCABEAM) com tipo matriz. Essa empresa, com o CNPJ 05.107.524/0001-08, iniciou suas atividades na cidade de Manaus no dia 29/05/2002.

Em relação ao fato de Nochê Emília haver fundado a FUCABEAM, cabe mencionar não ser possível confirmar a data exata do ato, portanto, remetem ao ano de 2002, como de início das atividades em Manaus

A principal atividade econômica dessa empresa é “atividades de organizações religiosas ou filosóficas” e está localizada à Rua Pintassilgo, 100 - Núcleo 2 - Conjunto Cidade Nova 2 - Flores – Manaus/AM - CEP 69094-010 – Brasil.

Além de presidente da FUCABEAM, a líder foi ativista dos direitos afrodescendentes, sendo de extrema importância e relevância para o Movimento Negro, ao povo umbandista e comunidades tradicionais de terreiros africanos no Estado.

2.2 CENTRO DE TAMBORES MINA GÊGE-NAGÔ DE TÓY LISSÁ – AGBÊ MANJÁ

Após os relatos da história de vida da Nochê descrever-se-á, brevemente, sobre seu terreiro, o espaço sagrado denominado Centro de Tambores de Mina Gêge-Nagô de Toy Lissa – Agbê Manjá, situado à Rua Pintassilgo, 100 - Quadra 2 - Núcleo 2 – Cidade Nova II – Manaus Amazonas – CEP 69094-010 – Brasil. Conforme relatos de um membro da família, o terreiro teve início no ano de 1988/89.¹⁴ A seguir, a fachada do terreiro.

¹⁴ A informante não soube precisar a data de início das atividades do terreiro, informação não confirmada em vista da impossibilidade de acesso a documentos.

Figura 4 - Fachada Frontal do Terreiro de Mãe Emília



Fonte: A Autora (2019)

Situado na Zona Norte de Manaus, a Cidade Nova é um bairro do Município de Manaus, capital do Estado do Amazonas. É considerado o bairro mais populoso da cidade, com população, segundo dados constantes do Anuário Estatístico do Amazonas 2020, da ordem de 121.135 (cento e vinte e um mil, cento e trinta e cinco) habitantes. Em Manaus, capital do Estado, a população é de 1.802.014 (um milhão, oitocentos e dois mil e quatorze) habitantes, conforme informações do último censo, realizado pelo IBGE, em 2010. O bairro faz limites com os bairros de Parque 10 de Novembro e Flores, ao sudoeste; Colônia Santo Antônio e Novo Israel, ao oeste; Colônia Terra Nova, ao noroeste; Nova Cidade e Monte das Oliveiras, ao norte; Cidade de Deus e Novo Aleixo, ao leste; e o bairro do Aleixo, ao sul.

Surgiu a partir de um planejamento habitacional, no ano de 1979, pelo então Governador do Amazonas, José Bernardino Lindoso. O objetivo de sua criação deu-se para abrigar os migrantes do interior do Amazonas e de outros estados, que chegavam a Manaus para trabalhar no Polo Industrial de Manaus.

Seu planejamento envolvia a criação de um total de 24 (vinte e quatro) núcleos que, juntos, formariam o bairro. Suas residências tinham o mesmo padrão de construção. Entregue à população em 1981, recebeu o nome de "Cidade Nova", por acreditar que o bairro tornar-se-ia uma nova cidade, desmembrada da capital, fazendo parte da Região Metropolitana de Manaus, o que, a rigor, não ocorreu.

Como escreve Fábio (2021), no bairro da Cidade Nova, ficam locais e instituições importantes como o Terminal de Integração 3, o Instituto Médico Legal, o Hospital Universitário Francisca Mendes, o Sumaúma Park Shopping, o Centro de Convivência Padre Pedro Vignola, o Parque Estadual Sumaúma. A Cidade Nova está inserida na zona Norte, onde ficam O Jardim Botânico Adolpho Ducke, o Musa (Museu da Amazônia), o Centro de Treinamento do Detram Amazonas, o Hospital Delphina Rinaldi Abdel Aziz e o Shopping Manaus Via Norte. A zona Norte transita entre o crescimento e a constante luta por melhorias nas condições de vida de seus moradores.

Destaca-se pelo seu alto Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), da ordem de 0,762 (zero vírgula setecentos e sessenta e dois). Possui grandes espaços verdes, diversos condomínios, comércios e áreas de lazer, além de inúmeras empresas. É um dos maiores bairros em área territorial e o maior em população. Seus bairros são autônomos, ou seja, os bairros são organizados em núcleos independentes, com escolas, igrejas e infraestrutura completa. A Cidade Nova divide-se em vinte e quatro núcleos e cinco subdivisões: Cidade Nova I, II, III, IV e V.

O Bairro Cidade Nova II, onde está localizado o Centro de Tambores de Mina Gêge-Nagô de Tóy Lissá – Agbê Manjá, é uma subdivisão do bairro Cidade Nova. Estende-se desde o limite com o bairro Parque 10 de Novembro ao limite com a zona Leste, com uma população aproximada de 60.000 (sessenta mil) habitantes.

São destaques no Núcleo II, a garagem da TransManaus, a maior empresa de transportes da cidade, o Parque Estadual Sumaúma, o Sumaúma Park Shopping e o Centro de Convivência do Idoso Padre Pedro Vignola, dentre outras. Porém, o Centro de Tambores de Mina Gêge-Nagô de Tóy Lissá – Agbê Manjá inserido em meio às habitações do bairro sua residência faz parte do complexo do terreiro e as relações com a comunidade e desta para com o terreiro, é bem amistosa. Algumas pessoas quando perguntado se conheciam a casa de Mãe Emília, estes devolviam a pergunta: “Da macumbeira”? Se houve intrigas, violências em outros tempos e até mesmo atualmente, não foi narrado. Como define Santos (1986, p. 33): “O terreiro, ultrapassa os limites materiais (por assim dizer polo de irradiação) para se projetar e permear a sociedade global”.

É um bairro bem servido por escolas, Escola Estadual Dom João de Souza Lima; Escola Estadual Professora Sebastiana Braga (Ensino Médio) na Avenida Timbiras; UBS -Unidade Básica de Saúde Balbina Mestrinho; igrejas católicas,

evangélicas ou de outras denominações; quadra de esportes; comércios em geral, dentre outros.

Ao fundo do Centro de Tambores, passa a grande Avenida Governador José Lindoso, conhecida como Avenida das Torres, que é uma via arterial no município. Inaugurada em duas etapas: a primeira em 2010, com 6,3 (seis vírgula três) km, e a segunda, em 2018, com 11,1 (onze vírgula um) km. É a maior avenida da região Norte do Brasil, com um total de 17,4 (dezesete vírgula quatro) km de extensão.

Nas proximidades do Centro, de acordo com informações de filhos biológicos de Mãe Emília, a instalação irregular de um núcleo habitacional, resultante de invasões, provocou o desaparecimento de um igarapé, até então utilizado para banhos e cerimônias outras. Quanto à origem religiosa do terreiro, foi descrita no capítulo 1.

Na viagem a São Luís, em setembro de 2021, durante a pesquisa de campo, dentre as pessoas recomendadas pela família de sangue de Mãe Emília naquela cidade, estivemos, no dia 21, na residência de Bedigá onde foi colhido o seguinte relato:

Conhecia muito bem Mãe Emília, sua família, filhos de sangue dentre outros do santo. Lembro de sua ligação com Pai Navarro, que era da Umbanda. Em sua trajetória, Emília sempre foi uma pessoa muito amável, serena, tranquila silenciosa e preocupada com os outros, buscava fazer sempre o bem, muito dedicada à religião, seguindo austeramente a doutrina Mina Nagô. Emília deitou na barrarô de Pai Jorge Itaici de Oliveira do Terreiro Fé em Deus – Monte Castelo (BEDIGÁ, 2021).

Como constam em outros relatos, acrescentou:

Mãe Emília e Maria de Nazaré Castro (mãe Nazaré), conheceram-se na Bahia antes de Mãe Emília chegar a São Luís do Maranhão. Esta teve grande importância em sua vida, com quem iniciou sua trajetória. Assentou na Mina, a casa aceita pelos orixás. Ela recebia Maria Légua de Codó. Dono da casa de Mãe Emília. Com o falecimento de Mãe Celeste [...] Emília recebia Iemanjá. Toy Lissa – Oxalá. Barão de Baré – Orixá. Linhagem familiar (BEDIGÁ, 2021).

Os relatos acima, certamente, não serão encontrados em documento escrito, em que pese estarem repletos de informações que compõem e dão significado à história de vida Da Nochê. São informações que exigem distanciamento e análise crítica, também para a compreensão do passado, com a oralidade construindo a história. Sob essa compreensão, foi necessário sair da “bolha” de Manaus e ir ao

encontro de testemunhas oculares em outro estado do Brasil, para escutar o indescritível, descrito por Joutard (2000, p. 33) nos termos seguintes:

Não se pode esquecer que, mesmo no caso daqueles que dominam perfeitamente a escrita e nos deixam memórias ou cartas, o oral nos revela o "indescritível", toda uma série de realidades que raramente aparecem nos documentos escritos, seja porque são consideradas "muito insignificantes" - é o mundo da cotidianidade - ou inconfessáveis, ou porque são impossíveis de transmitir pela escrita. É através do oral que se pode apreender com mais clareza as verdadeiras razões de uma decisão.

“Eu pisei em todas as linhas pra chegar aonde eu cheguei” (Mãe Emília, 2009). Isto é, pelos idos de 1984, ela deu sua primeira obrigação, com Mãe Nazaré (mina nagô). Com o falecimento desta mãe, a religiosa foi encaminhada para a casa de Pai Jorge Itaci de Oliveira – Babalorixá (Mina Nagô Cambinda) onde concluiu suas obrigações e fez-se no santo no Terreiro do Tambor de Mina Jeje-Nagô - lemanjá- denominado Ylê Axé lemowa ABE de lemanjá¹⁵ pela imposição das mãos deste sacerdote, na Fé em Deus, em São Luís do Maranhão, tornando-se uma de suas filhas (Nochê) de santo mais velha.

Figura 5 - Primeiras Obrigações, em 1984, na Casa de Dom Jorge



Fonte: <https://tinyurl.com/449yzsjd>

¹⁵ Ylê Axé lemowa ABE Terreiro de Mina lemanjá. Denominação atual (setembro/2021).

Durante a visita à Casa de Pai Jorge, adentramos ao salão, ao Comé. Segundo Jotim, viúva do Babalaô, foi nesse espaço físico do terreiro, do templo sagrado, que Mãe Emília foi feita no santo, deitou. Em seguida apontou para o quarto do segredo, do recolhimento, das obrigações que ninguém, que não seja iniciado na religião, pode adentrar, conhecer.

Como pesquisadora de um tema considerado “delicado” de pesquisar, porque pouco conhecido pela investigadora e que é digno de muito respeito, essa foi uma das experiências mais profundas e plenas de significado na Casa de Pai Jorge naquela tarde. Estar ali, no espaço histórico, cultural e sagrado da feitura na religião Mina Gêge Nagô da consagrada remeteu a muitas reflexões.

Parei por momentos a observar, imaginar e contemplar o mistério, a grandeza mística, mítico e cultural daquele espaço físico, que fez parte da história de vida e ao mesmo tempo, por ter conhecido esta nobre e humilde mulher. Como, a partir daquele local, teve continuidade sua dedicação aos Voduns, seu compromisso com a religião, pode-se dizer, que o momento de reflexão foi um fenômeno inexplicável.

Talvez aqui parem interrogações e respostas sobre a santidade, enquanto manifestação de fé e religiosidade desenvolvidas e expressas no ser e agir da reverenda. Situações notáveis de atenção durante os encontros e festas no terreiro. A vivência da religião parecia transcendê-la, pois a vivia com compromisso, serenidade e entrega.

Abdicou-se de muitas coisas e, como mãe de família, e religiosa, sempre soube diferenciar as duas realidades. Seus Voduns, Orixás, Guias, demais entidades e, sua família biológica, ocupavam um lugar especial em sua vida. Após a separação de seu esposo, a religiosa dedicou-se totalmente à religião.

Dos fragmentos sobre a santidade de Mãe Emília, um dos aspectos consideráveis em sua história é o aspecto da renúncia (abdicar-se). Para atender o Terreiro, preparar as festas; narrou-se que ela renunciava a passeios, viagens e outros encontros de lazer, como expressado por Nanã (2021): “Festa de final de ano”. Algumas vezes ela não participou, porém, a família entendia, pois, nos dias 01 e 02 de janeiro havia sempre atividade no Terreiro ou em Manaus.

Tais narrativas que remetem à memória e esquecimento, adquirem seu fundamento como maneiras para firmar o presente e o passado na história. Meihy (1996, p. 66) escreve:

A memória, contudo, é fundamental também para firmar o presente, pois sem ela não podemos garantir as regras da vida social que se baseiam em repetições de atitudes definidas do passado. Ademais, como viver sem esquecer? Há, por tanto uma relação direta entre a memória e o esquecimento, e é importante observar um para entender o outro. O que ficou “esquecido”, porque, como e quando.

Pelas narrativas, diálogos, os traços, as virtudes de sua vida que serviram de “égide” à sustentação e desenvolvimento da religião Mina Gêge Nagô no Centro de Tambores Mina Gêge – Nagô Agbê Manjá na cidade de Manaus, parecem estar bem presentes se considerarmos o tempo de sua passagem que ainda é recente.

Por quanto tempo Mãe Emília bebeu nessa fonte da Mina jeje-Nagô? Antes pertencia à Umbanda, com Pai Navarro onde ficou 20 anos. Sem descrever detalhes da transição entre a Umbanda e a Mina Jeje-Nagô, isto é, quem a orientou a deixar a Umbanda? Os orixás? Como tudo aconteceu, não foi possível obter tais informações. O que se conseguiu foi uma linha de tempo mais geral a partir de 1984 em São Luís do Maranhão como elucidado em outras partes do texto.

Porém, como narraram alguns filhos (as) biológicos a matriarca permaneceu 20 anos em formação na Casa do Babalorixá, seu pai de santo, até receber o decálogo para tornar-se Nochê. A banalização e a falta de respeito, o preconceito desenvolvido pela sociedade para com esses religiosos, com o próprio culto, é de perseguição imensurável.

Pergunta-se: Quem das pessoas que se dizem religiosos (as), lideranças religiosas como se intitulam, ou responsáveis por igrejas ou até locais sagrados assim denominados, receberam uma formação de 20 anos antes de assumir um compromisso como esse da sacerdotisa em questão e que continuava viajando para São Luís e outros locais em busca de conhecimentos? Está-se diante de uma sociedade que fala, julga, age, sem conhecimento de causas.

Esse mesmo cuidado e responsabilidade com a formação era transmitido e exigido aos filhos na religião que pretendiam abrir suas casas. Não se trata aqui de “endeusar e nem de tratá-la como a mulher mais perfeita ou concebê-la como heroína”, mas, de reconhecer quão importante era a liderança espiritual, social e política dessa mulher. O sagrado presente nas pessoas, nas ritualísticas.

Nas conversas/diálogos com alguns líderes de terreiros em São Luís do Maranhão/2021, várias vezes a descreveram como uma pessoa séria, no sentido que honrava seus compromissos com rigor, arraigada à tradição, aos ensinamentos.

Agir dentro dos princípios com calma, sabedoria, humildade e união. Unir pessoas sempre foi seu carisma. (JOTIM, 2021).

Para dimensionar esse aspecto carismático de reunir e unir as pessoas, Jotim, assim chamada pelos filhos biológicos de Mãe Emília, ao tratar sobre a festa do Divino Espírito Santo, hoje com data móvel, na Casa Fé em Deus, narrou: “Mãe Emília costumava vir para essa festa, trazendo consigo muita gente de Manaus e fez referência a uma de suas filhas na religião que também abriu uma casa em Manaus. Eu cedia meu quarto a ela com todo conforto possível. As demais pessoas eram hospedadas na mesma casa, em diferentes espaços” (JOTIM, 2021).

Das narrativas de Jotim, concluiu-se que a Nochê, continuava ligada às raízes da casa de Pai Jorge – terreiro de lemanjá e mantinha essa chama acesa em seus filhos e filhas, despertando e estimulando o sentido da pertença à família religiosa. As narrativas se entrecruzam e, unir as pessoas sempre foi seu carisma.

Confirmação esta seja das pessoas distantes geograficamente, como de filhos religiosos. É o que se constata na narrativa a seguir, referente à sua relação com suas filhas de santo, quando viajavam a São Luís.

Contava uma filha de santo sua, por ocasião da missa celebrada em memória da Nochê pelo primeiro ano de seu falecimento, no dia 25 de setembro de 2021, que: “quando as filhas que iam para a Casa Fé em Deus com Mãe Emília, queriam sair, passear, ela não permitia. E quando iam lavar roupas na parte de baixo da casa, ela acompanhava a lavagem da varanda da casa. Era muito zelosa. (informante não identificado/a).

Analisando as narrativas, sobressai o aspecto carismático de sua liderança, ao mesmo tempo em que é dócil e meiga, é firme em suas decisões, refletindo a firmeza de seu caráter que permeia as narrativas. Zelosa com as pessoas que estavam sob sua responsabilidade. Pode-se imaginar, também, os custos financeiros despendidos nessas viagens, por isso, o terreiro fazia iniciativas como feijoada dentre outras atividades.

Carisma, liderança, são constitutivos à função ou a carreira de um (a) líder religioso(a). Subtende-se que em uma casa religiosa exista uma administração, organização jurídica e religiosa. O poder, a burocracia, a organização do terreiro precisam ser compartilhadas. Compreende-se também que, cada casa possui sua forma de governar, administrar, sua hierarquia aspectos estes que serão tratados nos próximos capítulos.

O culto, a ritualística, é de competência do sacerdote ou da sacerdotisa, estando muito claro nas atividades, celebrações, festas no terreiro pesquisado. Refletindo sobre o parágrafo as despesas com viagens dentre outros, observou-se que os adeptos ou frequentadores do terreiro, nem todos possuíam um poder aquisitivo elevado, por isso a preocupação de Mãe Emília em organizar também a parte financeira para evitar exclusão. Dialogando com essa realidade, tem-se que Weber (2001, xvi) “não só se preocupou em analisar como o econômico influi no social, no político, no religioso, mas também como reagem ao econômico”. (inserção

Sobre o papel de liderança de um dirigente de terreiro, Joaquim (2001, p. 39), com base em Berger e Luckmann (1983, p. 141), aproxima o sentido de liderança carismática dentro de um universo simbólico ao escrever:

a mãe-de-santo é uma liderança carismática dentro de um universo simbólico concebido como matriz de todos os significados socialmente objetivados e subjetivamente reais. Os universos simbólicos são produtos sociais que têm uma história e se quisermos entender seu significado teremos que entender a sua história e a história de sua produção.

Como aprofundamento à questão em foco, Weber (2001, p. xvi), em abordagem sobre a antinomia burocracia versus carisma, que é central na civilização moderna, busca desenvolver conceituações diferenciadas ao inferir que

burocracia significa a rotina, a estabilidade, o estatuído, a obediência às regras, enquanto **carisma** significa a irrupção violenta de personalidades **exemplares** que se julgam portadoras de uma missão de salvação. O **carisma** constitui no início, um fator revolucionário. Ele nega o existente, é com sua rotinização e integração no cotidiano que o carisma se torna hereditário, de sangue, **de cargo**, deixa de ser atribuído a uma pessoa para ser transferido a uma instituição ou a um **cargo** (grifo nosso).

Na citação de Weber, o significado de “carisma” corresponde à irrupção violenta de personalidades “exemplares” que se julgam portadoras de uma missão de salvação. Compreende-se sim, como irrupção violenta na vida de personalidades e não somente a consequência violenta “de personalidades”, isto é, de suas ações. No caso do carisma, as ações, transformações vêm em consequência. As ações de mãe Emília como sacerdotisa, pessoa pública reconhecida, vinham em função de seu carisma, de sua função ou missão.

Após anos de preparação, como descrito em capítulo anterior, ela recebeu seu Decá para a missão que lhe aguardava. Deveria iniciar e levar até os últimos dias de sua vida em Manaus, no Amazonas, e no mundo afora.

O Decá, que em iorubá significa algo como “o tempo foi contado”, é o coroamento de uma sequência de obrigações que inclui, depois da feitura, a obrigação de um ano, a de três anos e finalmente a de sete anos, tudo definido numa escala de tempo ocidental (PRANDI, 2005, p. 53).

Quanto à organização do Terreiro, referente à hierarquia, não foi possível ter acesso. A informação obtida é a de que Mãe Emília era a líder, sacerdotisa, a Nochê; Pai Pequeno e Mãe pequena da Casa, que sempre estiveram ao seu lado. Isso no tocante à organização religiosa dos cultos. Outros filhos de sangue, de santo, mas com relação à parte jurídica, legal do terreiro, não foi possível ter acesso.

Quando perguntado à Jotim (2021) na casa Fé em Deus, sobre como funcionava a organização da casa Fé em Deus e de outras casas Mina jeje-Nagô, ela respondeu:

Na Mina existe uma hierarquia: Mãe de Santo; Guia; Contra Guia. Por exemplo: Mãe Florença faleceu. Quem responde por essa casa atualmente é a senhora Tocé, que se encontrava em viagem à Belém com uma equipe.

No encontro com Mãe Emília em 18 de junho de 2019, com relação à hierarquia religiosa da casa ela explicou:

Primeiro vem a sacerdotisa da casa (eu), a liderança é minha, a hierarquia máxima, mas a liderança é do Senhor. Depois vem a Mãe pequena e a Mãe criadeira (que cria os outros) para preparar os rituais para a iniciação (Anjo da Guarda; Bori), e quando eu chego ao local está tudo pronto. Sou sempre eu quem faço os rituais. Quando ela tiver a sua casa, eu darei os primeiros passos para ela fazer seus filhos em sua casa (BORGES, 2019).

2.3 ASPECTOS FÍSICOS DO TERREIRO

As casas sagradas ocupam um espaço, isto é, estão localizadas em um território. Conforme Foucault (2006, p. 413), “estamos em uma época em que o espaço se oferece a nós sob a forma de relações de posicionamento”. O destaque é para as relações de proximidade entre os pontos e elementos que compõem o espaço. Na compreensão de Foucault (2006, p. 414),

Não vivemos no interior de um vazio que se encheria de cores com diferentes reflexos, vivemos no interior de um conjunto de relações que definem posicionamentos irredutíveis uns aos outros e absolutamente impossíveis de ser sobrepostos. Assim sendo, os espaços religiosos em questão, mais do que marcar a paisagem urbana como locais de um dado processo de sacralização são, também, locais que possibilitam o encontro de diversas subjetividades, à medida que essas religiões se encontram cada vez mais abertas a todos os públicos, [...] especialmente os Candomblés.

Com as configurações de Foucault, é relevante compreender como os espaços religiosos afro-brasileiros experimentam os espaços urbanos à medida que ele não se configura mais como um projeto único, ou um drama com começo, meio e fim, recheado de previsibilidade.

Para Machado (2016, p.69),

essas religiões contribuem para tornar a cidade, analogamente, uma obra aberta, podendo conter sempre novos pulsantes pontos de construção de significados e de abertura para outras possibilidades de enunciação do sagrado.

Embasado em tais fundamentações, descreve-se o espaço físico do Terreiro ou do Centro de Tambores, como um ambiente arborizado, envolto em plantas de bambu, uma mangueira muito grande e, inclusive, a cajazeira ou cajá (existente no terreiro) também existente na Casa das Minas descrita como “árvore sagrada de maior importância na sobrevivência do culto mina-jeje de São Luís - uma Anacardiácea muito conhecida noutros Estados do País” (PEREIRA, 1979, p. 37).

Enfocando sobre o tema, Salles Júnior (2011, p. 114), oferece a seguinte reflexão:

Um líder religioso tem seu templo, sua casa, seu terreiro assentado em um pedaço de terra, um bairro, um quarteirão, isto é, um território geográfico demarcado também pela religião. Os processos de urbanização [...] não se conciliam com a organização dos “espaços negros”, que estrutura tanto pela forma como pela condição subalterna que a população negra foi e é submetida ao longo de séculos. Ademais, as teorias urbanísticas e as metodologias de estudo sobre o espaço urbano não levam em conta as características étnico-raciais das/os afrodescendentes e as especificidades geradas pelo seu histórico e pela sua cultura, criadores de seu espaço urbano, desconsiderando a questão da integração dos espaços negros nas cidades.

A construção do Terreiro é toda em acabamento de alvenaria, cobertura em telhas; com portas e janelas gradeadas e pintadas na cor vermelha, prédio em bom

estado de conservação, pintado recentemente. Na parede central externa, existe a pintura da imagem de Iemanjá na altura da parede. A porta que dá acesso ao interior do salão é pequena, tem uma bacia ou jarra com água na entrada.

Ainda no encontro do dia 18 de junho de 2019, com a Mãe, ao perguntar sobre o significado da bacia com água que fica na entrada do salão do terreiro e que os filhos tocam na água e fazem um gesto, ela falou: “é para fazer reverência ao dono da casa, homenagem para salvar, pedir licença para entrar, dar passagem. O Orixá chega e vai salvar a casa. Ali é o esteio da casa. Tem alguém ali esperando. O orixá da casa” (BORGES, 2019).

Figura 6 - Porta de Entrada do Salão do Terreiro – a bacia com água



Fonte: A Autora (2019)

O salão é espaçoso, com as laterais divididas por uma mureta formando um corredor, onde, em dias de festas, são colocadas cadeiras para os visitantes. Sempre muito bem ornamentado e de acordo com o motivo da festa. Ao lado direito de quem adentra e na parede lateral do fundo estão os vários altares dos santos.

A organização física do terreiro está assim distribuída: ao centro do barracão, está o assentamento, pedra fundamental da religião, do terreiro. Dentro tem o peji (quarto onde é guardada a obrigação dos filhos); um roncó (onde se recolhem os filhos); uma saleta para concentração antes da entrada nos dias de festa e para onde se deslocam os filhos durante a incorporação; e outra sala, onde ficam as comidas dos jantares.

O terreiro, em sua amplitude, tem várias funções, além da celebração do culto. Considera-se aqui os espaços físicos, exceto o Comé, onde se encontra o assentamento. Esse espaço é uma construção que se observa ao frequentar o terreiro, sendo um lugar de acolhimento. As pessoas vão chegando como visitantes, simpatizantes, em situações adversas. Sentem-se bem acolhidas (os) e retornam, experimentam a alegria e, por determinado momento, podem até esquecer seus problemas. As festas públicas, com a participação dos externos, e a comunhão, partilha após as festas, são os momentos que fazem do terreiro a expressão mais realista de seu significado e do simbolismo religioso.

A definição de terreiro de Hoffmann (2015, p. 228) faz uma aproximação ao descrito:

como moradia autoconstruída das camadas populares, é, de certo modo, o abrigo contra as tempestades do sistema econômico; é o espaço onde se arquiteta a chamada estratégia de sobrevivência; e o lugar de assentamento do sagrado, de depósito de axé. Como solução habitacional que abriga o sagrado e o profano, o templo e a casa, os orixás e as pessoas, o terreiro, após determinado momento, pode representar um dispêndio monetário extremamente baixo por parte da família proprietária, restrito aos gastos de manutenção da moradia e do axé.

E como define Santos (1986, p. 33), “o terreiro, ultrapassa os limites materiais (por assim dizer polo de irradiação) para se projetar e permear a sociedade global”.

Figura 7 - Salão em Dia de Festa



Fonte: A Autora (2019)

Aproximando a descrição dos espaços físicos do terreiro de mãe Emília às descrições da Casa das Minas feita por Nunes Pereira (1979), é possível aprofundar as duas descrições.

Em seus escritos, na abordagem sobre o Comé, o Pegi e os Voduns, Pereira (1979, p. 29) descreve:

No corpo do edifício, conhecido pelas denominações de **Casa Grande das Minas, Casa das Minas, Casa de Mãe Andresa Maria**, há uma sala que se denomina **Comé**. [...]. Dentro de sua simplicidade, no entanto, negros minas “assentaram” há séculos, o seu santuário ou pódome ou pegi mina-jejê. A figura geométrica desse **pegi** é a de um triângulo isósceles, nitidamente traçado no chão do Comé (grifo nosso).

Figura 8 - Altar no Comé - Casa das Minas, em São Luís (MA)



Fonte: A Autora (2021)

Na descrição da Casa das Minas, o autor, que parece tão familiarizado com a casa, explica que ela possui sua fisionomia exterior, aquela que todo mundo tem logo diante de si. “A outra, a espiritual, a que intimamente se relaciona com o culto, com a sua história, com a sua tradição e a sua liturgia, só a Nochê e as Noviches, filhos e filhas da Casa Grande, conhecem” (PEREIRA, 1979, p. 38).

Figura 9 - Placa de Identificação da Casa das Minas, em São Luís (MA)



Fonte: A Autora (2021)

A casa possui duas fisionomias. Nunes Pereira denomina-a de casa, porque realmente é uma casa muito grande, habitada por pessoas até o presente. A casa é o terreiro. A casa exterior, a visível, o prédio, assim como o terreiro de Hunjaí Emília. Mesmo que fique cercado por muro alto, é visível que ali tem um terreiro, um templo. A diferença é que a residência da mãe fica no espaço do terreiro, ao lado, como informado.

A fisionomia espiritual, que se relaciona com o culto, somente poucas pessoas conhecem, pois está ligada com a tradição, com a liturgia, isto é, a parte interna da casa, do culto. No terreiro da religiosa não é diferente; existem espaços no templo que quem ainda não é iniciado, não conhece. Permanece-se com o conhecimento externo.

Figura 10 - Fachada da Casa das Minas, em São Luís (MA)



Fonte: A Autora (2021)

Quando da visita à Casa das Minas, em São Luís/MA, em setembro de 2021, surgiu o interesse em conhecer o “pegi” da casa, pois já nos encontrávamos no salão de onde se visualizava a porta fechada do Comé, onde está assentado o “pegi”.

O interesse era grande em saber o que havia atrás da porta, mas não se ousou pedir e nem perguntar por causa da sacralidade da religião e por respeito aos seus segredos. De pé, contemplava a porta que dava acesso ao interior do quarto como remetendo ao que lá existia. Já era o suficiente para ter contato com a riqueza religiosa e cultural da religião Mina.

A corroborar com o argumento, ao discorrer sobre conhecimento científico versus conhecimento religioso, quanto à metodologia da pesquisa a ser adotada pelo pesquisador, Ferretti (1996) infere que em estudos de Antropologia da Religião, sobretudo nessa área, parece fundamental a análise detalhada das formas de relacionamento entre pesquisador e pesquisados para evitar futuros problemas. Salienta Ferretti (1996, p. 43) que

é necessária uma **atitude equilibrada e cautelosa do pesquisador** para não ferir susceptibilidades. A curiosidade e as perguntas insistentes não são, de modo geral, bem recebidas nos ambientes religiosos dos terreiros, especialmente no decorrer das cerimônias. O conhecimento religioso é adquirido aos poucos, por longa convivência, sendo transmitido mais como

uma doação a alguém em quem se tem confiança, quase como um presente, um dom ou uma troca. O conhecimento religioso, de modo geral, é considerado um mistério transmitido a poucos iniciados, por isso muitas religiões possuem um domínio reservado de segredos (grifo nosso).

Tendo presente as orientações de Ferretti, buscou-se em outras fontes o conhecimento sobre o “peji”. Destarte, em Memória de Velhos – Depoimentos. Uma contribuição à memória oral da cultura popular maranhense, com a descrição:

O peji é o quarto dos santos, quarto privado ou quarto dos segredos, lugar onde se preservam objetos importantes, se realizam rituais privados e onde ficam os assentamentos das divindades nas casas de culto afro-brasileiras de tradição nagô. É denominado comé, na tradição jeje do Maranhão (MARANHÃO, 1997, p. 198).

Quarto privado, ou quarto do segredo. A transposição de conceitos, descrições parecem ser relevante na pesquisa por isso buscou-se a concepção de peji no terreiro de Mãe Emília, na Mina Gêge-Nagô, que significa “o quarto de segredo, local que guarda IBAS (cabaça) dos voduns, assentamentos do vodum da casa como louças, potes, tigelas, pratos, sopeiras, jarras utilizadas durante as feituas – encantados” (DECÉ, 2021).

E Santos (1986, p. 37) confirma a narrativa de Decé ao afirmar que:

Todos os objetos rituais no “terreiro”, dos que constituem os “assentos” até os que são utilizados de uma maneira qualquer no decorrer da atividade ritual, devem ser consagrados, isto é, ser portadores de àsé. Os objetos têm uma finalidade.

Para Ferretti (1996, p. 303),

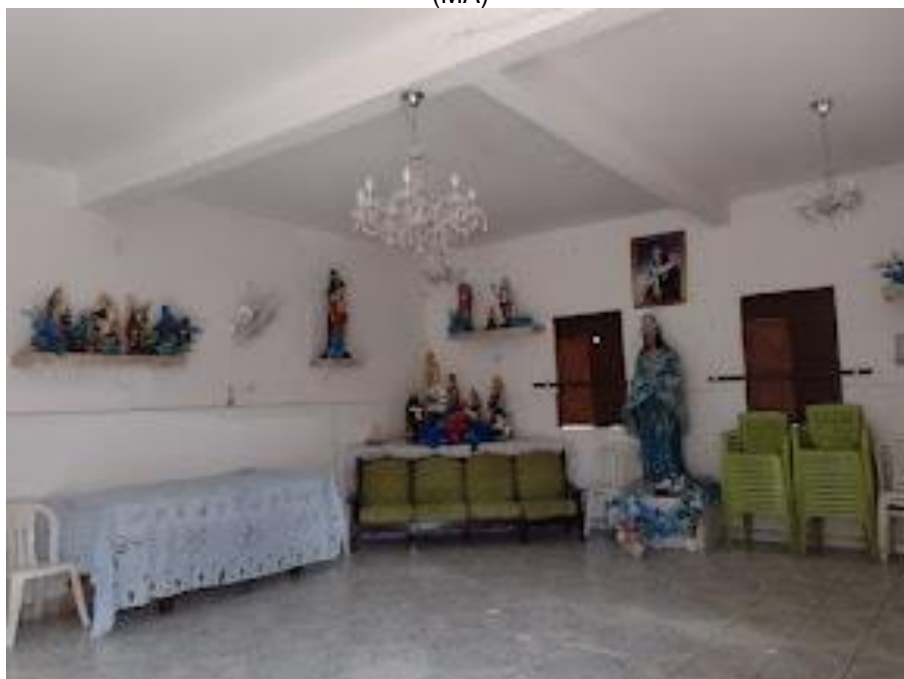
Peji é o quarto dos santos, quarto privado, quarto dos segredos, ou come, em jeje. Lugar onde se localizam rituais reservados, onde se conservam importantes objetos nas casas de culto afro-brasileiros, e onde ficam os assentamentos das divindades cultuadas.

Fez-se questão de investigar e transitar sobre a concepção de “peji” nos autores relacionados e comparar a conceituação emitida por Decé e observou-se que a definição emitida está em sintonia com os outros dois conceitos. Para quem pesquisa a veracidade dos termos, das comparações, do sentido, em especial por narrativas de membros do terreiro, isto é, a oralidade, sua autenticidade é confirmada, a significar que sua líder, mãe-de-santo, investiu na formação de seus

liderados para que conhecessem a religião e se munissem dos conhecimentos e sua aplicabilidade.

Em tal contexto, como por exemplo, nas visitas à Casa das Minas e à Casa de Iemanjá na Fé em Deus, nesta última que acolheu Mãe Emília, e a consagrou na religião, onde recebeu formação na tradição religiosa Mina Jeje Nagô, foi de um deslumbre único pisar nos locais sagrados.

Figura 11 - Lateral do Comé. Yle Axé Iemowa Abe Terreiro de Mina Iemanjá - Fé em Deus - São Luís (MA)



Fonte: A Autora (2021)

Foi um aproximar toda a história de vida de reverenda ao lugar que ela chegou a atingir o grau máximo na religião, como ela dizia: a sua graduação. Como pesquisadora, experimentei as limitações humanas, e é muito difícil não se envolver nos acontecimentos, estar vigilante às emoções sentidas, em contextos com valor simbólico e representativo do sagrado que faz parte da vida de uma líder de religião.

Ver, tocar, não fazia mais sentido, importava ter viajado de tão longe e, em poucos dias, estar ali, contemplar, ainda que do lado externo da porta - como Moisés (Êxodo 3), ao aproximar-se e contemplar o fenômeno da sarça ardente, que não se consumia - mesmo com as orientações e exigências para tal. Estas são as oportunidades como pesquisadora, pude experimentar não somente em sua materialidade, mas com a transcendência de espírito, em uma dimensão reflexiva e espiritual. A presença do sagrado.

O momento era suficiente para compreender a exigência de uma porta fechada, as regras de uma casa religiosa, tendo como objetivo a pesquisa, mantendo a indiferença, concebida pelos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola, que dizia: “Pois não é o muito saber que sacia e satisfaz a pessoa, mas o sentir e saborear as coisas internamente” (LOYOLA, 2006, p. 11).

Ainda que entre ciência, religião, fé, conhecimento científico e conhecimento empírico haja cisão, uma reflexão sobre sentir e saborear emite significado internamente. Dir-se-ia que o pesquisador também faz experiências humanas, espirituais, místicas, vivências não somente no campo material, mas a própria pesquisa é ancorada na vida do pesquisador que aos poucos, vai se transformando internamente. Ao final de cada diálogo com os informantes, ou nas visitas às casas sagradas em São Luís, eu não era mais a mesma. Parar, refletir, escrever sobre o vivido iam aos poucos transformando meu modo de olhar e conceber muitas vezes revestido de preconceitos.

E por isso, mesmo mantendo distanciamento necessário do objeto de pesquisa e ao mesmo tempo envolvida por ele, numa dualidade, sua (minha) tese reflete traços de sua (minha) alma, seu lugar de fala, sua história. Ainda que a neutralidade seja uma exigência da pesquisa científica, fazer pesquisa com a História Oral, com ensaios etnográficos, é construir, é fazer ciência com outras exigências que, com a neutralidade. Impossível ao pesquisador, ser neutro neste tipo de pesquisa. A escrita reflete e reverbera as experiências, o conhecimento e o que é possível fazer de melhor para o outro, engrandecê-lo a partir de um tema, no caso, a tese.

A experiência na Casa das Minas e na Casa Fé em Deus, deixou marcas com relação à trajetória de Mãe Emília. Ter tido contatos com os vários ambientes da casa de culto da religião Mina Jejê e Mina Jejê Nagô, com as pessoas que a conheceram, fica difícil transcrevê-la. Nesta imersão, a teia de conhecimentos concebidos agregou diversos valores na feitura da tese.

Quando um dos membros da Banca de Qualificação, sugeriu que se fizesse um paralelismo da história de vida da pesquisadora com a trajetória de vida da investigada, por ambas terem feito parte da vida religiosa na igreja católica, devido à identificação de crenças e valores de fé, tentou-se buscar nesta linha de compreensão, elementos comuns das duas trajetórias.

Um paralelismo com a formação religiosa e espiritual da perquirida, referente ao itinerário formativo na religião, organizado em meses e anos, remete-se às várias etapas, períodos distribuídos em dias, semanas e mês dos Exercícios Espirituais realizado pela investigadora com a Companhia de Jesus¹⁶, (Jesuítas) dos mais breves, de um dia, ao retiro espiritual de 30 (trinta) dias em Roma, no ano de 1990, que foi um marco para os votos definitivos na vida religiosa, professados na África. Assim como os cinco anos entre a formação inicial antes dos primeiros votos, isto é, de minha consagração como religiosa.

Os exercícios espirituais de 30 dias, foi uma experiência de Deus, ainda muito jovem, que sedimentou e continua renovando minha vida de fé e das pessoas com quem a compartilho. Chamamos à guisa, a experiência de Moisés, com a sarça ardente, como um preâmbulo preparatório para uma missão: libertar o povo do Egito. Assim, os 30 (trinta) dias de retiro espiritual foram para mim uma preparação à missão na Guiné Bissau, no continente africano, assim como todo o tempo investido por Mãe Emília em sua formação como líder religiosa.

Ter conhecido Mãe Emília ainda que brevemente, e aprofundar sua espiritualidade, foi um aproximar-se e identificar-se com a minha trajetória formativa para a vida religiosa (1980–1995). Fazendo uma releitura e analisando as narrativas dos filhos(as) informantes, descortinam-se os elementos comuns entre a investigadora e a investigada que são a espiritualidade, a entrega, doação a Deus no serviço. Do encontro do dia 18 de junho de 2019 às 14h, como citado, destaca-se da fala de mãe Emília.

Existe um mistério, um segredo de sabedoria que somente as viúvas, livres, ou solteiras, podem conhecer sobre a vida espiritual: a sabedoria espiritual, que somente um sacerdote ou sacerdotisa com idade avançada e madura pode receber e conhecer. São as revelações. Sinto que você já alcançou e cultiva estas características e por isso irei lhe ajudar na pesquisa, minha filha (BORGES, 2019).

Era exatamente sobre esse mistério que aspirava conhecer. Algo tão profundo existe, misterioso, positivo, interno, que envolve a religião, o ser religioso, as pessoas. A lalorixá falava com humildade, sabedoria, como um ser iluminado, na busca e luta diária pela purificação, santidade para desenvolver seus trabalhos, dar

¹⁶ Citamos os Exercícios Espirituais de Santo Inácio, por ser a espiritualidade que a pesquisadora cultiva como mulher cristã, profissional, desde o tempo de formação na Vida Religiosa, em 1980, aos dias atuais.

continuidade na condução da casa, da sua missão como disse ter recebido mesmo com 73 (setenta e três) anos. Enquanto conversávamos, ela parecia ausente de si, em outra dimensão transcendente, típica de líderes espirituais. Eu a escutava com atenção, saboreando sua conversa.

Revisitando o vídeo e o caderno de campo desse encontro, hoje, possuo outra visão sobre alguns assuntos por ela abordados. Ao momento, eu escutava, perguntava, registrava. Percebe-se em suas afirmações, firmeza na voz, convicção em determinados princípios de sua religião, especialmente ao fazer referência à seriedade necessária com a religião, o respeito. Ela deixava aquele ar de fragilidade e se revestia de poder, empoderamento.

Insistia no preparo adequado para a feitura, seguindo todos os passos, quando já estivesse pronto, a saber: a primeira obrigação o anjo da guarda; a segunda, o Bori; e assim preparar-se para as demais fases observando os preceitos, fazendo as orações diárias e suas obrigações, levando a sério suas obrigações. Uma verdadeira Mestra, cheia de sabedoria. Todos esses ensinamentos eram feitos pela transmissão oral, uma vez que não existem livros. Ressalta Santos (1986, p. 47) que “a palavra é interação dinâmica no nível individual porque expressa e exterioriza um processo de síntese ao qual intervêm todos os elementos que constituem o indivíduo”.

Em conversa com uma família amiga sua em São Luís, veio à tona essa questão da identificação da pesquisadora com a mãe. Um(a) jovem, filho(a) dessa família se manifestou: “Busque essa identificação em lemanjá, você irá descobrir” e indicou uma bibliografia”(APOJI, 2021). Um dos elementos de identificação foi viver a vida, os empreendimentos, enfrentar as peripécias da caminhada, sozinha, sem entregar-se às situações e sem jamais desistir.

Esta mulher corajosa, como descrito, após a separação de seu esposo, criou seus sete filhos sozinha e depois construiu um legado. Coragem e confiança estão imbuídos nessa identificação. No mito de lemanjá, algo semelhante acontece. Com a bagagem de conhecimentos adquiridos na viagem a São Luís, é possível apreender mais até mesmo com as narrativas, as explicações de Decé sobre o terreiro investigado.

Prosseguindo, sobre a área externa do barracão, no entorno, existem várias casas dos orixás e outras entidades em meio às árvores. Essas casas sobressaem em meia lua, como a abraçar e proteger o barracão. Na frente, ao lado do portão

principal, está a casa de Ogum e, em seguida, as casas de Iansã e de Navê. Ao lado, a casa de Nanã e Obaluaíê; a casa de Dã.

Em sua obra, 'Os Nagô e a morte', Santos (1986, p. 33) diz que “na diáspora, o espaço geográfico da África genitora e seus conteúdos culturais foram transferidos e restituídos no terreiro, o qual

contém dois espaços com características diferentes: Um espaço qualificado de urbano, compreendendo as construções de uso público e privado; e um espaço virgem, que compreende as árvores e uma fonte, considerado como o mato, equivalendo à floresta africana [...].

Com este foco interessa-nos apenas o espaço mato, sendo que na área externa do barracão, existem muitas árvores, mato. E Santos (1986, p. 34) destaca que, “o espaço “mato” [...] “é cortado por árvores, arbustos e toda sorte de ervas e constitui um reservatório natural onde são recolhidos os ingredientes vegetais indispensáveis a toda prática litúrgica. Destacou-se esse aspecto espaço mato do terreiro, pela existência de um arvoredo com plantas altas, grades no entorno do Centro de Tambores.

Atrás, nos fundos, bem centralizada, encontra-se a casa de Seu Ubirajara, a casa de Exu e a casa de Dona Cigana, com portas em vidro, ornamentada com tecidos coloridos, flores. A casa de Seu Ubirajara tem assentamento. Foi a primeira casa a ser erguida com o mesmo formato atual, redondo, com uma porta central. No início foi feita em palha e chão de barro batido (DECÉ, 2021).

Atualmente, é em alvenaria e no segundo semestre de 2021 passou por reforma para a reabertura do Terreiro para o Tambor de Alegria. As demais casas e todo o terreiro foram pintados. Um fato que despertou curiosidade foi uma rachadura de enorme dimensão e profundidade no chão, na casa de Seu Ubirajara. Hoje em cimento, a rachadura partiu do centro, onde está localizado o assentamento, em direção à lateral, deixando a ideia de uma cova profunda, oca. Talvez, fatores climáticos da região de Manaus tenham influenciado após quase um ano fechada.

Figura 12 - Casa de Seu Ubirajara, em reforma



Fonte: Fonte: A Autora (2021)

2.3.1 Casa das várias Entidades

Figura 13 - Casas de Ogum, Iansã e Nocê Navê



Fonte: A Autora (2021)

Figura 14 - Cruzeiro, Família de Akossi e Dã e o cruzeiro



Fonte: A Autora (2021)

Figura 15 - Seu Ubirajara e Dona Cigana



Fonte: A Autora (2021)

Figura 16 - Casa de Exu, onde se guarda assentamentos de alguns iniciados



Fonte: A Autora (2021)

2.3.2 O calendário das festas do Centro

A seguir serão apresentados dados sobre o calendário das festas com datas celebradas no Centro de Tambores de Mina Gêge-Nagô de Tóy Lissa – Agbê Manjá. As informações foram coletadas durante a pesquisa de campo pela informante Nanã (2021). Tais festas no terreiro fazem da casa de culto um ambiente religioso, social e político, de respeito e confiança na comunidade da Cidade Nova e em toda Manaus.

Figura 17 - Festa de São Sebastião



Fonte: <https://tinyurl.com/bdfndwnc>

Observando os registros fotográficos das festas, disponível nas redes sociais, praticamente o terreiro celebrava quase todos santos da igreja católica que, porém, na religião afro, possui outro significado. As festas eram muito bem preparadas e participadas, principalmente a de São Sebastião – Oxóssi. Essa tradição perdura desde os primórdios da fundação do terreiro. A busca, o levantamento do mastro; as cantigas, doutrina, novena, defumações, procissão e derrubada do mastro em homenagem ao Rei Sebastião dos Lençóis¹⁷.

Quadro 3 - Festas Religiosas

Festas	Datas	Na religião	Observações
São Sebastião	20 de janeiro	Oxóssi	Com novenário
O dia de Iemanjá	02 de fevereiro	Orixá africano	-
Festa das tobossis, princesas, princesas	4ª feira de cinzas – data móvel	Último tambor – início da Quaresma	Fechamento do terreiro por 40 dias.
Quinta feira do Lava pés	Data móvel	A comunhão-Ofurá ¹⁸	Obrigaçã
Cana Verde	Data móvel	Obrigaçã interna	15 dias antes da 6ª feira santa

¹⁷ Sugestão de Vídeo: Derrubada do Mastro De São Sebastião Tambor De Mina.MPG. Festa de São Sebastião no Centro De Tambores De Mina Gêge/Nagô Toy Lissá Agbê Manja em Manaus. 24 de janeiro de 2012. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=u_rm9aXJfHU>. Acesso em: 12 set. 2022.

¹⁸ Mãe Emília explicou que é feito o Ofurá, de um dia para o outro, para todos comerem, em virtude da respectiva obrigaçã dentro do terreiro.

Sábado de Aleluia	Data móvel	Festa das luzes. Abertura do Terreiro	Após 40 dias da Quaresma
Aniversário do Terreiro	30 e 31 de julho e 01 de agosto	Dias de preparação interna para as obrigações dos filhos	Três dias de participação pública intensa
Cigana do Oriente	31 de agosto	Festa de renovação	Aberta ao público
São Cosme e Damião	27 de setembro	Festa das crianças	Normalmente para crianças da comunidade
Santa Bárbara	04 de dezembro	Oiá-lansã	Orixá Iorubá
Nossa Senhora da Conceição	08 de dezembro	Iemanjá/Oxum	Santa de mãe Emília
Santa Luzia	13 de dezembro	Oxum Navezuarima	Tradição sobre a cura dos olhos

Fonte: Adaptação da Autora (2022)¹⁹

Nanã fez algumas considerações, referentes à administração e manutenção do terreiro, as despesas das festas, das feituas e como eram custeadas.

Acerca de Dona Cigana, Mãe Emília (2009) descreve:

Ela é uma Cigana oriental, sempre que ela vem ela dança com qualquer espírito que tiver, mas ela é uma Cigana Oriental. Ela veio do Egito. Ela não trabalha somente como cigana, ela trabalha como aquela mulher maravilhosa, uma enfermeira, uma médica, que cura [...], dizia mãe Emília. (AFINSOPHIA, 2009).

Figura 18 - Mesa para Dona Cigana



Fonte: <https://tinyurl.com/2nptrcne>

¹⁹ Adaptação elaborada a partir de diálogos realizados com Nanã.

Figura 19 - Mãe Emília na Festa de Dona Cigana do Oriente



Fonte: <https://tinyurl.com/2nptrcne>

2.3.3 Administração e manutenção do Terreiro

Então, ela mantinha suas coisas pessoais com seu próprio sustento - com sua aposentadoria; agora, as coisas espirituais, conforme Nanã (2021), ela dizia que, se a pessoa tinha condições, ela passava uma lista elaborada:

E dizia: fique à vontade, se você comprar certo material que precisa irá precisar (para as iniciações), ou então você pega, se quiser deixar, eu vou lá e compro e depois eu mostro a você tudo o que eu gastei. Ela era assim, ela não cobrava, ela só fazia dizer: aqui está essa lista para fazer um determinado banho, por exemplo, e a pessoa ia lá e comprava o banho. Esse era o sustento, ou então a pessoa dizia: mãe, o que está precisando para a festa? E ela: Se você quiser dar, tem isso e isso faltando, e a pessoa ia lá e contribuía. Ela nunca era de impor ou então: eu estou precisando disso ou então porque todos que vinham aqui tinham essa percepção de querer ajudar. Era mais das pessoas mesmo que vinham aqui ou então dessa maneira que ela fazia de passar a lista de materiais, de dizer o que precisava comprar. A pessoa ia lá, comprava e trazia. (NANÃ, 2021)

Continua Nanã:

Nunca era pego dinheiro em mãos, e os búzios que ela cobrava, certo? Era mais para manutenção do terreiro como vela, às vezes contribuir com um banho que estava finalizando. Então o dinheiro é em prol do terreiro. É, mas tem a parte de luz, água, manutenção de limpeza, do terreiro, porque terreiro é, luz, quando tem festa então, o terreiro é grande. Compra de tecidos, que ela arrumava com bastante cuidado. Todas as cadeiras ela

tinha um cuidado com cada detalhe. E era isso. Festa! Nossa! (NANÃ, 2021)

Tendo presente as narrativas de Nanã, e sem conhecer como funciona ou funcionava o aspecto administrativo da terreiro, se faz necessário chamar à reflexão, que, como em toda casa, empresa, família existe a necessidade de uma organização e gestão administrativa, também no terreiro se faz necessário conforme o autor abaixo conceitua a administração.

Para Stoner (1999, p.4), a “Administração é o processo de planejar, organizar, liderar e controlar os esforços realizados pelos membros da organização e o uso de todos os outros recursos organizacionais para alcançar os objetivos estabelecidos.”

O prazer dela era tirar filho de santo:

O prazer dela era tirar filho de santo, fazer filho de santo, dar a obrigação. Ela tem muitos filhos de santo. Em Santa Catarina, Óbidos no Pará, São Paulo, Juazeiro, Parintins, Nhamundá. Em Manaus é o local onde mais tem filhos de santo. Talvez bem mais de 60 filhos de santo, exceto os que já faleceram. Muitos filhos são da redondeza, alguns já afastados e não frequentam mais.

A última obrigação e a última feitura na casa:

A última obrigação que ela fez foi na pandemia. Os filhos foram recolhidos no dia 05 de maio e saíram no dia 13 de maio de 2020. É, saíram assim [...] não com saída de festejo, porque não tinha condições, não podia, mas uma saída interna para nós, família de sangue, que estávamos aqui. Ela recolheu uma filha de sangue, que estava afastada, concluindo suas obrigações. Recolheu um membro mais novo da família com o anjo de guarda; recolheu ainda outro membro também jovem, com o anjo da guarda. E foi a última obrigação de feitura de filho de santo que ela fez, com a filha dela carnal, em 2020. Ela queria tirar saída na festa de terreiro, porém não aconteceu festa do terreiro.

Com o fio condutor das narrativas de Nanã, é oportuno chamar neste espaço como complementação, outra narrativa sua sobre as etapas de reclusão, às quais citadas no Terreiro de Mãe Emília. Nanã (2021) narra de maneira simples e compreensível:

[...]. Mas, de obrigações abertas, feitas, a última que teve foi em janeiro. Ela fez a obrigação de um ano porque na religião tem como falei, cargos, e esses cargos são dados como determinadas obrigações. O Anjo da Guarda que é a primeira obrigação. O Bori, que é a segunda obrigação. A feitura que é a obrigação de confirmação do seu orixá, do seu vodum e depois em seguida os anos para completar: 1 ano, 2 anos, 3 anos, 5 anos, 7 anos onde

já se recebe um cargo alto. Existe a obrigação de 13 e a última obrigação com 21 anos (de santo).

Nanã (2021) continua explicando:

Quando você entra, começa a contar. Quando você confirma seu vodum, a partir daquele momento da sua obrigação, você começa a contar esses anos. Se você quiser seguir direitinho, conquistar um cargo alto na religião. Conquistar um cargo alto na religião, na minha concepção, não é algo que eu diga: Ó meu Deus! Eu preciso daquele cargo alto, mas antes de tudo é cumprir a sua religião, como mãe Emília concluiu a sua faculdade que é uma religião. Então, quanto mais anos mais conhecimento, mais ensinamento²⁰.

2.3.3 Despesas para o tempo de reclusão - iniciação

Quanto às despesas necessárias para o tempo de reclusão, os que não tinham como contribuir se preparavam igualmente; ela passava uma lista contendo o que precisaria para o dia da festa, ajudando em algumas ocasiões. Sobre isso, Nanã (2021) empresta sua voz para narrar a fala de filhos:

Eu precisava comprar minha roupa e no dia a mãe me deu minha roupa. Eu precisava comprar um pote, a mãe me deu um pote. Então findava que sempre ela dava alguma coisa e isso ficava marcado na vida do filho de santo. Então ele dizia: a mãe me deu esse aqui e eu acho que era deles mesmo assim. E o orixá às vezes dizia: olha que é uma coisa que vai ficar marcada na vida deles que você deu para eles, né?

Das narrativas feitas por Nanã, surgem alguns questionamentos atrelados à organização econômica, financeira do terreiro ao tempo de Mãe Emília pois, com sua ausência, o terreiro continua funcionando e não se tem conhecimento sobre sua gestão. Porém, são outros tempos, quase que impossível sustentar uma casa de culto com todas as despesas citadas, sem entradas fixas para custeá-las.

Mãe Emília era muito generosa, tinha largas relações e aprendeu a lidar com todo tipo de pessoas dentre eles, a classe política. Narra um de seus filhos biológicos, que enquanto sacerdotisa, líder de religião, na passagem da casa da Praça 14 para a Cidade Nova, recebeu ajuda para o início da construção do Centro/terreiro do então Governador Gilberto Mestrinho:

²⁰ Sobre carreira na religião, será abordado em outro capítulo.

Tudo começou ali, primeiro foi construído lá, e era de barro; ela conseguiu um senhor na época para trabalhar. Logo, com a ajuda do Governador Gilberto Mestrinho foi feito o piso e isso ajudou a diminuir a poeira. Foi quando ela começou a fazer aqui essa parte de madeira. Mas o centro foi a primeira casa feita porque era uma **obrigação** dela e como ela contava, os santos tinham dito isso: “Primeiro construa a nossa casa depois você vai ter a sua casa” (LIÇÁ, 2021, grifo nosso).

Liçá (2021) fez algumas narrativas a respeito da administração de sua mãe:

Se ela quisesse tirar vantagem de muita gente, ela teria tirado. *Dos políticos?* Minha amiga, o que esses políticos ofereciam a ela. E ela dizia: “Meu filho, não, meu filho”. O que essa gente oferecia a ela [...]. Ofereciam porque como estou te falando de gente que entrou aqui querendo se matar, num desespero total. Ela como muitas vezes agia como psicóloga, psiquiatra, mas quando a pessoa saía daqui, porque eu não tenho, não sei assim [...] as pessoas saíam confortadas, o retorno para elas próprias, quando a situação se resolvia e, ficavam com aquela dívida que ela disse: “Meu filho”. Eterna. Exato. Então tem muito disso (grifo nosso).

Liçá (2021) foi quem mais narrou sobre a vida financeira da família, as dificuldades que sempre acompanharam a família, seja a família biológica, como explicitado em outras narrativas, como religiosa. Não obstante ela insistia em levar em frente a religião e, pelo que se percebia indo além, preocupando-se com a formação dos adeptos. E um detalhe faz a diferença: a formação das mulheres, das filhas de santo.

Em situações como estas, sugestões poderiam ser bem-vindas, como desenvolver projetos comunitários visando à sustentabilidade do terreiro e da comunidade local. O questionamento continua: Como desenvolver uma administração/gestão que gerasse sustentabilidade? Certamente outras iniciativas foram desenvolvidas, notório é que, as viagens a São Luís/AM eram realizadas. As festas no terreiro como a derrubada do mastro de São Sebastião com muitas despesas de frutas dentre outras.

Liçá (2021) trás mais um depoimento a respeito das doações (formas de pagamento) ao terreiro. Ele inicia a narrativa assim:

Eu lembro de um homem que era fazendeiro, muito forte de poderes, não sei se era daqui de Manaus ou sei lá de onde ele era, que chegou aqui num desespero e ela o ajudou. Minha querida, ele passou anos e anos, se ela pedisse 100 galinhas vivas para obrigação ele doava; se ela pedisse 300 cartelas de ovo por dia, ele mandava mesmo. Quando ela não o procurava ele vinha aqui. Eu me lembro bem dele. “Mãezinha, “não está tudo bem?

Sim, mas a senhora nunca mais me falou nada”. “Meu filho está tudo bem”. Depois de sua passagem, não sei como ele está.

Independentemente de qualquer concepção de gestão, timidamente se diria que, faz-se necessário repensar a organização da gestão dos terreiros no Brasil, neste caso em Manaus, em razão da forma com que são agrupadas e divididas as tarefas dentro de tais grupos e organizações. Distribuir as responsabilidades como já posto em outro espaço. A gestão religiosa e a gestão administrativa sobretudo quando o terreiro for de grande porte como o investigado.

Nesse contexto, cabível é a anotação de Maximiano (1992, p. 25), consoante “uma combinação de esforços individuais que tem por finalidade realizar propósitos coletivos, por meio de uma organização, torna-se possível perseguir e alcançar objetivos que seriam inatingíveis para uma pessoa”.

Com relação às despesas para o período de reclusão Nanã (2021) fez uma breve descrição em sua narrativa sobre a listagem dos itens necessários e dos procedimentos como segue:

Então ela passava a lista do que iria precisar para se manter. Às vezes eles traziam um rancho para se manter porque as comidas eram bem leves. Consistia em chá de manhã, uma bolachinha, bem leve para que a pessoa estivesse com seu corpo bem, para receber uma entidade que vem. Eles faziam, custeavam a festa, custeavam as suas vestimentas. A lista era entregue até para não extorquir ninguém para que não digam: “Olha, viu? O que seria se eu gastasse com tudo, quanto seria”? E assim às vezes ela enquanto sacerdotisa deixava até a sua ‘salva’ de lado. Salva, dentro da religião é uma contribuição que o religiosos e/ou a religiosas recebe uma salva para pagar o chão, para as despesas do terreiro. Mas às vezes ela não cobrava e dizia: “Não, eu fiz para esse filho(a) porque precisava”. Então, quem dava essa salva? Os filhos que estavam sendo feitos.

Tem que ter seu enxoval, para tomar banho e se trocar todos os dias. E nesse período, pessoas ficam disponíveis para preparar alimentação; a Mãe Criadeira e o Pai Criadeiro da casa tinham que estar disponíveis para ajudar. É uma vida a quem ela se dedicou. A dedicação aos filhos aqui no terreiro durante as feitura era de 100%. A Nochê confiava os filhos de santo à pessoa para passar (transmitir) também os ensinamentos, uma vez que aquela pessoa já havia aprendido com ela.

Tratava-se da Mãe Pequena da casa a quem ela havia preparado estando apta a passar o que havia aprendido; não era mais necessário que ela estivesse presente. Na verdade, a Mãe precisava estar ali porque a responsabilidade era toda dela; o filho de santo é dela, mas ela confiava, estava ali para dar um suporte observando o filho sendo guiado.

Nas conversas com a líder em junho de 2019, em seus discursos ela sempre aludia à importância do domínio do conhecimento que os filhos de santo devem

obter, principalmente, antes de pensar em abrir sua casa de culto, uma vez que ser líder religioso não é um título pelo qual a pessoa tenha que se envaidecer. Ao contrário, deve ter humildade para buscar conhecimento e praticá-lo. No tocante ao conhecimento religioso e científico dos filhos de santo, Ferretti (1996, p. 55) escreve:

O conhecimento religioso e o conhecimento científico, por diferentes que sejam possuem, em outros, o ponto comum de serem ambos iniciáticos, exigindo longa convivência que possibilite uma assimilação lenta e gradual de procedimento adequados.

Como narrou Nanã (2021), era uma confiança que ela depositava nesses cargos específicos e para tudo isso ela se preparava, fazia uma programação. O orixá escolhia junto a ela, essas pessoas. Então, ela pedia uma orientação aos orixás e eles diziam: “Determinada pessoa, certamente”. A escolha acontecia com auxílio deles). Neste sentido, pertinente é a observação de Ferretti (1996, p. 43):

O conhecimento religioso, é adquirido aos poucos, por longa convivência, sendo transmitido mais como uma doação a alguém em quem se tem confiança. O conhecimento de modo geral, é considerado um mistério transmitido aos poucos iniciados, por isso muitas religiões possuem um domínio reservado de segredos. No tambor de mina, como nas religiões afro-brasileiras em geral, há inúmeras fórmulas, invocações ou palavras, rituais que são secretas. [...] a oralidade é uma das características da cultura afro-brasileira.

Antes de adentrarmos para o próximo tópico, ressalta-se algumas credenciais de Mãe Emília junto à comunidade do bairro e da sociedade manauara que eram a honestidade e a transparência em suas ações. Pessoas da comunidade independente der ser ou não de seu terreiro, até mesmo católicos, sempre destacaram esses aspectos como alguém dedicado à religião sem visar lucro, em enriquecer e muito aberta à cooperação.

Por informações, tomou-se conhecimento de sua amistosa e saudosa relação com Padre Vignola, no início da fundação do bairro e em outras épocas quando era titular da Paróquia de São Bento – Cidade Nova. Mantilha viva as articulações que era uma maneira de gerenciar e administrar seu terreiro.²¹

²¹ Para aprofundar o tema das relações culturais, religiosas na Mina Jeje Nagô, a maneira de administrar sua casa, sugere-se o vídeo: Festa no Terreiro de 21 de setembro de 2016 pelos alunos do 3º período curso de Comunicação – Jornalismo – UFAM. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=v96z30Bg9bo>. Acesso em 10, set., 2022.

Dando continuidade a essa construção textual, no próximo item, discorrer-se-á sobre o ritual fúnebre 'Tambor de Choro' da Nochê, ocorrido no dia 25 de setembro de 2020 concatenando com aproximações e conceituações inerentes ao sentido da vida e da morte sob a cosmovisão religiosa da existência.

2.4 TAMBOR DE CHORO

Para descrever a passagem da Nochê Hunjaí Emílila de Tóy Lissá Agbê Manjá - Mãe Emília e, assim, narrar a realização dos rituais, recorre-se à memória daquele dia histórico. Dia este que fez parte de um tempo no qual o mundo inteiro atingido pelo drama do fenômeno do coronavírus, que ainda persiste aos dias atuais, mudou o curso da vida e da história.

No transcorrer da pesquisa de campo, até meados do mês de setembro de 2020, não foi possível visitar nenhum terreiro. Era o novo normal que se apresentava e impunha suas regras. Todos os terreiros, templos religiosos, foram fechados por decretos municipais e estaduais. Os contatos e a comunicação eram poucos e virtualmente.

No dia 25 de setembro de 2020, eis que surge a notícia em vários veículos de comunicação e na mídia: "Morre aos 75 anos Mãe Emília, presidente da Federação de Umbanda". Segue a matéria: "Morreu na manhã desta sexta-feira, dia 25 de setembro de 2020, aos 75 anos de idade, Maria Emília Souza Borges" (BORGES, 2020).

Em poucos instantes, a notícia espalhou-se. Mãe Emília, como era conhecida, era uma ativista em defesa dos direitos da população afrodescendente. Ela deixava 07 (sete) filhos e uma geração de filhos de umbanda, frequentadores, simpatizantes e parte da classe política do Estado.

A morte segundo a matéria noticiada foi em decorrência de complicações provocadas principalmente pelo diabetes e não pela covid19, embora ela tivesse sido acometida, porém tratou, conforme familiares. Encontrava-se em tratamento domiciliar e teve o quadro de saúde agravado na segunda-feira, dia 21, quando foi internada em um hospital de Manaus.

Para uma abordagem reflexiva sobre a morte, servimo-nos de alguns fragmentos da obra 'Os Vivos e a Morte: Uma "Sociologia da morte" no Ocidente e na diáspora africana no Brasil, e seus mecanismos culturais' de Jean Ziegler (1977),

construída em cinco capítulos. Na 1ª aba da obra o autor coloca uma indagação: É possível escrever uma sociologia da morte? Ao longo dos capítulos dessa grandiosa obra de Ziegler, são descritos e aprofundados vários temas dessa construção que devem ser lidas, discutidas e refletidas com liberdade e criticidade para compreendê-las, tal é a profundidade dos temas. Aqui trar-se-ão apenas fragmentos.

Segundo Ziegler (1977), “é nulo o conhecimento direto que temos dela, no entanto, nada inspira e domina mais profundamente uma cultura do que o lugar que ela confere à morte” (Aba 1ª). A obra foi construída a partir do contraste entre a cultura do negro brasileiro, onde a morte é cultuada e integrada, e a cultura industrial do Ocidente, que procura negar a morte em proveito do produtor-consumidor.

Dentre as várias temáticas desenvolvidas, ao tratar sobre o **instante da morte**, explica de que existe uma contraposição entre a tanatopráxis, isto é, aos procedimentos, técnicas e métodos utilizados para conservar, embalsamar, higienizar, restaurar e cuidar da aparência de um cadáver para os rituais fúnebres, observando os preceitos religiosos e legais da sociedade empresarial, capitalista, com fins lucrativos, à do universo africano. O autor chama à guisa o significado da morte Nagô:

A morte nagô é uma lenta viagem, um rio tranquilo que transporta uma consciência de criança, mais tarde de adulto, à serena permanência no Orun. Nenhuma ruptura ocorre nesse percurso - o homem não cessa jamais de ser. Vivo, ele dança na roda dos Orixás; morto, realiza o périplo noturno dos Egun. Deste lado da morte recebe os Orixás no transe. Do outro, continua a viver; de vez em quando volta para aqueles a quem deixou, apodera-se do homem em transe e por sua boca fala aos seus descendentes (ZIEGLER (1977, p. 173).

Conforme argumenta o autor, diferente do universo africano, o homem da sociedade mercantil vive uma aventura totalmente diversa e infinitamente mais precária: vive até um momento preciso e utiliza-se de artifícios para negar a morte, realidade que aflige também a atualidade, usufruída, porém por quem tem um poder aquisitivo para pagar um plano funerário. Este homem da sociedade mercantil,

adianta-se até um limiar e depois oscila no nada. A linguagem social o mantém como vivo, jamais como defunto. Escória da sociedade mercantil, seu cadáver recebe alguns cuidados rápidos. Quanto a sua consciência, mais ninguém dela se ocupa, uma vez que se destina a partilhar a sina da estrutura celular (ZIEGLER (1977, p. 173).

A morte de Mãe Emília, segundo a matéria noticiada foi em decorrência de complicações provocadas principalmente pelo diabetes [...]. Como afirma o autor em questão,

ainda que, se o processo de morrer segue-se às vezes à doença, ao acidente, ao descontrole do organismo, em suma, a uma série patológica de acontecimentos, é, de certo modo, por acaso, pois nenhuma causalidade senão a aparente o liga à doença e à morte. O processo de morrer é um processo *sui generis* (ZIEGLER, 1977, p. 242).

Nesta linha de argumentações, o autor desenvolve uma reflexão sobre o eu escatológico que segundo Jacques Le Goff (1990, p. 325), “provem do termo ‘escatologia’ e designa a doutrina dos fins últimos, isto é, o corpo de crenças relativas ao destino do homem e do universo”.

Ziegler (1977, p. 275) afiança que,

uma dissimetria profunda existe entre a morte certa do corpo e a morte incerta da consciência. A prova é que na maioria dos homens a aproximação da catástrofe fisiológica não destrói de maneira nenhuma a intensa vontade de viver. A dupla existência dissimétrica de uma consciência destinada a perdurar e de um corpo marcado pela finitude conhece manifestações sociais diversas. Os mortos continuam a agir para além da morte. Os cadáveres se dissolvem, mas as obras que eles criaram, as instituições que animaram, as ideias que lançaram ao mundo, os afetos que suscitaram continuam a agir e a fermentar. Quando o corpo volta ao nada, a consciência segue um destino social entre os vivos. E coisa estranha, o destino social póstumo da consciência é, em determinados casos precisos, mais vigoroso, mais amplo e mais brilhante que o destino vivo na companhia do corpo.

De uma profundidade imensurável a realidade de continuidade da vida refletida pelo autor. Os mortos continuam a agir para além da morte. Os cadáveres se dissolvem, mas as obras que eles criaram, as instituições que animaram, as ideias que lançaram ao mundo, os afetos que suscitaram continuam a agir e a fermentar. [...] o destino social póstumo da consciência [...]. A pessoa continua presente nas boas obras realizadas, nas ideias que contribuíram para mudar a rota de uma vida, de um pequeno ou grande lugar. Impressionante. É uma chamada à revisão da vida e à concepção da morte. O além, é construído nesta terra.

Uma narrativa de Liçá (2021) fortalece o discurso de Ziegler sobre o construto nesta terra ao contar:

Um caso de um rapaz de Santa Catarina, com muito dinheiro, milionário; a família dele vinha aqui com ela que cuidou muito dele. Quando tomou conhecimento do seu falecimento no dia 25 de setembro, comprou imediatamente, sabe lá quanto custou a passagem, sabe lá onde ele estava e veio para cá. Chegou de mala aqui quando ela estava no caixão. Esse rapaz posta nas redes sociais coisas impressionantes sobre a mãe, mas se você me perguntar o que ela fez por ele, eu não sei lhe dizer. Mas dá para imaginar, porque ele busca palavras para tentar agradecer o tanto, pela gratidão. Talvez gratidão seja a palavra mais certa.

Viu-se confirmadas as ponderações de Ziegler sobre o fato da morte e da presença que continua nos feitos. Em consideração às alegações acuradas e para mediar a compreensão escatológica do exposto, serve-nos o exemplo memorável de simbolismo escatológico, apresentado por Ziegler (1977, p. 277) em referência ao filósofo e sociólogo alemão Karl Marx (1818-1883):

Marx foi o homem mais odiado e mais caluniado do seu tempo. Os governos, absolutistas e republicanos o expulsaram de seu território. Os burgueses, assim como os conservadores e os ultrademocratas, rivalizaram-se entre si para cobri-lo de calúnias. Ele não as levou em conta, ignorou-as a todas, ou só respondeu em caso de suprema necessidade. Morreu amado, venerado e chorado por milhões de revolucionários, de companheiros, de operários das minas, desde a Sibéria até a Califórnia, de todas as partes da Europa e da América e se ousou dizê-lo, embora tivesse muitos adversários, não conheceu inimigo pessoal. Seu nome, assim como a sua obra, atravessaram os tempos.

O corpo material, a irmã terra consome, se esvai como uma folha embalada pelo vento, porém as ideias de um grande homem e de uma grande mulher, permanecem na história, continuam movendo o mundo. Vários são os testemunhos espalhados que continuam vivos no tempo. Ninguém jamais poderá aprisionar uma ideia.

Ainda sobre a questão da morte na compreensão dos antigos iorubás, Prandi (2005, p. 53) assim se reporta:

Para os antigos iorubás, vida e morte fazem parte de um ciclo que sempre se repete; a criança que nasce é o velho que retorna [...]. Vida e morte se alternam e se completam. No candomblé, há um mundo em que os homens vivem em contato com a natureza, o nosso mundo dos vivos, que eles chamam de Aiê, e um mundo sobrenatural, onde estão os orixás, outras divindades e espíritos ancestrais, o Orum. Os que morrem vão para o mundo intermediário, de onde podem retornar ao Aiê, nascendo de novo.

A concepção de morte apresentada por Prandi (2005), dos antigos iorubás, reflete uma cultura e uma mentalidade de conceber a morte, que difere de outras culturas. Sem dúvida, a vida possui um ciclo que inicia com o nascimento, chegando

à morte; não significa que a morte alcance o homem apenas em sua idade avançada; ao contrário dessa afirmativa, a morte concebida como passagem, chega a qualquer idade e em qualquer momento.

Nos estudos de Ferretti (1996, p. 162), “quando morre uma pessoa que tenha sido dançante ou tocador na Casa das Minas, como nos outros, realiza-se a cerimônia denominada Tambor de Choro, também chamada de Zelim ou Zeli, entre os jeje”.

Eduardo (1948, p. .120) assim explica:

Quando o falecimento ocorre em certas épocas do ano como na Quaresma ou em períodos de realização de alguma festa, ou quando a pessoa residia em outra cidade e toma-se conhecimento posteriormente, o tambor é realizado alguns meses depois e denomina-se sirrum, ou tambor de choro de corpo ausente.

Por seu turno, Ferretti (1996, 162) leciona:

o sirrum é o tambor de choro em rito angolano. Quando o morto foi vodunsi gonjai ou tocador-chefe, tocam três tambores. Para os demais tocam-se apenas dois. Quando o corpo está presente, é colocado para ser velado no quarto fúnebre, que fica atrás do comé, e onde normalmente ninguém costuma dormir. Na Casa dizem que o tambor de choro não é feito para o vodum da pessoa que morreu, pois este não se aproxima do corpo do morto. Em geral ele vem dias ou meses antes da morte. Considera-se que o tambor de choro é para despachar o espírito do morto, para que ele tome consciência de que já morreu.

Em outro lugar da obra em questão, Ferretti, define o Axexê como Tambor de Choro, cerimônia fúnebre realizada após o enterro de iniciados em rito nagô. Na Casa de Nagô, só se faz de corpo presente. Observa-se algumas divergências na definição e prática dos rituais.

Prandi (2005), diferente de Ferretti, infere que no Brasil, nas comunidades religiosas afro-brasileiras que seguem mais de perto a tradição herdada da África, a morte de um iniciado é denominada axexê na nação queto, tambor de choro nas nações mina-jeje e mina-nagô, sirrum na nação jeje-mahim e no batuque, ntambi ou mukun-dun na nação angola. Assim, o axexê tem por finalidade:

- a) Liberar o ori, que fixado e cultuado na cerimônia do bori, ou ebori;
- b) desatar os laços do morto com o seu orixá pessoal, o que significa também desfazer seus liames com toda comunidade do terreiro, incluindo os ascendentes (mãe e pai-de-santo) os descendentes (filhos -de-santo) e parentes-de-santo colaterais; e

- c) despachar o egum do morto, para que ele deixe o Aiê e vá para o mundo dos espíritos. O axexê pode ser pensado como um grande ebó, uma grande oferenda festiva ao espírito do morto, no qual se juntam objetos rituais (PRANDI, 2005, p. 59).

Sobre o Tambor de Choro, Pereira (1979, p. 41) explica uma diferença entre as duas casas mais antigas de São Luís do Maranhão, com relação às danças no tambor de choro. “Quando morre alguém da Casa das Minas, toca-se tambor, bem como o ferro e as cabaças. Não dançam em frente, nem ao redor do morto como faz a ‘gente de Nagô’” (grifo do autor).

Recorre-se a outra fonte em uma abordagem sobre a morte e a importância dos rituais fúnebres baseada no Capítulo X da obra ‘Os Nagô e a Morte: Pàde, Aèsè e o Culto Égun na Bahia, de Santos Juana Elbein, (1986). A autora expende sobre ‘Existência Individualizada e Existência Genérica: A Morte’. Analisar o processo inverso, (nascimento x morte) ou complementar, a passagem iniludível dos seres do àiyé para o orum que segundo a autora categoriza como,

uma passagem que significa uma nova transformação dos elementos relacionados com a diferenciação da matéria. Esta passagem é marcada por ritos complexos: aqueles que correspondem aos funerais propriamente ditos, isto é, os concernentes à manipulação dos elementos-símbolos ou espirituais; dos ritos de passagem, da reacomodação da ordem social que provoca o desaparecimento de um membro do egbé. Esse acontecimento concerne não só aos membros de sua família, mas também às relações complexas da adôsù com seu òrisà, por um lado, com os outros membros da cadeia hierárquica, por outro lado e, finalmente, com a o àsè do “terreiro”. Uma nova estrutura de relações deve ser estabelecida, mais ou menos complexa de acordo com a posição da adôsù falecida. Quanto mais proeminente, tanto mais haverá vínculos a cortar (nada deve reter o morto no àiyè). E haverá mais situações para reequilibrar. (SANTOS, 1986, p. 220, grifo do autor).

Ao final da citação a autora destaca que haverá mais situações para reequilibrar. Subtende-se que uma dessas situações remeta à sucessão da lalorixá seguindo a tradição. Santos (1986), descreve detalhadamente essa situação de sucessão. Porém, para compreendê-la é necessário que se tenha compreensão dos conteúdos entregues e refletidos nos capítulos anteriores da obra em questão. Na concepção de Santos (1986, p. 221) quando recorre à morte e a substituição de uma lyálôrisà [...].

Se se concebe que tudo o que contém o “terreiro” passou por suas mãos e recebeu de àsé, pode-se ter uma ideia da quantidade de objetos e do número de seres dos quais deverá ritualmente ser separada e os cuidados que serão tomados para sua partida e posterior “assentamento”. [...] Seu

àsé não desaparece, que, ao contrário, passará a integrar o poderoso àsé²² dos ancestrais do “terreiro” (grifo do autor).

O elemento constitutivo para a sucessão ou substituição é sinalizado primeiro pelo grande respeito, em seguida, pelo conhecimento da história de liderança do sagrado do falecido(a). Conhecer e ter o domínio dos ritos de passagem da tradição religiosa. O que está em questão é exatamente se as pessoas, a hierarquia do terreiro conhece os procedimentos da tradição religiosa.

Relatos apresentam conflitos familiares quando a questão da sucessão não é bem analisada e resolvida. Soube-se que a questão da sucessão no terreiro de Mãe Emília de Tóy Lissá em Manaus, passou por momentos conflituosos entre os filhos de sangue. Não se trata apenas da sucessão²³ administrativa ou de herança, mas em particular, religiosa, isto é, passar o àsé, a liderança religiosa o que gera credibilidade em seus seguidores. “Os problemas de substituição de uma Iyalôse ou sacerdotisa de um grau elevado, apesar de complexo, obedecem a regras bem precisas”. (SANTOS, 1986, 221).

O argumento da sucessão da sacerdotisa perpassava os discursos, as narrativas, os diálogos no período da pesquisa de campo posto que, a abertura do terreiro se aproximava. Ao falar sobre a sucessão da Mãe, ou quem assumiria a liderança do terreiro, Liçá (2021) manifesta seu pensamento:

Então a conquista dela foi muito prazerosa, porque ela fez uma coisa, aí vem a questão do legado, dia 25 completa um ano, conforme a religião, tem que fazer a obrigação dela, e vai se dizer se vai abrir ou não a casa. Se tu me perguntares aqui, agora, por que não abriria? Vou te dizer porque: A minha mãe foi tão fora do comum numa religião tão espinhosa, e nós somos preconceituosos nesse país, a discriminação existe mesmo, contra a religião, contra negro, contra tudo. Ela conseguiu transitar nesse meio de uma forma que é difícil de acreditar, eu estou falando que as pessoas veem aqui das mais diversas cores, situações financeiras, religiões, ela conseguiu reunir católicos, evangélicos, muçulmanos, ela fazia encontros, é difícil isso, ela conseguiu. Esse colegiado existiu na época. Agora as pessoas queriam estar com ela. Existem outras pessoas que são do culto afro, um monte de terreiros aqui, mas eles queriam estar com ela, por ela, eles faziam isso. Eu não acreditei quando ela conseguiu fazer isso e ela rindo lá com eles. Mas eu tenho essa preocupação com ela enquanto filho porque eu vi a construção, eu vi as dificuldades, eu vi o percurso, eu acreditei nisso, as pessoas que ajudaram a fazer o alicerce dela eu me lembro bem, e ela dizia: Meu filho, quando eu concluir isso aqui eles não vão estar mais aqui.

²² Será mantida a grafia escrita por Santos (1986) nos termos específicos como: Iyalôrisà, àsé, dentre outros.

²³ Na situação de Mãe Emília trata-se de sucessão e não de substituição.

Nas narrativas de Liçá (2021), este deixava transparecer certa preocupação sobre quem poderia ocupar o lugar da matriarca com todo o legado alcançado na religião e como essa conquista aconteceu. Quem? Essa preocupação foi manifestada também por outros filhos biológicos, pelos filhos homens. A continuidade do terreiro, sem tornar o nome de Mãe Emília desacreditado. O preâmbulo da citação abaixo está fundamentado na narrativa anterior, ou seja, na construção do seu legado, na unidade das religiões, no antirracismo. E Liçá (2021) expõe:

Mas você teme? Eu temo, eu temo. Porque cada pessoa vai ter o seu modo de direcionar. Exatamente. Eu digo eu digo, com todo o meu coração, eu adoro meus irmãos todos os descendentes filhos dela, mas eu tenho essa preocupação, eu até falei: manos eu não quero porque eu vi, eu sei, **eu sou negro, eu sofro com isso ela conseguiu fazer uma forma de eu transitar sem eu baixar a cabeça para ninguém** nunca, mas de um jeito sem machucar ninguém, sem revolta, ela, ela conseguia fazer (grifo nosso).

Tudo teve um retorno à família:

Porque dizer assim, tudo teve um retorno pra gente, pra família dela, para os filhos, digo sem medo de errar porque apesar de a gente ter passado 20, 25 anos em uma dificuldade, talvez um pouquinho mais, uma dificuldade muito grande, mas depois muita coisa foi clareando, nós fomos crescendo, começamos a trabalhar, a nos ajudar, ela passou a fazer tudo aquilo e as pessoas nos ajudavam (LIÇÁ, 2021).

O processo de sucessão de um líder religioso nas religiões de matrizes africana, é ou deveria ser diferente de uma sucessão do mundo civil ou de outra ordem. Os orixás e voduns no caso do terreiro de Mãe Emília, deveriam se manifestar sobre quem seria indicado (a) para sucedê-la, ou talvez, exista outra maneira de eleição. Por isso, é importante saber ouvir e interpretar a voz, as manifestações das entidades. A exemplo da Casa das Minas que desde o ano de 1914 (última feitura) a casa aguarda a manifestação do vodum. Weber (1999, p. 335), discorrendo sobre a sucessão do portador do carisma, assim se pronuncia:

Mas se o portador do carisma, por sua vez, deixou de designar um sucessor e faltaram as características externas unívocas, tal como costuma mostrar o caminho nas encarnações, os dominados tendem à crença de os participantes de sua dominação serem os mais indicados para reconhecer o próximo qualificado. Por isso, não é difícil para eles, já que têm de fato em suas mãos todos os meios de poder, apropriarem-se deste papel, na qualidade de um "direito". No entanto, como o carisma tem a fonte de sua

eficácia na crença dos dominados, não se pode prescindir do reconhecimento do sucessor designado por parte deles (grifo do autor).

Ao tratar sobre o Tambor de Choro, Ziegler (1977) remete à morte em São Luís do Maranhão de onde retirou exemplos²⁴, e narrou o desenrolar desse ritual. Transcreveu-se apenas fragmentos que elucidam a compreensão do tambor de choro de Mãe Emília. Na citação abaixo o autor se detém mais na duração do ritual que na sequência que remete ao candomblé.

O rufar do Tambor de Choro dura uma semana quando morre um residente da casa. Dura três meses se o morto pertencer a uma hierarquia sacerdotal ou governamental do terreiro. E finalmente um ano completo se é o Babalorixá quem desaparece. O termo designa, na verdade, duas séries distintas de acontecimentos: de um lado, Tambor de Choro quer dizer ligeiramente Tambor de Pranto no francês: "*Tambour d’Affliction*". [...] Mas o Tambor de Choro só designa o tempo da morte. Contém a figura dialética da morte por inteiro: enquanto os orixás se calam, os homens, bloqueados numa pura imanência, ocupam-se pela última vez do corpo e da consciência que o abandonou, agora em viagem para o Orum. Esse corpo, essa consciência, essa pessoa, em vias de mutação tem necessidade dos mais atentos cuidados, da ajuda prudente e eficaz daqueles a quem acaba de abandonar (ZIEGLER, 1977, p. 28).

A narrativa originária iorubá é límpida afirma Ziegler (1977, p. 29): “A morte é uma espécie de criação ao universo. O homem foi criado por seu Orixá para viver na terra, [...] terminado. Ele volta ao Orum mas não entre as mãos do Orixá criador”. A reencarnação é uma ideia estranha à tese ioruba.

E ainda,

O homem cuja vida terrestre termina segue para junto de Oxalá, criador dos criadores de homens. É ali, que se reúne ao seu Ipori, cabeça primeira depositada de Orum. Ser imperecível, que agora goza de uma vida precária. Os que se encontram reunidos em volta de seu ataúde, sabem-no muito bem. Nesse dia da partida prestam homenagem a Oxalá e não ao Orixá que deu vida ao defunto. Nesse dia prestam homenagem ao Oxalá e não ao Orixá que deu vida ao defunto (ZIEGLER, 1977, p. 28).

Relevante é o lugar das narrativas dos ritos fúnebres, e a veleidade de aprofundar o conhecimento deste e de outros rituais fúnebres na mina Jeje Nagô.

²⁴ O ritual fúnebre – Tambor de Choro ao qual o autor faz referência ocorrido em agosto de 1972, na casa de Abassa de Iemanjá, na travessa Fé em Deus, n. 46 em São Luís/MA, trata-se do ritual de sua mãe para despachar o Egun da falecida que foi ordenado pelo Babalorixá filho de Xangô – Jorge Itarcy de Oliveira Gomes iniciado aos mistérios de seu Orixá pela lalorixá Mãe Pia, filha de escravos fugitivos, nascida no Quilombo de Egito e falecida na Baixada em 1968 com 118 anos. Uma ressalva ao atualmente referenciado de Jorge Itaci de Oliveira. Trata-se da mesma pessoa (Cfr. Ziegler, 1977 p. 28-29).

Relembrando que esta pesquisa foi marcada por dois rituais importantes na Mina Jeje Nagô: O Tambor de Choro (ritual fúnebre) e o Tambor de Alegria, da Nochê Emília de Tóy Lissá.

Deve-se externar que, até o momento do ritual do Tambor de Choro, como pesquisadora eu ainda estava distante de compreender o que ali se passava. Somente com a pesquisa pós morte (diálogos com a casa) e com teóricos que nos precederam na temática, a compreensão, que parece mais um mistério, lentamente foi se construindo. No terreiro, não constam escritos referente aos rituais, por se tratar de uma religião onde a oralidade faz-se presente. Ziegler (1977), progride com as narrativas detalhadas sobre o Tambor de Choro suscitando aprofundamento do tema.

Como explicitado, no curso desta pesquisa atravessamos dois rituais; em atenção aos rituais fúnebres, recorreu-se às narrativas da concepção e como tais rituais foram vivenciados na casa religiosa. Decé (2022) assim se posicionou:

O tambor de choro é feito com o corpo presente, quando a pessoa falece e se faz aquele ritual todo, ou com o corpo ausente que também se faz o tambor de choro. Sirrum é uma coisa e o tambor de choro é outra coisa O sirrum é o nosso axexê, e é feito após o término de um ano de luto.

Os textos apostos tiveram por objetivo trazer, antes de tudo, um conhecimento aos leitores que desconhecem ou pouco conhecem sobre os ritos fúnebres fora da religião católica, do cristianismo ou de outras religiões. Todas as religiões possuem seus rituais fúnebres. Nesta tese, buscou-se fundamentação teórica em autores que escreveram sobre o tema, para compreensão que remeteu a maior reflexão e compreensão sobre os rituais desta reverenciada. O conhecimento é uma luz que guia a bússola para novas questões.

Após a confirmação da morte, feitos os rituais necessários, Zeigler (1977, p. 30) descreve a sucessão esquemática, e provavelmente falha, dos atos rituais executados em particular durante o período que vai do cessar da respiração até o explodir da festa pública. Desta sucessão de ritos, interessa-nos apenas um ao momento. Ao tocar o corpo pela segunda vez, se

nenhuma das mãos que o tocam sentir o menor estremeamento, a menor reação, o corpo é declarado morto pela segunda vez. A Mãe Pequena manda então preparar ervas próprias para o Orixá do defunto. O corpo é cuidadosamente lavado com a água do cozimento

das ervas, para que nenhuma poeira, nenhum traço terrestre permaneça sobre ele na viagem que vai encetar. Ao redor do corpo são dispostos os colares próprios de seu Orixá e que constituem proteção para o caminho e a sua entrada no Orun.

O texto acima elucidou quanto aos rituais fúnebres, no referente à preparação do corpo de Mãe Emília. Todo o preparo foi feito na funerária. O corpo foi banhado por um preparado com ervas feito por Mãe Emília. Durante o banho se fez os orikis (rezas) dos Voduns Lissá e Agbê Manjá, segundo a tradição Mina Jejê Nagô. Esse ritual de preparação do corpo foi realizado por Mãe Pequena da Casa com a ajuda de um(a) filho(a) biológico. Destacou-se que o ritual de preparação do corpo foi ensinado pela Nochê. (DECÉ, 2022). São esses aspectos e gestos proféticos na história desta Mãe, que desperta interesse em estudá-la. Ela ensinou Mãe Pequena a preparar o corpo de um filho(as) para o funeral e por fim para sua passagem final.

Quanto ao critério para a escolha de sua vestimenta mortuária, tem-se o seguinte relato: Todas as vezes que conversávamos ela expressava o desejo de vestir sua melhor roupa de rechiliê ou *rechilieu* (francês) branco, como se fosse para a festa. Assim foi feito, na ocasião ela havia mandado confeccionar uma roupa nova de rechiliê (de bordados abertos com desenhos de flores, folha) para as festas de dezembro (DECÉ, 2022). “As cerimônias fúnebres que precedem o ato público de despedida são acessíveis apenas aos iniciados. Mais precisamente, a cada grau de hierarquia [...]” (ZEIGLER, 1977, p. 30).

As narrativas demonstram além de todo carinho, respeito e cuidado com o corpo da Mãe, a fidelidade das filhas de santo e de sangue em seguir a tradição religiosa por ela repassada para o último momento. O fato remete à reflexão que, em consequência da pandemia, quantos pais, mães, filhos de santo, foram enterrados sem nenhum tipo de cerimônia. A situação pandêmica foi um fato considerado um período negacionista da dignidade humana pelos governantes do Brasil, não somente para com os religiosos que não puderam chorar ou sepultar seus mortos com dignidade, mas para todos os cidadãos do Brasil e do mundo.

Complementando, Ziegler (1977, p. 34) pontua com o seguinte pensamento:

Muitos homens, de fato, morrem sozinhos, sem filhos, nem amigos, sem parentes, nem aliados. Há os que morrem de fome nas ruas de São Luís e a quem a polícia recolhe pela manhã para atirá-los à vala comum. Há também os que, perseguidos pela miséria, partem para a Amazônia, seus caminhos, suas florestas. Muitos dentre eles morrem sem que ninguém saiba onde ou como. Todas essas pessoas que desaparecem na estrada do êxodo ou nos

caminhos da fome e da doença tornam-se Egun errantes no mundo. E quando nalgum ponto soa o Tambor de Choro, eles afluem, esperando obter do terreiro enlutado um passaporte, um despacho, para Orun. Neste ponto, as práticas diferem no próprio Maranhão.

Ademais, “na Casa de Nagô da Rua de São Pantaleão, a casa - mãe dos candomblés nagô da ilha, todos os Egun errantes, venham de onde vierem, são acolhidos quando soa o Tambor do Choro” (ZIEGLER, 1977, p. 34).

No momento do velório,(Tambor de Choro), os ensaios etnográficos foram feitos a partir das 11h, quando a pesquisadora adentrou ao local do funeral, isto é, no barracão. Segundo informantes, a urna fúnebre com o corpo da religiosa chegou muito cedo ao terreiro, lugar onde foi velado.

Na sequência será apresentada a narrativa de Nanã (2021) sobre o Tambor de Choro de Mãe Emília, no dia 26 de setembro de 2020:

O Tambor de Choro de Mãe Emília, teve início às 13h de sábado dia 26 de setembro de 2020. Foi um ritual interno da Nação Mina Jeje Nagô, com a muita participação talvez por ser sábado. Por preceito interno da religião, os filhos de sangue não poderiam fazer os rituais. Decidiu-se então que Mãe Pequena faria. Antes de iniciar, esta explicou que era um ritual interno para os filhos de santo e de sangue, um tambor, o último tambor de corpo presente da pessoa. Foi aberto espaço para que todos vissem a Mãe e solicitou-se que se possível não tirassem fotos e nem saíssem comentando como sobre o ritual e que não fizessem registros em nenhum momento. Graças a Deus isso não aconteceu, pelo menos não foi visto ninguém gravando, filmando, tirando fotos. Apesar da quantidade dos presentes, todos respeitaram o momento pelo qual fomos gratas. Mãe Pequena iniciou e nós fizemos todo o ritual até o momento da saída do féretro para o cemitério São João Batista, encerrando-se assim o ritual no terreiro pois no cemitério ainda foram feitos outros rituais.

Sobre este ritual fúnebre, em diálogo com Decé (2022), foi relatado:

O tambor de Choro era pra ter sido feito pelos irmãos mais velhos dela que viriam de outro estado; como não conseguiram chegar, tive que assumir o ritual, recebi toda as orientações dos meus tios, desde ao que deveria preparar para pôr no caixão aos cânticos que foram entoados.

O Tambor de Choro, a festa fúnebre pública, processa-se em diferentes níveis de visibilidade. Enquanto no terreiro se invocam os Orixás, toda uma série de atos realiza-se no próprio recinto da casa mais discretos (ZIEGLER, 1977, p. 34).

Das observações realizadas durante o ritual fúnebre, poucos elementos referente à tradição e doutrina foram coletados. À frente da urna no chão estava exposto um pote de barro que segundo Decé (2021), nele estavam contidos os

fundamentos dos conhecimentos passados aos iniciados. Os filhos de sangue em volta do caixão e um silêncio profundo penetrava o local.

O ritual de despedidas iniciou-se pelos filhos de sangue envolto em um silêncio profundo. Antes da saída da urna, cantou-se uma cantiga que ela gostava muito (Índia) de Roberto Carlos, enquanto a urna deixava o terreiro sendo transportada até o carro fúnebre que aguardava no campinho da casa. À medida em que a urna ia se afastando, nos arredores de sua residência que fica no mesmo terreno, as pessoas iam jogando pipoca, que também representa fundamento de conhecimento dos iniciados, ao longo do campinho até o portão lateral. Após a saída do féretro as pessoas também foram se retirando do local.

Em tentativa de compreensão e aproximação dos rituais, chama-se Ziegler (1977, p. 30) que narra como foi a despedida do morto após a confirmação de sua morte e dos rituais fúnebres: “Os vizinhos, os amigos e conhecidos, os curiosos também se aglomeram à porta. Despedindo-se do morto, enviam-lhe um último adeus. O corpo é então transportado em seu caixão, às vezes numa rede, até o campo santo, o cemitério”.

No cemitério na hora do sepultamento da sacerdotisa foi colocado pipoca, milho branco e a soltura de um pombo branco. Muitos rituais fúnebres foram se modificando, se adaptando às regiões, e à realidade econômica também. Este ritual descrito por Decé (2021) é do Tambor de Mina Gêge-Nagô.

Posteriormente, ao perguntar o significado tanto do pote, como da pipoca no ritual do Tambor de Choro, Decé (2021) respondeu: “Tem coisas que somente os iniciados têm o conhecimento, aí não se pode repassar, a não ser a outro iniciado”. Certamente, foi preciso respeitar os segredos da religião e evitar invasões, curiosidades, ainda que tais elementos sejam importantes à pesquisa.

E Ziegler (1977, p. 76), arremata:

O rito é celebrado no limiar do cemitério civil dos brancos, baseado este na convicção de que uma parcela de terra que acolhe um corpo de homem não se parece com nenhuma outra. Ela se chama Ago, cerimônia da “permissão”. Por meio de cantos e preces, os iniciados invocam os seus respectivo Orixás, pedindo-lhes permissão para entrar na “terra dos Egun” (grifo do autor).

Na concepção do autor,

A morte faz do homem um “desaparecido”, um agente que “desaparece” do sistema e cessa de funcionar, pois a morte não pode ser recuperada senão em relação aos parâmetros indicados. Nenhuma consciência da identidade governa agora as relações entre os homens. Entre a vida e a morte, toda reversibilidade é abolida. A vida já não passa nem de um homem para o outro. Nem de um vivo aos mortos. Nem de um morto aos vivos (ZIEGLER, 1977, p. 307, grifo do autor).

Ziegler (1977) na obra citada em um ensaio referente a Máscara da Morte, enceta o texto com indagações quanto à visão que o homem possui da morte. “De que modo o homem vê a morte, a sua morte? Como a representa, por meio de que imagens, de que simbologia? Para o ocidente²⁵, qual é a gênese dessas representações? Ao que este expõe:

Minha consciência não viverá jamais a experiência de sua morte, mas viverá a vida inteira com uma figura empírica da morte, aquela que determinada sociedade formula a partir do desaparecimento gradual de seus membros. É o homem social que constrói pirâmides e sepulturas, que imagina ritos fúnebres, que reflete na morte e a traz em si durante a vida, ferido incurável do tempo que passa. É o homem social quem quer saber o mais possível, antes que ele ocorra, acerca do acontecimento que encerrará a sua existência. (ZIEGLER, 1977, p. 129).

Certamente as indagações construídas pelo autor, ainda ecoam e acompanham o homem moderno. Imaginar a experiência da morte, a sua própria morte. A memória do falecido jamais será esquecida e, para eternizar essa lembrança, constrói sepulturas, visita-a, rega com flores e faz as devidas obrigações conforme cada religião. Encaixa-se aqui para muitas religiões o dia dois de novembro conhecido como o Dia de Finados.

Refletir sobre a morte na perspectiva dos vários autores, contribuiu para aprofundar a relação entre vida e morte, nos Nagô, Iorubas, na concepção africana e no Ocidente (ainda que diferente, mercantilizado, mas existem), presente nos rituais fúnebres e na concepção de vida principalmente na visão apresentada Ziegler (1977) e Santos, (1986).

Os acontecimentos históricos desse dia, expressos nos rituais do Tambor de Choro, permanecerão exarados na memória individual e coletiva da comunidade do Terreiro pois segundo Halbwachs (1990, p. 26):

Nossas lembranças permanecem coletivas, e elas são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivermos

²⁵ A pesquisa do autor discorre sobre a concepção de morte na África (morte africana) e no ocidente.

envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós”.

Mãe Emília e os Múltiplos Olhares sobre a sua Vida foram construídos individual e coletivamente, conforme apresentado no capítulo a seguir. Quais são os olhares sobre essa mulher?

3 MÃE EMILIA E OS MÚLTIPLOS OLHARES SOBRE A SUA VIDA

No capítulo precedente, expendeu-se sobre a história de vida de Mãe Emília perfazendo sua trajetória da adolescência à liderança religiosa no Tambor de Mina Jeje Nagô em Manaus à sua passagem. A composição deste Capítulo 3 foi construída por acontecimentos fragmentados e descontínuos, isto é, fora de uma linearidade temporal e de episódios, devido ao impacto das várias etapas da pandemia do covid-19 e no seu repentino decesso.

Sua construção tem por base os encontros presenciais da pesquisadora com a guardiã da tradição religiosa dos cultos sagrados Mina Jeje Nagô e com a Casa, a partir do dia 24 de março do ano de 2019 para um primeiro agendamento com a sacerdotisa que ocorreu no dia 02 de abril de 2019 na varanda de sua residência.

O ano de 2019 foi marcado por encontros, vivências e observações em festas e atividades diversas no terreiro tendo como marco o dia 02 de abril, como citado. No dia 18 de junho, às 14h, do mesmo ano aconteceu o último encontro/atendimento pessoal com a líder espiritual em frente à casa de Seu Ubirajara no espaço externo do terreiro (primeira casa construída).

A respeito de Seu Ubirajara, convém destacar ser “Seu” como habitualmente é chamado e não senhor. Consoante Decé (2021), trata-se do “Encantado turco que responde pela Mata. Ele vinha com mais frequência. A primeira casa fundada (construída) foi a deste senhor, desta entidade, onde o pessoal dormia quando vinha para trabalhar e para limpeza”.

Liçá (2021), falando sobre a construção da casa do encantado, descreve-a da seguinte forma: “Então, paralelo a isso, foi quando entre 84, 85, ela já tinha aqui; construiu a casa de Seu Ubirajara, as entidades ligadas à mata. Seu Tapindaré, D. Mariana, Caboca Braba, todas ela fez ali”.

Nesse encontro com a renomada, foram feitos alguns destaques sobre sua trajetória, desde a sua chegada à religião, no Bairro da Praça 14 de Janeiro, vida e dedicação ao seu Vodum, santos e Encantados. Um colóquio com narrativas pertinentes com expressões de serenidade, refletindo sua sabedoria.

Os demais encontros foram informais, durante as festas ao longo de 2019, com destaque à grande festa do Sábado de Aleluia, que marcou e confirmou a escolha do tema da presente pesquisa. A festa retromencionada, por acompanhar o

calendário católico, tem natureza móvel. Por ocasião de sua realização, são feitas oferendas a Nanã (SANTOS, 2005).

Todo esse distanciamento entre a pesquisadora e o terreiro, mais especificamente da religiosa, foi provocado como já especificado, pelas circunstâncias da pandemia do coronavírus e pelo óbito da sacerdotisa. O terreiro ficou fechado por 365 dias para atividades internas e externas. A última vez que a pesquisadora esteve no terreiro foi no dia 26 de setembro de 2020, para o funeral - tambor de choro onde permaneceu até a saída do féretro para o cemitério São João Batista.

Quanto às cerimônias internas no período de luto, em Ziegler (1977, p. 72) expõe que, finalmente todos os anos e, também pelo tempo que durar o candomblé, “o dia da partida do Babalorixá é celebrado com uma cerimônia. As laôs vestem roupas brancas no período de luto, os atabaques permanecem mudos durante esse tempo”.

O retorno à residência e não ao terreiro, aconteceu no dia 29 de maio de 2021, com objetivo de obter algumas informações, troca de ideias com um/uma de seus filhos/filhas de sangue. Nesta conjectura, o tempo empreendido, no curso da construção da tese entre campo, produção, remete à concepção de tempo na sociedade frenética no sentido de dar conta de tantas demandas, sobretudo na vida profissional desenvolvida pela pesquisadora. Mais uma vez, busca-se o aporte teórico na contribuição e reflexão sobre o tempo, proposta por Norbert Elias (1998, p. 63):

O tempo absoluto' é imenso, sem começo nem fim. Sempre existiu e sempre existirá da mesma maneira. Não se relaciona com nenhum ser humano mais do que com outro. Divide-se em três tempos: O passado, o presente e o futuro. O passado não tem entrada, o futuro não tem saída. Quanto ao presente, situado na posição intermediária, é tão breve e inapreensível, que não possui extensão própria e parece reduzir-se à conjunção do passado com o futuro. É tão instável que nunca fica no mesmo lugar; e tudo aquilo que é por ele atravessado é retirado do futuro para ser entregue ao passado.

O tempo corria velozmente, dilatava-se nos dias, nas horas e, após a Qualificação com as orientações da Banca para o caminho da tese, as atividades de pesquisa de campo foram intensificadas a partir do dia 23 de junho/2021 com uma reunião na casa de um (a) dos filhos(as) de sangue para viabilizar a continuidade e organização da pesquisa.

Como se fosse um novo projeto de pesquisa, partiu-se da indagação de quem deveria participar das entrevistas, depoimentos, narrativas, diálogos e quais critérios seriam utilizados para a seleção dos interlocutores naquele segundo momento da pesquisa.

Acolhida a sugestão da Banca de Qualificação, quanto aos participantes para dar continuidade à pesquisa de campo, decidiu-se que os filhos(as) de sangue e de santo, familiares e amigos próximos da família e do terreiro participariam da pesquisa. Essa participação seria com narrativas, depoimentos, entrevistas com encontros individuais e coletivos, sobre a trajetória de vida de Mãe Emília como mãe, esposa, avó, religiosa, sacerdotisa da Nação Mina Gegê-Nagô e como liderança no campo social e político na sociedade amazonense. Nessa reunião, foram definidos e nomeados os participantes, interlocutores.

Para fortalecer este ponto fundamental da pesquisa, buscou-se respaldo no método e na técnica da história oral quando aponta os passos para esta escolha.

A escolha dos entrevistados não pode ser aleatória, ou seja, não pode obedecer aos parâmetros da amostragem probabilística. Embora a montagem do universo - listagem dos atores que poderão fornecer as contribuições úteis ao desenvolvimento de certo tema – seja fundamental, sempre existem alguns personagens cuja contribuição é imprescindível, daí porque sua inclusão na lista de entrevistados é intencional. Por outro lado, a montagem da lista deve ser efetuada a partir da indicação de especialistas no tema e de informações contidas em dados secundários (HAGUETTE, 2010, p. 91).

Com relação à escolha dos participantes, conforme a autora citada, esta não deve ser uma escolha aleatória e ainda mais considerando o tema da pesquisa, a responsabilidade e ação foi assumida e efetivada pelo(a) filho(a) biológica/o. Agamavi, por ser a pessoa mais indicada naquele momento e que respondia por esta pesquisa, já autorizada e iniciada com sua mãe em 2019. Na esteira do pensamento de Alberti (1989, p. 52), compreende-se que:

A história oral pode ser entendida como um método de pesquisa histórica, antropológica, sociológica, que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram de, ou testemunharam acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo.

Após a escolha, no dia 11 de julho de 2021, os nomes dos interlocutores foram definidos e repassados à pesquisadora com os devidos contatos para os

diálogos/narrativas, agendados para os finais de semana (sábado e domingo). Os encontros, as reuniões, narrativas e diálogos aconteceram na residência de Mãe Emília na casa laranja, como orientado por Agamavi. O primeiro diálogo aconteceu no dia 11 de julho com uma(a) de seus netos(as).

Com o novo direcionamento da pesquisa e a metodologia utilizada, recorreu-se à memória, lembrança dos fatos, ou seja, do passado, porém, o ato de narrar, dialogar, estimulava, sentimentos, num ato de lembrar, movia ao presente a ausência. Os informantes invocavam em suas falas a figura da mãe ainda muito presente. Eram as testemunhas da pesquisa.

Ao tratar sobre o esquecimento pelo desapego de um grupo, Halbwachs (1990), introduz o assunto afirmando que, o ato de recorrer aos testemunhos, possui várias vertentes, para fortalecer ou enfraquecer ou ainda para completar o que já se conhece de um acontecimento, ainda que situações pareçam complexas. E para corroborar com os encaminhamentos da pesquisa neste momento, o autor enfatiza que,

Assim, para confirmar ou recordar uma lembrança, as testemunhas, no sentido comum do termo, isto é, indivíduos presentes sob uma forma material e sensível, não são necessárias. Elas não seriam, todavia, suficientes. Acontece, com efeito, uma ou várias pessoas, reunindo suas lembranças, possam descrever muito exatamente os fatos ou objetos que vimos ao mesmo tempo que elas, e mesmo reconstituir toda a sequência de nossos atos e de nossas palavras dentro das circunstâncias definidas, sem que nos lembrássemos de tudo aquilo (HALBWACHS, 1990, p, 27).

Ao mesmo tempo em que Halbwachs afirma que os testemunhos não seriam necessários e nem suficientes, acrescenta que várias pessoas reunindo suas lembranças, poderão descrever os fatos, reconstituir a história, neste caso, o de Mãe Emília. E foi o que aconteceu. A aproximação com a casa, escutar a narrativa das pessoas, ainda tão comovidas com a ausência da Mãe, transcorria como um ritual sagrado de acolhimento. A partilha de vida das histórias entrelaçadas com a história da Mãe.

Escutar as narrativas, acompanhar o sofrimento dos interlocutores (filhos de sangue e de santo), foi pela pesquisadora, cotejado e vivenciado como um ritual sagrado no qual não se podia interferir na fala, nas expressões, apenas silenciar e acolher, ser empática. Foram dias e meses de intensa terapia psicológica, humana e

espiritual pela confiança em mim depositada pelas pessoas, abrindo e compartilhando suas vidas.

Com tais pressupostos, era inviável seguir uma entrevista estruturada apenas para cumprir tabela uma vez que a realidade que se apresentava era outra e não cabia perguntas, indagações; então o melhor procedimento, a metodologia asseverada aos momentos de diálogos, foi deixar as pessoas livres para narrar suas experiências e deixar sua mensagem sobre a questão proposta. Foi criar e adotar uma metodologia própria para a pesquisa.

Quanto à presença da pesquisadora na casa da Mãe, esta acontecia também em outros momentos para estar ali, observar, tomar um lanche juntos, conhecer outras pessoas, amigos da casa, e acompanhar como observadora, reuniões em preparação à reabertura do terreiro – Tambor de Alegria que aconteceu em setembro de 2021.

Ao encontrar-me na varanda da casa, sob uma grande árvore de mangueira, comparar e considerar o espaço residencial como sagrado, um santuário, pois na varanda, teceram-se a maioria dos diálogos, o encontro com o sagrado nas pessoas com quem se desenrolavam os diálogos. A inspiração surgia levemente e então eis que a imaginação ganhava asas e se transformava em texto, em alegoria na representação das ideias. Na impossibilidade de estar no espaço do terreiro, a casa continuou sendo um local de encontro para as narrativas onde se construíram as memórias na realidade dos envolvidos na pesquisa e da pesquisadora.

Um espaço com mística própria, onde as narrativas dos que com ela conviveram foram seguidas e anuídas na disposição de acolhimento, respeito, silêncio, num entrelaçar-se de sentimentos, tristeza, lágrimas, alegrias, saudades da pessoa de quem se fazia memória. Parte do mistério do espaço sagrado, é ele fazer-se familiar como a varanda da casa, que endereçava ao além, ao transcendente, mas ao mesmo tempo, incompreensível enquanto mistério. Ainda não havia completado um ano de sua partida. A saudade até então era bem presente, as pessoas ainda estavam impactadas, emocionadas e sensibilizadas com a partida.

Considerando os sentimentos provocados pela memória, lembranças, em análise acurada, avista-se que o parágrafo acima conflui com o pensamento de Amado (1995, p. 132):

A memória torna as experiências inteligíveis, conferindo-lhes significados. Ao trazer o passado até o presente, recria o passado, ao mesmo tempo em que o projeta no futuro; graças a essa capacidade da memória de transitar livremente entre os diversos tempos, é que o passado se torna verdadeiramente passado, e o futuro, futuro, isto é: dessa capacidade da memória brota a consciência que nós, humanos, temos do tempo. Esta, por sua vez, permite-nos compreender e combinar, de muitos modos, as fases em que dividimos o tempo, possibilitando-nos, por exemplo, perceber o passado diante de nós. [...], das lembranças, brotou uma outra história.

O nome Mãe Emília já designa o lugar, enquanto espaço místico, sagrado. que foi o espaço escolhido para o encontro com as pessoas que contribuíram com a pesquisa com suas experiências e conhecimentos e não para celebrações, rituais, muito embora, cada encontro fosse marcado por um ritual próprio, único pela singularidade das pessoas.

Quando o coração se enchia de sentimentos, transbordava em lágrimas que desciam e afagavam o rosto do interlocutor, um silêncio profundo fazia companhia; fazia-se uma pausa e, em seguida, a narrativa era retomada com um copo d'água. São aspectos da pesquisa que só se torna possível mensurar qualitativamente, uma vez que diante do pesquisador encontra-se um ser, uma pessoa um mistério e não uma máquina, um objeto. São os efeitos da memória, e por que não também do esquecimento?

Enquanto aguardava para os diálogos, como pesquisadora também vivenciei, lembranças, recordações, a memória aflorou, estando na varanda sob a sombra de uma grande mangueira que compõe o cenário do espaço, com as folhagens que traziam o frescor ao calor da tarde manauara. Nesta mesma varanda duas vezes encontrei-me com a inolvidável no início da pesquisa de campo em 2019, escutando suas narrativas.

Uma imersão no sagrado que podemos considerar como uma experiência ímpar que vinha à memória e se manifestava também a partir do momento em que da varanda de sua casa, a célebre avistava quem estava no portão à sua procura para atendimento. Generosamente, ela descia e os atendia sem distinção de credo, de poder aquisitivo ou da cor da pele. Compreende-se então, a dimensão do sagrado como ação que acolhe, escuta, liberta, ajuda.

Associado ao parágrafo acima, tenha-se presente que, antes da célebre pertencer à Mina Jeje Nagô, ela fez parte da Umbanda por 20 anos fato este que remete à compreensão de sua sensibilidade carismática, de sua mediunidade, ela, já fazia atendimentos nos locais por onde residiu, pois na “Umbanda a preocupação é

a cura, a força para resolver problemas de saúde. É mais pragmática que doutrinária e ética” (ORO, 2013, p. 112).

Figura 20 - Fachada da Casa de Mãe Emília



Fonte: A Autora (2021)

Sobre as visitas inesperadas que buscavam a Nochê, Mavu (2021) declara que,

Quando, em determinado momento em que se encontrava à mesa com sua família para as refeições, alguém batia no portão, chamava e perguntava por ela, os filhos diziam: “Mãe, continue fazendo o que a senhora está fazendo, depois a senhora atende, a pessoa espera. Ela respondia: “Não. Se a pessoa está chamando é porque está precisando. Essa é a minha missão – servir aos necessitados.

Servir aos necessitados era sua resposta. Berger (1985, p. 45) comenta:

A estrutura temporal da vida cotidiana coloca-se em face de uma facticidade que tenho de levar em conta, isto é, com a qual tenho de sincronizar meus próprios projetos. O tempo que encontro na realidade diária é contínuo e finito. Toda minha existência neste mundo é continuamente ordenada pelo tempo dela, está de fato envolvida por esse tempo. Minha própria vida é um episódio na corrente do tempo externamente convencional. O tempo já existia antes de meu nascimento e continuará a existir depois que morrer. A religião serve, assim para manter a realidade daquele mundo socialmente construído no qual os homens existem nas suas vidas cotidianas.

Na propositura do exposto, concebe-se que, realizar um estudo, tendo como método e técnica da história oral, é trazer para o presente a percepção do passado e, neste estudo, um passado bem próximo, cujo processo histórico está em pleno desenvolvimento e não concluído. Ou seja, o passado não está morto, ele é o hoje, o presente na memória das pessoas do terreiro e isso é a razão da história oral.

É dar-lhe voz, vez, vida, na e pela história; é crer que, “a história oral de vida é muito mais subjetiva que objetiva, e a questão da verdade neste ramo de história oral depende exclusivamente de quem dá o depoimento (MEIHY, 1996, p. 35).

Prossegue o autor, “Mentiras, esquecimentos e deformações são matéria da boa história oral, que, mais que identificar, devem também explicar suas razões” (MEIHY, 1996, p. 51).

Analisando as proposições do autor, percebe-se que, quanto ao que caracteriza a história oral, é conferir aos participantes, informantes da pesquisa o lugar de empoderamento por sua participação. Seu lugar de fala. A seriedade e veracidade da pesquisa passam pelos depoimentos dos selecionados.

3.1 MÃE EMÍLIA NOS OLHARES DOS FILHOS DE SANGUE

Para iniciar os diálogos com os filhos e filhas biológicos da genearca, num total de 05 (cinco) filhos/as, 02 (dois) netos/as, 02 (dois) genros e 01 (uma) nora colocou-se a questão: Como filho(a) biológico, qual o sentimento vivenciado e gerenciado em relação ao tempo que a Mãe dedicava à religião como sacerdotisa? Ela dedicava mais tempo à religião que aos filhos ou ela conseguia administrar essa vida como matriarca? Liçá (2021) expõe:

Eu era um dos filhos/as com quem ela conversa muito sobre as questões familiares e religiosas. Contava que sofria com os sintomas, com as manifestações espirituais que a acometiam, porém, sua mãe tentou amover de tal situação. Ingressou para a vida religiosa, mas não chegou a ser freira. As religiosas do convento não aceitavam esse comportamento. Os sintomas persistiam. Na sequência dos fatos, se casou jovem, teve os filhos, mas paralelo a isso ela tinha muitos problemas de questão espiritual, comportamental, era muito **sensitiva** e encontrava dificuldade para lidar com essa realidade. Mesmo criança, eu a acompanhava no terreiro, do falecido Babá e de outros. Foi para a Casa de Umbanda de Pai Navarro, na Praça 14, onde sofria com as manifestações que a lançavam ao chão, debatiam-na. Eu observava tudo, ao que parecia, o religioso a ignorava. Aos poucos ela foi conquistando seu espaço nessa casa religiosa sendo vislumbrada e procurada pelas pessoas o que se tornou desconfortável ao chefe religioso, pelo seu reconhecimento em atender as pessoas. Até então, nossa vida

familiar em relação à moradia era muito conturbada, despejos e mais despejos por não pagarmos o aluguel, vivíamos na pobreza (grifo nosso).

Com a contextualização da narrativa referente ao diálogo, Liçá (2021) retoma:

[...] depois ela fez uma viagem ao Maranhão e à Bahia [...]. Ela nos levou, eu e meu irmão [...], nós ficamos em Belém na casa de um tio nosso e de lá ela partiu por 30 dias, viagem que modificou totalmente a sua vida e de sua família. Objetivamente vamos dizer: Poxa ela deixou a família, mas ela passou a dedicar-se à missão dela. Mas em nenhum momento se me perguntarem se faltou a presença física ou de orientação dela com relação à minha pessoa, não, porque eu digo até hoje para todo mundo, tudo o que eu sou, a minha formação o meu nível de educação de comportamento foi moldado por ela, direcionado por ela. Então não me atrapalhou muito.

Em uma de suas narrativas, Liçá (2021) enfatizou que a “formação da minha família toda é matriarcal”. Ao afirmar, justificou “que não é pelo poder dela não, mas é porque ela teve que assumir as responsabilidades, a função do nosso pai e, como parte dessa conjuntura, ela teve sete filhos, quatro homens e três mulheres”. Ao mesmo tempo em que Liçá afirma que a Mãe herdou o poder do pai, argumenta que esse poder lhe foi atribuído em decorrência da ausência do pai e não por conquista e sim pela separação do casal. Tais poderes foram se fortificando ao longo da vida.

A genitora exerceu esse poder com seus filhos e administrou sua família sem a presença masculina como o provedor da casa em todos os sentidos, mas como narram os filhos, “ele não priorizava a família”. Como profissional, mulher, mãe e líder espiritual, avolumou uma personalidade destemida, firme, galgando a governança na religião no Amazonas, no terreiro e como presidenta da FUCABEAM, de 2002 a 2020.

Liçá (2021) extrai de sua memória e narra:

Depois do problema do casamento, da separação, ela passou a se dedicar especificamente a religião e durante quase uns 40 para 50 anos ela ficou muito mais centrada na religião, se dedicou de corpo e alma, sua vida passou a ser a religião, se preparou muito, com as dificuldades intelectuais com tudo o que tinha junto a nós. Com esse mar de dificuldades, tendo que sobreviver no mundo e cuidar dos filhos e ao mesmo tempo acabou por dedicar-se mais da metade, bem mais da metade da sua vida a religião dos cultos afro mina Gegê e foi uma coisa para a qual ela realmente se preparou.

Um detalhe nessa narrativa é que seus irmãos de sangue, segundo Liçá, reconhecem sua mãe como uma mulher pacífica, respeitosa e digna, assume as situações, também quando se tratava do próprio pai de seus filhos que o tinham

como internacional por seu perfil, galanteador, farrista. Ela assim dizia aos filhos: “O pai de vocês é esse, o problema dele é comigo...” afirmando que os filhos deveriam respeitá-lo.

Outras indagações merecem reflexão. Mas de qual tipo de autoridade e de poder a narrativa de Liçá e de outros filhos se ocupam? Os rastros da separação, a extrema pobreza com a qual a família se encontrava, raiam na narrativa abaixo:

O que atrapalhou muito a gente foi a dificuldade de sobreviver no sentido físico, material. Morávamos de aluguel, vivíamos sendo despejados, mas ela sempre com o cantinho dela ali reservado, para fazer suas orações, seus rituais. Isso foi pela Japurá, General Glicério²⁶ foi em dois três lugares, lá no bairro de Adrianópolis, Beco do Macedo. Em 1980 fomos despejados de uma casa na Rua Japurá. E aí foi quando em 1981, eu não me lembro, porque era muito traumático para mim, ela resolveu retornar para a casa de seus pais, contra a sua vontade pois, era uma promessa que havia feito quando se casou. Já tinha todos os filhos. Voltamos para a casa dos nossos avós maternos. Meu avô doou um pedaço do terreno dele que era grande na Praça 14 e ela construiu uma casa. Aos poucos ela foi deixando o espaço de Pai Navarro e construindo o seu espaço (LIÇÁ, 2021).

Em suas narrativas, Liçá, envereda pelo caminho do reconhecimento que reluz da persistência, resistência e coragem dessa mulher. Seu empoderamento como mãe, mulher, religiosa começam a chamejar.

Ao completar essa casa de madeira ela fez a mesma coisa que fazia nas outras residências que eram alugadas, tinha um espaçozinho onde guardava umas poucas imagens, as guias, e ali cumpria seu ritual. Paralelo a isso, tinha toda essa dificuldade física familiar, não tínhamos geladeira, fogão, o conforto de uma cama para cada filho(a), era muito difícil. Então ela começou a atender as pessoas que a procuravam nessa pequena seara na Praça 14. Não sei por que maneira, as pessoas passaram a procurá-la ali nos idos, dos anos 80. E aos poucos ela foi se tornando uma referência na religião. Inclusive, Pai Navarro esteve presente no assentamento da pedra fundamental de seu terreiro na Cidade Nova. (LIÇÁ, 2021).

Essas narrativas remetem à infância e juventude de Liçá, onde relembra as necessidades que afligia sua família naquela fase de sua vida:

Na Maternidade Ana Nery além de seu cargo técnico, ela também era costureira. Os filhos crescendo em meio a essas dificuldades. Além desse trabalho, ela fazia bolos para vender e assim garantir nossas refeições, estudos. Eu concluí o Ensino Médio, iniciei a faculdade e aí era um desespero, porque as dificuldades financeiras não permitiam um conforto à família (LIÇÁ, 2021).

²⁶ Ruas do entorno dos Bairros da Praça 14 e Cachoeirinha, em Manaus.

Trabalhar em casa, dar conta dos afazeres, da educação dos filhos da economia familiar, foi uma realidade que acompanhou a família por alguns anos. Como arrimo familiar, ela prosseguia com seus trabalhos na religião e, conciliar estes papéis - acredita-se - que não foi muito simples como não o é ainda hoje para as mulheres nessa condição de ser mãe e pai.

A trajetória desta altaneira mulher, que representa a de tantas outras Emílias/mães de santo, não pode silenciar. Construir, contar e partilhar sua história de vida com os leitores, é reconfigurar, ressignificar e devolver a dignidade às mulheres, não somente às mulheres brancas, mas negras, indígenas, às religiosas, às líderes religiosas dos terreiros do nosso país que ainda vivem no apagamento.

Busquemos uma luz que aponte para uma discussão e compreensão do antagonismo entre conciliação da vida profissional e familiar feminina, presente na história em questão como de tantas mulheres, como afirmou Mãe Dudu, oitava chefe da Casa Nagô, no Maranhão. Essas trajetórias remetem ao que Santos (2005, p. 73) defende quando afirma: “cada pessoa tem a sua missão e às vezes representa vários papéis”.

Sem pretensão de exaltar o lado dificultoso da família ora elucidada, para despertar compaixão ou algo semelhante por quem quer que seja, como mentora, ela não desistia da ideia de sua missão de servir. De personalidade também como condutora espiritual religiosa. Ainda que, em meio a tantas dificuldades e adversidades, pois era humana, frágil, fazia o contraponto com a fortaleza que a ajudava a enfrentar e desenrolar os desafios, porém, não era suficiente, ter coragem, tratava-se da dura realidade de conviver com a desigualdade social e de privilégios que a sociedade daquele tempo e de hoje, proporcionava.

É a leitura que se faz desse cenário, uma mulher ocupando três papéis: mãe, profissional sacerdotisa na religião. Mas, como ela mesmo afirmou:

É preciso ser escolhida pelo santo (Vodum), não basta querer, exige mudança de vida, transformação purificação, ir deixando a vaidade de se “sentir Mãe de santo”, Nochê, Gonjaí. Tudo isso é superior à nossa vaidade na obediência (BORGES, 2019).

Quanto a essa questão, no candomblé, afirma Lindholm (1990, p. 40),

A justificação da liderança carismática da Mãe-de-santo é estabelecida com o consenso dos crentes no candomblé. Tudo é determinado pelos Orixás

envolvidos no conjunto da casa, que expressam, através do culto, os acontecimentos, a natureza e a história de vida das pessoas.

3.1.1 A vocação e formação na religião

No campo do reconhecimento da vocação de sua mãe para uma missão seja na Umbanda como na Mina Gêgê-Nagô, ao lançar-se sobre a sua trajetória Mavu (2021) assegurou:

Quando ela deixou de ser freira²⁷, foi porque os santos a chamaram. Ela contava muito essa fase de sua vida. As própria freiras da igreja, Irmãs Maria e Aurora, chamaram minha avó e falaram: A Emília vai ter que seguir um outro caminho; e foi o caminho que ela seguiu. Foi o caminho dos orixás, dos guias, dos nossos caboclos aqui da região. Ela seguiu para esse caminho e foi em busca. Eu sempre digo isso: tudo na vida tem a sua formação, a sua graduação, e ela foi em busca dessa graduação como condutora religiosa. Ela já trabalhava há muito tempo, desde novinha, atendia com Seu Ubirajara, com Dona Cigana, Dona Mariana, com todos esses guias. Mesmo assim foi em busca da formação na parte espiritual. Era conhecedora da parte Espírita, ela cultuava o espiritismo, o kardecismo.

No chamado vocacional, quando respondido positivamente, consagra-se a vida a um ser supremo, divino assumindo como propósito, projeto, de viver a seu serviço e das pessoas, fazendo o bem. Logo, toda vocação deveria ser compreendida como um convite ao serviço no sentido de doação. Na figura abaixo a sacerdotisa realiza um serviço, um ritual, dentro de uma cerimônia. A entrega dos rosários é feita por ela ou por mãe pequena da casa em sua ausência ou quando solicitada.

²⁷ Diferente do relato de Mavu, Maria Emília, não chegou a ser freira. Foi aspirante à vida religiosa no convento, conforme relato da própria, por ocasião de um dos encontros pessoais. Na vida religiosa, no convento, existem várias etapas formativas antes de professar os votos religiosos o que fazem de uma jovem ou noviça, uma religiosa ou freira.

Figura 21 - Entrega do Rosário (guia)



Fonte: <https://tinyurl.com/567wvcw4>

Das narrativas de Mavu, tomou-se para análise: “[...] foi porque os santos a chamaram”. Por considerar o elemento fundante em toda sua vida, a bússola que lhe apontava a direção, que depois de sua feitura (iniciação), a consciência de pertencimento aos voduns, orixás e encantados, crescia sempre mais em sua subjetividade e na realização desta vocação aos outros, à comunidade e à sociedade.

Um chamado. Alguém a chamou. Vocação, do latim *vocatio*, que significa chamar, um chamado interior, designando uma inclinação, uma tendência ou habilidade para algo. Esse conceito era, inicialmente, atrelado ao aspecto religioso, isto é, remetia a “um chamado divino que impõe uma missão para os indivíduos. A ordem social é determinada pela vontade de Deus e por isso não pode e nem deve ser questionada” (BOCK, 2002, p. 22).

Na citação de Bock, a missão aparece como imposição e que não permite questionamentos por parte do chamado? A qual tipo de indivíduo esse conceito era direcionado? Um determinismo da vontade Deus quanto à ordem social que não pode ser questionada? Parece que a liberdade humana não é respeitada?

Em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Weber (2004, p. 71) indica “o conceito de vocação em Lutero, explicitado na palavra *beruf*, em alemão, e *calling*, em inglês, ecoa uma conotação religiosa – de uma missão dada por Deus”. Considerado um produto da Reforma Protestante (Século XVI), o significado da palavra, bem como a ideia, é novo.

Tenha-se presente que certos traços dessa valorização do trabalho cotidiano no mundo relacionado ao conceito de *beruf* já se faziam observados na Idade Média, ou na Antiguidade, mas, segundo Weber (2004, p. 72), o que era absolutamente nova, era “a valorização do cumprimento do dever no seio das profissões mundanas como o mais excelso conteúdo que a autorrealização moral é capaz de assumir”, constituído de uma noção religiosa do trabalho mundano de todo dia e que conferiu, pela primeira vez, ao conceito de *beruf* esse sentido. Porém,

Assim foi que em Lutero o conceito de vocação profissional permaneceu com amarras tradicionalistas. A vocação é aquilo que que o ser humano tem de aceitar como desígnio divino, ao qual tem de **se dobrar** – essa nuance eclipsa no sentido de esconder a outra ideia também presente de que o trabalho profissional seria uma missão, ou melhor, a missão dada por Deus. (WEBER, 2004, p. 77, grifo nosso).

Os indicativos postos sobre vocação parecem apontar, em seu bojo, além do sentido do chamado, às consequências que este comporta no cotidiano da vida profissional; porém, é necessária a compreensão de que nem todos os chamados, ou a pessoa escolhida, exercem uma profissão intramundana. Por isso, é necessário que este chamado atinja todas as esferas da vida do vocacionado, sua subjetividade e estenda-se à coletividade.

A materialidade da confirmação da vocação se concretiza com o assentamento de seu terreiro por Pai Jorge Itaci de Oliveira, da Mina Gege-Nagô da Casa de Iemanjá. Conforme intelecção de Berger e Luckman (1983, p. 141), “a Mãe de santo é uma liderança carismática dentro de um universo simbólico concebido como a matriz de todos os significados socialmente objetivados e subjetivamente reais”.

Essa liderança carismática dentro de um universo simbólico, encontra significado a partir da compreensão da Sociologia Interpretativa, que segundo Weber (1982, p. 74), considera o indivíduo e seu ato,

como a unidade básica, como seu “átomo”. Nessa abordagem, o indivíduo é também o limite superior e o único portador de conduta significativa [...]. Daí ser tarefa da sociologia reduzir esses conceitos a ação compreensível, isto é, sem exceção dos atos dos indivíduos participantes (WEBER, 1982, 74).

Para tanto, em análise à descrição, adentra-se ao que Weber (1984) concebe como ação social que, deverá ser analisada por adequação entre meios e fins que

passa pela constituição do tipo ideal de ação social operando em três níveis de consideração.

i. Na consideração **histórica**, pensada na ação dos sujeitos específicos; ii. Na consideração **sociológica** da massa, pensada em nível de média ou aproximadamente; iii. **E construída cientificamente** pelo método tipológico para a elaboração de um tipo ideal de um fenômeno frequente. Assim, é possível medir os tipos de afastamento da ação típica ideal e a empírica, desvendando os elementos irracionais e emocionais. Qualquer ação social, seja racional em relação a fins ou a tradicional em obediência a mandatos milenares, implica uma relação causal. A ação social tem como referência a expectativa de comportamento de outros, o que leva o agente a construir, pelo imaginário com base na realidade, a ação ideal através da adequação dos meios aos fins (WEBER, 2001, p. xxviii, grifo nosso).

Para Weber (2001, p. xxiv), o tipo ideal se constitui como

instrumento conceitual específico a ser utilizado na análise sociológica; um momento em que o sujeito cognoscente analisa o real conforme as relações que seu ponto de vista mantém com os valores. Essa relação com os valores elimina o que deva ser desconsiderado; o rigor conceitual dos conceitos ainda está ausente. É o papel do tipo ideal. O tipo ideal aparece como um método das ciências histórico-sociais, cujo objeto é captar os fenômenos na sua singularidade.

No processo da pesquisa, manteve-se atenção aos fenômenos, às menores ou maiores expressões, seja no âmbito individual que, coletivo nas ações processuais da sacerdotisa quando ainda em vida no àiyé (mundo físico) ou nas narrativas após sua partida para o Orun (mundo sobrenatural). Weber (2001, p. xxiv) questiona se “os tipos ideais são ponto de referência obrigatórios acentuando deliberadamente alguns aspectos da ação humana? O aparato conceitual sociológico deverá captar a “tipicidade” ou homogeneidade dos fenômenos históricos”.

Nas ações processuais assim concebidas, passa-se ao assentamento do terreiro demonstrado na figura abaixo; liga-se à árvore ou pedra que recebe a força do vodum e representa uma divindade ou, nos dizeres de Ferretti (1996, p. 290), é o fundamento. Assentamento refere-se à colocação da pedra fundamental do início de uma casa religiosa.

Figura 22 - Assentamento da Pedra Fundamental do Terreiro de Mãe Emília



Fonte: <https://tinyurl.com/449yzsjd>

Nesta tese assentamento significa a colocação da pedra fundamental do início da casa religiosa de Mãe Emília, realizado por Jorge Itaci de Oliveira do Terreiro de Iemanjá, seu Pai de Santo. Sobre as etapas do assentamento, Santos (2005, p. 32) legitima:

Para Dudu (Mãe Dudu), a Mãe-de-santo, por causa de seus senhores, cumpre a missão de, na casa, fazer o assentamento do terreiro, dar afirmação a cada Vodum ou família das principais entidades. Entretanto o trabalho inicial é feito por duas ou três pessoas de confiança, que posteriormente, tornam-se as responsáveis pelo terreiro de acordo com a determinação do chefe e o grau de conhecimentos que as pessoas têm no preceito, devendo a primeira receber a entidade para processar o trabalho de instalação do terreiro. O assentamento é sempre um segredo da religião.

Na narrativa de Mavu (2021) lê-se: “E minha Mãe seguiu para esse caminho e foi em busca”. Em busca de que? Em busca de formação, de conhecimento para assumir a liderança de uma religião, de uma casa. Aproximaram-se os elementos comuns entre a narrativa de Mavu e de Liçá (2021): “Depois da separação, ela passou a se dedicar especificamente à religião e ficou muito mais centrada, de corpo e alma, preparou-se muito [...]”.

Um desses destinos ou caminhos de busca do conhecimento da religião, como já citado, foi São Luís do Maranhão. Conforme narrativa de Liçá (2021), “quando ela resolveu se fazer no santo, alguém a orientou”. Mãe Emília viajava

todos os anos para beber na fonte da religião Mina Gegê Nagô em São Luís do Maranhão. Quanto a afirmação: “Alguém a orientou”, foram feitos outros diálogos, reflexões inclusive com Liçá, na tentativa de descobrir quem foi esse alguém que a orientou, mas não foi possível decifrar. Pessoa física? As entidades? Quem? Por representar e significar, uma transição radical da Umbanda para o Tambor de Mina Gêge -Nagô.

A narrativa de Liçá é reafirmada com a expressão verbal da Nochê, quando assegura:

Aí eu fui batalhar, (após a separação) fui lutar, e prometi a Deus que se eu conhecesse mais a fundo a religião, eu iria me entregar de corpo e alma. Eu fui bem preparada no santo: sete anos, quatorze, vinte e um anos. Quando rufou a minha Mãe de santo, passei para Jorge Itaci de Oliveira, Dom Jorge, de São Luís do Maranhão, da Casa de Iemanjá da Fé em Deus, para receber o Decá, (obrigação de sete anos) quando eu já era sacerdotisa. Com vinte cinco anos de santo eu recebi o último grau. Se é isso que Deus quer, eu vou até o fim”. Como ajudar o próximo, se eu não tinha conhecimento. E hoje, dou graças a Deus e às mãos santas destes sacerdotes que se passaram, e me deram essa oportunidade de eu conhecer que eu queria (BORGES, 2009).

O Decá mencionado no excerto acima é a obrigação de sete anos que marca a passagem do iaô (iniciado rodante que ainda não passou pela obrigação dos sete anos) para o *status* de ebômi (condição de senioridade dos candomblés), que confere experiência aos iniciados rodantes (PRANDI, 1991).

Pelas narrativas de quem a acompanhou, ela era consciente da necessidade de formação para a missão que assumiria quando iniciou na Mina, mesmo já sendo sacerdotisa, com todo o caminho trilhado, conforme fragmentos, continuou essa busca. Sem sombra de dúvidas, junto à experiência acumulada os conhecimentos a ajudaram a ser a mulher que foi. Entende-se também, a origem de sua serenidade, segurança, transparência como cidadã comprometida com a religião, com a sociedade na condução de sua casa.

Notória é narrativa que é feita por ela ao expender com maestria o caminho formativo do sacerdote na religião e a confronta com a hierarquia da religião católica. Em suas narrativas e dos filhos, ela vislumbrava sua formação nos princípios religiosos, mas não descreveu com detalhes o que fez ou o que faz parte de cada etapa dessa formação, quando a apresenta em 07 (sete), 14 (quatorze), 21 (vinte e um) ou 25 (vinte e cinco) anos de formação religiosa.

Durante a pesquisa uma questão que pairava era sobre a ideia de formação na religião. Como acontecia essa formação, existiam livros, ou um currículo específico como em outras instituições? É preciso entender que nesta formação tão apeteçada e fundamental não existia ou talvez ainda não exista um itinerário formativo na religião Mina Jeje Nagô, que mensurasse um tempo cronológico com conteúdo, doutrina, pois a transmissão dos conhecimentos, rituais, ritualísticas, acontece na oralidade, na prática.

Com a diáspora, para dar continuidade ao culto ancestral os africanos no diálogo com outros saberes, porque em outro país, em contato com várias nações africanas na temporalidade, a palavra exerceu sua força e poder significativo, transformando-se no veículo primordial para a transmissão dos conhecimentos referente não somente ao culto, mas à própria cultura dos escravizados. Caputo (2012) assim se remete:

A oralidade, portanto, serve à estrutura dinâmica do nagô [...]. a expressão oral renasce constantemente e é produto de interação em dois níveis: o individual e o social. Social porque a palavra é ouvida, comunica e transmite o Àse dos antepassados a gerações presentes. E individual porque expressa e exterioriza um processo de síntese no qual intervêm todos os elementos que constituem o indivíduo (CAPUTO, 2012, p. 74).

Compreender a dinamicidade da formação dos praticantes da religiões de matrizes africana, no tocante à duração de todos esses anos para alcançar certa titularidade como o título de Nochê Gonjaí ou se existe outro caminho, se são méritos ou existem critérios como as de outras religiões, às vezes não encontramos uma resposta. Parte dessas questões foram mediadas por Caputo (2012) na citação anterior. Tal caminho formativo tem por suporte a oralidade, isto é, a transmissão oral.

O vocábulo Nochê é oriundo da língua jeje. “No”, na referida língua, quer dizer mãe e “chê” quer dizer minha, ou seja, mãe da Casa Grande. Na Nochê, baixam todos os voduns. Em caso de morte, reunidas as filhas em conselho escolhem e indicam a nova Mãe substituta, quer na vida material, quer na vida espiritual, da que morreu (PEREIRA, 1979). Gonjaí, na definição de Ferretti (1996), é o último grau de preparação da Casa.

Para situar a pergunta referente à titulação ou ao grau alcançado na religião sobre ser uma gonjai, ao tratar sobre feitorias ou barco de iniciação, adequada é orientação de Ferreti (1996, p. 61), que a faz nos termos que seguem:

O último grau de preparação das filhas da Casa, ao qual nenhuma das filhas atuais se submeteu, é feitoria das tobóssis, em que as filhas passam a ser chamadas de vodunsi-gonjai e a receber uma entidade feminina infantil, chamada tobóssi, ou menina. As quatro últimas gonjaís da Casa morreram na década de 1970 e as tobóssis não vieram mais. Depois disso, a Casa não teve mais Mãe completa. Elas só eram recebidas pelas vodunsi-gonjaís – as que haviam se submetido ao processo especial de iniciação, o último do qual foi realizado em 1914.

Por sua vez, Pereira (1979, p. 36) ao descrever as Tobóssis ou Meninas, esclarece que “são meninas agradáveis, alegres, enchem as pessoas de presentes, dançam, brincam com bonecas, comem frutas sentadas no chão. As Tobóssis, espiritualmente também são consideradas senhoras”.

Conforme narrativas da própria Mãe Emília e de alguns de seus filhos (as) biológicos, ela construiu essa trajetória com a qual foi condecorada. Quanto aos ritos de preparação para fazer as gonjaís, Costa Eduardo (1948, p. 72) afirma que, os ritos para fazer as gonjaís,

eram bem conhecidos, e apresenta breve descrição com informações que conseguiu. [...]. Dona Celeste disse que considera a descrição dele (de Costa Eduardo) bastante completa e que disse o que se podia dizer”. Dona Celeste e Dona Deni dizem que nunca ouviram testemunhos quanto à existência de provas especiais para a iniciação e narram: Há remédios para os olhos, outros que se colocam na língua para não se falar demais, e para os ouvidos e que devem ser dados no começo. As filhas ficam em repouso nos quartos da família dos voduns a que pertencem, ou na Sala Grande. A Casa fica fechada só com as vodunsi e as visitas são despachadas na porta. Existem banhos que são tomados de madrugada. O sangue da pessoa não pinga na iniciação dos jejes – não cortam e nem raspam o cabelo de ninguém. A chefe do grupo tem que ser uma gonjai competente para botar a mão na cabeça das vodunsi. É um trabalho muito cansativo e perigoso, pois passam vários dias no Comé e as filhas na sala grande contigua, com a porta entre ambas abertas, e respondem aos cânticos.

Por oportuno, destaque-se que, conforme o autor, à época de sua pesquisa, em 1944, na Casa das Minas, havia trinta anos que não se fazia iniciação, havendo 09 (nove) gonjaís sobreviventes de um grupo de 19 (dezenove), mas não define esse grupo.

Com o passar do tempo e o avanço da modernidade, por tratar-se de uma religião de oralidade, não foi possível saber se na Casa Mina Jeje Nagô,

esse ritual de passagem continuou e se existiram modificações, atualizações. Pelas informações, registra Eduardo (1948), a realização de duas feitorias na Casa das Minas, a última em dezembro de 1914 e uma, talvez, uns vinte anos antes, quando foram feitas outras gonjaís, como Mãe Andresa e Mãe Leocádia.

Ferretti (1996, p. 98) escreve que

de acordo com as informações de Dona Dudu, na Casa de Nagô os ritos de feitoria das meninas também não foram mais realizados desde cerca de 1915, quando ela começou a dançar. Lá, as meninas não comiam e só bebiam água [...]. Iemanjá é a chefe delas.

A gonjai sobre quem estamos articulando, foi rica em experiência e conhecimento, frutos de sua passagem por várias linhas na religião, além da vida religiosa na Igreja católica e a herança das casas chefiadas por mulheres na mina jeje-nagô. O terreiro de Iemanjá era chefiado por um homem, seu pai de santo. Nesse caminhar, ela foi acumulando formas de organizar sua casa religiosa cunhando sua identidade, seu toque especial e feminino, como amazonense, negra, na região amazônica, sem se desviar dos fundamentos, dos princípios religiosos que sempre preservou.

Pela falta de acesso a documentos que pudessem comprovar essa titulação, e outras, não foi possível informar datas ou anexar material comprobatório. Em tratativas com a casa de mãe Emília, em 16 de julho de 2022, foi-nos informado que esses documentos estão no peji do terreiro. Reafirmou-se, contudo, a existência de todos os diplomas arquivados.

Em referência à sua formação, titulações e graus na religião, no encontro do dia 18 de junho de 2019, ao narrar sua trajetória, a reverenda afiançou:

Já fiz tudo no santo, fiz todas as obrigações, recebi todos os níveis, graus na religião Mina Jeje Nagô. Sou Nochê Gonjai. Fiz tudo na Casa de Pai Jorge Itaci de Oliveira – meu pai de santo em São Luís do Maranhão. Eu já tinha muita experiência; na Umbanda foram 20 anos. Eu sou filha de Lissa que é o nosso Deus supremo. Minha casa é de Iemanjá com Lissá (BORGES, 2019).

Como religiosa, era muito articulada, dialógica, passeava por várias instâncias até mesmo do mundo hierárquico; por ter entrado no convento,

conhecia a estrutura, organização da vida religiosa católica, que porém, não segue uma organização hierárquica ou orientação para cargos, carreiras, funções específicas. Todas as candidatas à vida religiosa recebem a mesma formação inicial nas Congregações, institutos ou sociedades religiosas.

As especificidades de formação acontecem após os primeiros votos (compromissos religiosos) endereçados a uma vida profissional nos vários campos como, enfermeiras, professoras, médicas, teólogas, dentre outras, em consonância com a necessidade de cada missão para onde serão enviadas e de acordo com o carisma da Congregação. No início da Congregação das Missionárias da Imaculada as irmãs faziam seus estudos na Itália, onde reside a sede da Congregação especialmente em medicina.

Para alargar a visão sobre a questão em foco, em sua Dissertação de Mestrado “O Tambor das Flores: Uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975)” no Capítulo II, sobre a Carreira do “Pai-de-Santo”, Vergolino (1976, p. 42) enuncia uma trajetória ideal e as condições para seguir carreira na religião, quando desfia que,

a condição imprescindível para a “carreira” de “pai-de-santo” é que a pessoa seja médium, isto é, seja reconhecida como pertencente a uma categoria especial de “criaturas que têm a possibilidade de servirem de intermediários nas comunicações entre o mundo visível e o mundo invisível”. Na definição dos seguidores, percebe-se que mediunidade é um recurso escasso porque é “faculdade que todos têm, mas é dom que só alguns têm. No Batuque são reconhecidas quatro espécie de mediunidade: intuitiva, motora, clarividente e incorporativa sendo que a “incorporativa é considerada a mais importante. Por sua vez esta valorização decorre da crença na existência dos “encantados, seres sobrenaturais que são espíritos que, para entrar em contato com o mundo natural, tomam corpo de pessoas (“cavalos”), manifestando-se através das mesmas (grifo do autor).

Avança Vergolino (1976, p. 42), “mediunidade não é um fenômeno hereditário e por assim ser, uma pessoa filha (o) de médiuns poderá ou não possuir as mesmas faculdades de seus pais”. Na extensão da abordagem do argumento em pauta, destaca a autora que

o processo de aprendizagem de um médium acontece através de todo um comportamento e técnicas aprendidas, dominadas e acumuladas durante os anos de participação de uma pessoa como membro ativo de uma casa de culto. Porém, de acordo com a sagacidade do médium, muito de seu

aprendizado virá de sua perspicácia em observar e copiar técnicas de outras casas com as quais pode criar articulação (VERGOLINO, 1976, p.50).

Na percepção obtida durante os parques, porém preciosos encontros com a reverente espiritual, ficou estampada a preocupação quanto à importância de um caminho formativo para estar à frente de uma casa religiosa. Ela brada e patenteia:

Eu pisei em todas as linhas pra chegar onde eu cheguei. Para conhecer e saber como é e como não é. Porque um *sacerdote, um bispo*, quem for, tem que conhecer as leis sagradas, as leis lá de cima e as de baixo, senão vai falar besteira. Nós temos que ter conhecimento. Nós também temos nossa faculdade tanto no mundo espiritual quanto no mundo do pecado, temos os sacerdotes, que têm de passar os conhecimentos pra gente. Sacerdote de verdade, preparado; a preparação de um sacerdote começa com um ano, dá os primeiros passos – é como um ABC-, passou mais dois, três anos no ABC. Ao chegar aos sete anos, ele já está preparado para receber uma cuia (humbê ou rumbê) que significa receber seu cargo de pai ou mãe dentro da Mina. No Candomblé, é Decá. Aí é que começam as preparações para ver se aquele ser humano já está preparado para desempenhar a função, se realmente é um sacerdote (BORGES, 2009).

Ainda no encontro de junho de 2019, ao argumentar com a matriarca sobre as pessoas que abrem suas casas, terreiros, muito rapidamente, sem o conhecimento suficiente da religião e que segundo ela, ainda usavam seu nome (sou filho de Mãe Emília), ela assim orientava com exemplos bem simples do cotidiano:

Eu digo sempre, a todos que tem uma casinha aberta: Chegará uma época que você precisará ter uma preparação. A entidade vem, mas nós temos de estar preparados para isso. É como um professor, um médico; se eu vou passar um remédio para Flor que está com uma dor aqui, eu não posso passar aquela erva, se eu sei que seu problema não é aqui e sim no coração. O que pode acontecer se eu não conhecer a vida espiritual: Eles vêm e me dizem: “Aquilo serve; aquilo não serve. Eu enxergo, eu vejo com aquilo que Deus me deu para eu enxergar (BORGES, 2019).

Tais preocupações e exigências da sacerdotisa encontram base teórica no relevante escrito de Vergolino (1976, p. 50) onde é traçada a condição primeira para quem almeja ter sua casa religiosa:

Se um médium aspira a um dia possuir sua própria casa de culto (aspiração muito encontrada), a condição ideal é, que ele seja “feito”. “Ser feito” ou ter feita” significa a passagem de uma pessoa através de diversas etapas de uma iniciação ritual. A importância da “feitura” reside no fato de que, por definição, somente pessoas “feitas” é que poderão, um dia, iniciar e “desenvolver” outras. Uma vez que ser “pai” ou “mãe” (líder), deve ter em mente que um líder não existe sem seguidores, e a condição para se ter seguidores é “ter feita”.

Fazendo um elo com os textos citados, cabe uma reflexão e provocação quanto à formação de lideranças das religiões de matrizes africanas para fundamentar conhecimentos sobre as religiões, reinventar suas propostas para a sociedade atual com respeito às tradições, sem fugir às raízes. Quem contribuiria com essa formação? Pessoas de dentro da religião?

Nesta direção, percebe-se o movimento de pesquisas com temáticas específicas sobre as várias religiões, porém na maioria ainda são estudos por pessoas que não são da religião, nem de terreiros e, talvez, a nível acadêmico apresentem limitações na apreensão deste itinerário formativo, uma vez que o nível de discussão em algumas universidades ainda é muito tímido ou não existe.

Na contramão desse cenário, já se tornou realidade a presença de pessoas iniciadas e até mães e pais de santo que já galgaram formação superior, pós-graduação, doutorado e/ou pós-doutorado atuando na docência nessa área, que poderiam colaborar em coordenações para alavancar o ensino da diversidade cultural na educação da sociedade brasileira. Compreendemos aqui religião como cultura, sem proselitismo ou tendência. Mas para tal, a formação e a experiência nos terreiros e em outros espaços podem contribuir nessa empreita.

É notável a contribuição desses profissionais nos espaços culturais, acadêmicos como nas bancas de defesas de mestrado, doutorado, debates e entre vários espaços, proporcionando saberes, considerando os avanços tecnológicos de que a formação é integral, na e para a vida. A quem interessaria esta formação de lideranças ou estudo das religiões de matrizes africanas ou afro-brasileiras? Na Universidade Federal do Amazonas – UFAM, nestes últimos anos (2015) foram iniciados estudos acadêmicos nesta direção. Talvez algumas nações religiosas já trilhem um caminho na formação não apenas de suas lideranças, mas das comunidades principalmente dos jovens.

3.2 OLHARES DE OUTROS FAMILIARES

Minha avó foi tudo para nós. Sempre soube dividir a religião, os dias marcados com seus clientes e filhos de santo que vinham para a casa. Dava os conselhos da casa, da família. Tinha os dias dedicados à família como ficar com os filhos final de semana, a sexta-feira era sagrada e sempre dividiu com a religião, os dias certos, sempre soube dividir tudo como Mãe e como vó (DOÇU, 2021).

No diálogo com Daco (2021), este assim se expressou:

Uma pessoa muito sábia, na colocação das palavras, até para chamar a atenção; sabia diferenciar o lado espiritual e o lado de família. Ela se envolvia diretamente com todos os nossos problemas, tanto pessoais, financeiros, espirituais, e quando se tratava de problema espiritual, a Mãe não media esforços para que se realizasse e as coisas acontecessem.

Porque uma pessoa como ela, se dedicar da maneira que ela se dedicou ao santo, chegar aonde chegou dentro da nossa religião e ter a liderança de uma família tão grande; conseguir abrir a casa e os braços para agregar os filhos que foram chegando. Às vezes se tentava fazer as coisas sem que ela soubesse [...]. E quando ela não via, os olhos que Deus a deu, os guias, os orixás, sempre chegavam e falavam as coisas a ela.

Ela se foi, mas deixou todo o seu legado, todo seu conhecimento; preparou muito bem o/a filho/a de sangue dela que é o/a [...]. Assim, eles dois mãe e filho(a) dentro do terreiro, se comunicavam no olhar. O que iriam cantar, falar. Acontecia a mesma coisa com os abatazeiros. Quando estávamos tocando, e ela queria trocar o ritmo do ponto, ela só fazia levantar a mão, todos sabíamos o que ela estava querendo dizer.

Os elementos que se destacam para análise dos relatos acima surgem como confirmação do até então explicitado anteriormente. As qualidades de uma verdadeira líder, a sintonia, comunhão e sabedoria em saber discernir o que era do campo pessoal, espiritual e do coletivo na orientação aos filhos. Brilha um ponto de luz quando Daco expressa que ela deixou todo o seu legado e que deve ter preparado alguém para substituí-la, embora seja o santo que indicará o sucessor, conforme as regras da religião.

Ainda que o contexto da discussão das narrativas aconteça no terreiro da nação mina Jeje-Nagô, recorre-se à literatura sobre o candomblé, que corrobora para o reconhecimento, conforme Joaquim (2001, p. 40):

Como sacerdotisa dos Orixás, a Mãe-de-santo detém um carisma, que é um conjunto de qualidades especiais “da liderança derivada do próprio deus para atender às necessidades do candomblé, existindo um relacionamento, uma mútua ligação íntima, entre a Mãe e os membros.

Boçá (2021) ao se referir ao sustentáculo familiar elenca as seguintes considerações:

A Dona Emília para mim nunca foi só uma Mãe de santo, mas Mãe de todo mundo; todos que vinham aqui ela tinha um tratamento independente da pessoa ser do santo; aquela Mãe acolhedora. [...] no semblante dela você tinha uma paz. Além da humildade. Recebíamos aquela força dela. Ela tinha muita força e sempre dizia que a sua vida era do santo. Várias pessoas

pediam para que largasse pois já fazia muito tempo que ela estava com aquilo e tal. [...] ela respondia que aquilo era a sua vida. Através do santo ela conseguiu transmitir aos filhos, a fortaleza. Todos a ajudavam e foi assim que a família permaneceu unida. Ela agregava, sem distinção de religião, católicos, evangélicos, com seu empoderamento de mulher. Ela sentiu muito a saída de casa dos filhos quando foram se casando. Sua vida realmente era de uma missionária.

Alguns fragmentos da narrativa acima, se cruzam com outros fragmentos dos diálogos, mas essa força à qual ela/ele se pronuncia, acompanhada de outras qualidades como a humildade, a paz, capacidade de agregar pessoas independentes do credo, a investiam de poder e autonomia na resolução dos tantos desafios que surgiam.

Como compreender ou distinguir essa força que surge na narrativa de Boça? Santos (1986, p. 39) expõe que “o conteúdo mais precioso do terreiro é o àsé”.

Manifesta-se como força que atesta a existência dinâmica, em um fluxo permanente entre o que acontece e o ainda não realizado. A ausência dessa força paralisa a existência da probabilidade de realização, pois ela é o princípio que faz a diferença no processo vital. Dado que, como toda força, o àsé é transmissível, isto é, contagioso, conduzido por meios materiais, simbólicos e acumulável. Isto posto, é uma força que só pode ser obtida pela assimilação ou por contato e pode ser transmitida a objetos ou a seres humanos.

Em suas considerações, atinente à essa força da líder religiosa, Giacomini (2010, p. 1) remete sua reflexão ao contexto mais específico, quando assim a preconiza:

É uma força que a qualifica, que a motiva para enfrentar as provações e para cumprir as demais funções da Mãe-de-Santo”. Se elas chegaram a ser o que são, isto se deve a que são dotadas de uma força, de um verdadeiro dom, que as teria feito capazes de superar todas as provações. Embora de formas diferentes, em todos os casos, a força é que está na origem da opção religiosa. É essa potência, ou força Axé, que se encontra na base da posição da Mãe-de-santo, e que envolve, portanto, não somente um reconhecimento deste poder pelos outros, mas também, de maneira especial, o reconhecimento pela sacerdotisa de seu próprio poder.

Por seu turno, Borutói, outro familiar da consagrada, em seu diálogo explana:

[...] o senhor cozinhava, e ela gostava da sua comida. É. Além disso eu fazia muita comida para o santo. É aquele negócio, temos que ajudar em termo da nossa nação, não sei, mas acho que eu tenho uma mãozinha (risos), para cozinhar para o santo às vezes. Foi ela quem me ensinou. Ixi! Ela retratou muito o ensinamento muito forte para nós. Uma coisa maravilhosa que muitos outros lugares não puderam fazer, e ela como

cabeça desta nação, fazia. A outros filhos e pai de santo, ela sempre reportou as coisas boas pois assim é na linha. Hoje eu sou o primeiro xogum (axogum) o ogã da casa além de ser o abatazeiro, tem outras pessoas também. E eu graças a Deus, isso me deu uma segurança na vida, Gratidão da minha nação, da minha vida (BORUTÓI, 2021).

Ao perguntar onde estão escritos esses ensinamentos, responsabilidades (tarefas) e até mesmo a doutrina reportados aos filhos (as) de santo, a resposta foi que não existem livros, textos, é tudo repassado na oralidade do cotidiano do terreiro. Existem segredos que não são revelados a quem não é iniciado na religião. Delegar funções, atividades importantes no terreiro, como fazer a comida do santo, preparar a comida da Mãe, realizar os cortes, o sacrifício para as obrigações, dentre outras responsabilidades, que, segundo Borutói, transmitiam segurança, seja na religião, como na vida. Assim que

a transmissão oral, é uma técnica a serviço de um sistema dinâmico e a oralidade é um instrumento a serviço da estrutura dinâmica Nagô, que recorre a um meio de comunicação que deve realizar constantemente. Cada palavra proferida é única. Nasce, preenche sua função e desaparece. O oral está a serviço da transmissão dinâmica (SANTOS, 1986, p. 47).

Nas narrativas de Borutói, percebe-se a presença de alguns elementos da religião, o abatazeiro, que toca o tambor, porém não dança; especialista em fazer a comida do santo, e a comida da Mãe. Esta narrativa despertou atenção, curiosidade e interesse, com limitações por parte da pesquisadora para adentrar e aprofundar, pois se tratava de indicações inerentes aos rituais internos da casa por mim desconhecidos sem poder avançar nas questões. Contudo, ao momento, foi possível apreender o significado de alguns conceitos descritos por alguém da religião, conhecedor, porque vivenciou e aprendeu com ela.

Mas a consciência de que o respeito pelo segredo do terreiro e evitar a invasão, estava sempre presente como uma luz, que se mantinha acesa nas rajadas de silêncio e escuta. A profundidade do encontro com Borutói foi de tal incidência que qualquer interferência da pesquisadora, ou do ambiente, atrapalharia a narrativa, provocaria perda de detalhes, pela razão que, se configurava na entrega dos conteúdos fora do domínio da investigadora e que estavam sendo descritos. Por respeito nem tudo foi aqui transcrito.

Dentre as dificuldades para o estudo das religiões afro-brasileiras, Araújo (1977, p. 9) aponta que estão,

Na impossibilidade de participação do pesquisador em cerimônias secretas ou em rituais que em determinadas casas só podem ser assistidas por elementos de um dos sexos, ou de penetrar em certas partes não públicas da casa. Na Casa das Minas, como em geral nas religiões afro-brasileiras, o papel da mulher é predominante na maior parte dos rituais. Parece-nos que a pesquisadora mulher tenha maiores oportunidades de aprofundar o conhecimento de determinados aspectos relacionados por exemplo, com as formas de liderança feminina e sua importância na transmissão da cultura, ou com pequenos detalhes de comunicação como sinais de olhar e outros gestos. Ao que acrescentaríamos sobretudo hoje, não ser iniciado no santo.

Verifica-se que a esse respeito, Mãe Dudu identifica e apresenta outros elementos ainda conservados nos terreiros, referentes à hierarquia, como sendo:

Descrever todas as hierarquias existentes nos terreiros torna-se difícil, uma vez que não temos acesso às coisas que compõem o “vandecorme”, o chamado quarto do segredo. A ordem das coisas é tão fina e profunda que vai longe, desde as coisas mais simples até as mais complicadas. Isso significa que a caminhada da hierarquia nos terreiros ultrapassa uma complexidade de coisas místicas, em busca da própria essência da religião, para atingir o ideal. É o que elas chamam de segredo, ciência e vai além do transcendental (SANTOS, 2005, p. 35).

Mediante as considerações de Mãe Dudu, descritas por Santos, percebeu-se quão delicada e silenciosa foi a presença, a capacidade e o esforço de escuta no acolhimento da narrativa. Borutói também era Axogum, que é o Ogã, o encarregado pelos animais sacralizados para ofertar nos rituais (obrigações). Ao narrar esta atividade, o Ogã fez questão de explicar que para cada tipo de obrigação, sacralização, é um tipo de animal e, de acordo com a finalidade, o corte é diferenciado. É o dono da faca, porém, não fez descrição de nenhum ritual pois não era o momento e não podia fazer.

Para reforçar as narrativas de Borutói sobre o Axogum e aproximar essa função do tambor Mina Jeje Nagô, na Casa de Mãe Emília ao candomblé, Moura (2006, p. 121) explica que:

A função do Axogum no candomblé é de extrema importância por suas implicações rituais, vez que a sacralização de animais constitui um dos atos simbólicos mais efetivos do culto. Sua função é exclusivamente sacralizar (sacrificar) os animais consagrados aos diversos orixás, nos diversos ritos de purificação, de comunhão e oferenda. Em alguns terreiros ele é sempre um filho de Ogum.

Ao tratar sobre os tipos de dominação legítima na sociologia compreensiva, Weber (2001) considera a temática à luz dos dominantes, das estratégias por estes

aplicadas para assegurar sua dominação honrando especialmente as crenças, que permitem aos dominados aceitarem sua submissão. Fragmentos da narrativa de Borutói podem se aproximar da temática em questão ao poder burocrático. Assumir responsabilidades (iniciados) no terreiro poderia favorecer essa **dominação** onde,

a probabilidade de encontrar obediência de forma direta ou de um quadro administrativo, pode obedecer a um hábito cego de lealdade” a quem dispõe dos meios de coação, em obediência a normas e regras imemoriais que se perdem no tempo, ou, em obediência a um carisma pessoal que se coloca como portador de uma missão de salvação, trazendo uma “boa nova” e reunindo um séquito de companheiros em torno de si [...] (WEBER, 2001, p. xxxix).

Em relação à sacralização de animais em cultos religiosos, é importante destacar o entendimento assumido, em 28 de março de 2019, pelo Supremo Tribunal Federal (STF), quanto à constitucionalidade do sacrifício de animais em cultos religiosos²⁸ como apresentado em nota de rodapé.

Em relação aos animais sacralizados, Mauss e Hubert (1981, p. 220) assim se posicionam:

O sacrifício é alimento dos deuses e dos homens, autor da imortalidade de uns e da vida efêmera de outros. É um processo que consiste em estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano, por intermédio de uma vítima, isto é, de uma coisa destruída no decurso de uma cerimônia. Não é sempre facultativo: os deuses o exigem. É um ato útil e uma obrigação.

Para consolidar o escrito sobre a dominação e legitimidade, Vaz (2009, p. 9) expõe que, as casas de matriz africana,

possuem lideranças assemelhadas a qualquer instituição, já que funcionam sob regras preestabelecidas por uma tradição, apresentam cultura organizacional, com objetivos, metas a serem alcançadas, em enfim, tudo funciona e caminha em função de uma missão, que, no caso dos terreiros afro-brasileiros, é religiosa, sob o comando e a dominação de uma liderança reconhecida, ou seja, legítima.

²⁸ STF decide que sacrifício de animais em cultos religiosos é constitucional. Discussão concernente a sacrifícios de animais em rituais nos cultos religiosos no Rio Grande do Sul. Recurso Extraordinário (RE) 494601, no qual se discutia a validade da Lei Estadual 12.131/2004. O caso chegou ao Supremo em um recurso do Ministério Público do Rio Grande do Sul contra uma decisão do Tribunal de Justiça gaúcho que autorizou a prática em relação a religiões de matriz africana, desde que sem excessos e crueldade. O ministro afirmou ainda que impedir a prática seria “manifestar claramente a interferência na liberdade religiosa”. “A oferenda dos alimentos, inclusive com a sacralização dos animais, faz parte indispensável da ritualística das religiões de matriz africana”, afirmou Moraes. O ministro também votou para estender a permissão a rituais de todas as religiões, mas não condicionou a prática ao consumo da carne do animal. “Me parece evidente que quando se trata do sacrifício de animais nesses cultos afros isso faz parte da liturgia e está constitucionalmente protegido”, afirmou Lewandowski. Por Luiz Felipe Barbieri e Mariana Oliveira, G1 e TV Globo — Brasília. 28/03/2019. Disponível em <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/03/28/stf-decide-que-e-constitucional-sacrificar-animais-em-cultos-religiosos.ghtml>>. Acesso em: 16 jul. 2022.

Considerando que a liderança de terreiro também segue uma hierarquia, argumento que remete à legitimidade, Max Weber, em *Economia e Sociedade* (Vol. 1), afirma que para a sociologia a probabilidade de orientação sobre a legitimidade de uma ordem pode estar assim garantida:

I - Unicamente pela atitude interna, e neste caso: 1. De modo **afetivo**: por entrega sentimental; 2. De modo **racional** referente a valores: pela crença em sua vigência absoluta, sendo ela a expressão de valores supremos e obrigatórios (morais, estéticos ou outros quaisquer); 3. De modo **religioso**: pela crença de que sua observância depende da obtenção de bens da salvação; II. Também (ou somente) pelas expectativas de determinadas consequências externas, portanto: pela situação de interesses, mas: por expectativas de determinado gênero [...] (WEBER, 2014, p. 20, grifo nosso).

Seja como for, estamos diante da legitimidade de uma ordem refletida por Weber, mas que ilumina as questões postas também sobre a dominação. É de se questionar: o que move um filho de santo ou seguidor, a seguir as ordens e determinações de um(a) líder? Quais sentimentos? Sentimentos relacionados ao afeto? À racionalidade? Por interesse, privilégio ou pela crença? No diálogo com Borutói, percebeu-se que ao falar de determinados assuntos, ele se emocionava, se empolgava e por vezes lacrimejava, mas o que se podia captar que era de felicidade pela entrega ao serviço a ele confiado.

Discorrendo sobre a organização, Ferretti (1996, p. 242) atesta que,

a organização hierárquica tradicional do grupo, “é baseada na antiguidade no santo e no conhecimento da doutrina. De acordo com tais critérios é que os voduns indicam a pessoa que seria Mãe-de-santo que precisa ser mansa e saber tratar com todos”. Principalmente com os que assumem e desempenham cargos no terreiro.

Essa indicação de Ferretti versa à pauta do parágrafo anterior quanto ao assumir responsabilidades no terreiro, que poderia favorecer essa dominação, ao quando salienta que o autoritarismo dos chefes dos grupos de culto e dos mais velhos é uma das características das religiões afro-brasileiras (WEBER, 2001).

Lima (2003, p. 147) compara a família de santo dos candomblés baianos com a antiga família extensa patriarcal, com componentes culturais africanos: “o sentido da hierarquia, o respeito ao chefe e aos mais velhos, a autoridade absoluta do pai, a subordinação dos irmãos mais moços aos mais velhos, solidariedade de parentes, culto de família, de tradições, de nome, de honra”.

Segundo Ferretti (1996, p. 243),

constata-se até hoje, na Casa das Minas (ao tempo de sua pesquisa, e em outros grupos de tambor, a relutância das mais velhas em ensinar certas práticas às filhas mais novas, já que toda aprendizagem é feita por meio de longa convivência. Dizem que na Casa das Minas as mais velhas também ensinavam às mais novas, em geral, nos grupos de tambor de mina, a relação dos mais velhos aos mais novos é sempre autoritária. E este autoritarismo parece-nos que é encarado com naturalidade, como um papel a ser desempenhado pelo chefe e pelos mais velhos (grifo nosso).

No sentido da hierarquia e de acordo com a nação, Lima (2003, p. 150) faz uma síntese das características principais da família de santo, “o respeito à autoridade e ao princípio da senioridade e da solidariedade do grupo, estas são extensivas ao tambor de mina, onde a autoridade dos mais velhos é incontestada”.

Sobre a questão da hierarquia relacionada ao poder da autoridade, faz-se uma inferência baseada nos idos de 1990-1995 na Guiné Bissau, onde era comum verificar a autoridade dos mais velhos, que não podia ser contestada.

O poder de decisão, os segredos da cultura da etnia e da religião estavam com eles e com elas, como depositários do conhecimento, da tradição, sendo muito bem guardados. Eram chamados e reconhecidos como *mindjer grande* (mulher grande) e *homi grande* (homem grande) na língua crioula. Os segredos (nem todos) eram revelados gradativamente no período de iniciação (fanado/circuncisão) seja dos homens, como das mulheres. Sempre um caminho a ser trilhado.

Acostumada à convivência com essa realidade do reconhecimento e respeito aos mais velhos guineenses, grande foi o estranhamento da pesquisadora ao retornar à Itália e ao Brasil, onde esses valores já não mais faziam parte da sociedade, na sua grande maioria. Constatava-se a presença de pontos positivos e negativos na hierarquia guineense, sobretudo na questão do casamento que, a seu tempo, as *badjudas* (meninas) eram dadas em casamento, desde criança a homens velhos.

Foi vivenciado pela pesquisadora (90-95) um choque cultural considerável ao deparar-se em uma comunidade no interior do país, com uma adolescente com seus 14 (quatorze) anos de idade, casada com um homem de 70 (setenta) anos, e que já havia dado à luz ao primeiro filho. Deitada na esteira, com seu corpo ainda em desenvolvimento, amamentava sua criança. O que se percebia, sem qualquer

pretensão, era a tristeza da adolescente e a alegria do assim chamado marido - *si homi*, casar-se com uma adolescente.

O homem grande/velho, casado com a adolescente expressava: “*Ami n’na ronca garandeza di omi, basofaria*” (orgulho-me de ter casado com esta menina). Situação semelhante, o pai da menina por ter casado a filha com um homem de idade, possuidor de vacas, dotes.

Pela tradição, quem preparava a menina para o casamento era a primeira esposa do marido, aquela com quem se casou. A partir da segunda mulher são reconhecidas como *combossa*, a amante, no Brasil. Em qualquer sociedade, os relacionamentos extramatrimoniais sempre existiram.

Porém, não é sobre esse tipo de relação que se discute, mas pertencentes aos costumes e tradições na sociedade africana, onde a poligamia da Guiné Bissau é reconhecida. A crítica que se faz é que no Brasil mesmo que a poligamia não seja reconhecida, ela existe e um diferencial é que não necessariamente acontece na tenra idade e os motivos são os mais diversos.

3.2.1 Honestidade, transparência e hospitalidade na religião

Ela não vivia da religião como tem pessoas que usam a religião para ter algo em retorno; ela tinha a sua profissão, era aposentada. Mas afirmava que não conseguia largar aquilo (o serviço na religião), porque os filhos quando ficaram adultos e bem formados, diziam: “Mãe, está na hora da senhora descansar”. Mas não, ela tinha muita força. Preparava a festa o dia todo, e à noite ela dançava, parece que nunca estava cansada. Não era nem preciso ela estar com o santo (incorporada), ela simplesmente transmitia clareza e paz de espírito. Um empoderamento como uma missionária. “Minha filha não adianta quererem me tirar, porque eu vou ficar nisso até o dia da minha morte” e realmente aconteceu isso, ela foi velada dentro do terreiro (MAVU, 2021).

A sua bondade em ajudar as pessoas,

O lado que eu mais admirava nessa grande mulher, era a sua bondade. Gostava de ajudar muito as pessoas. Antes que a doença a pegasse, ela tinha uma moral muito grande com os filhos e eles a obedeciam muito. Ela os corrigia até depois de adultos, se estivessem errados ela batia, apanhavam. Com a doença que a maltratou, de uns tempos para cá, ela começou a definhar, mas era uma pessoa muito hospitaleira (BOÇUCÓ, 2021).

Para Alouqué (2021), ela era,

Toda do santo e toda da família. Sempre soube lidar muito bem com essa situação. Andei muito com ela, desde quando ela trabalhava na Maternidade Ana Nery. Levava-me porque às vezes não tinha com quem me deixar. Hoje, estou começando a viver minha vida que antes eu não tinha de tanto que eu era agarrado com ela, eu não me via longe dela. Uma das coisas marcantes que ela deixou foi a construção desse patrimônio. Separada do meu pai, com sete filhos nunca foi insuficiente. Trabalhamos juntos para conquistarmos o que temos agora e sempre foi com o trabalho, e isso me trouxe dignidade. Criar nossos castelos. Temos o seu exemplo para criarmos os nossos castelos que foi como ela criou e sem enganar ninguém, e nós como homens e mulheres podemos fazer isso também a seu exemplo.

E quanto aos valores deixados pela religiosa, sua relação com o dinheiro, com os políticos da sociedade e de outros países, Aloqué (2021), declarou:

Os principais valores que ela deixou foi dentro do santo que hoje em dia, eu não encontro uma pessoa como ela. As pessoas só pensam em dinheiro. Essa casa e o barracão, quem construiu? O pedreiro, mas os filhos além de terem sido os ajudantes com muito amor, pagaram o pedreiro. Vimos a luta da nossa Mãe junto com os filhos homens. E ela batalhou, batalhou e construiu isso tudo. Ela deixou este legado, mas nós temos que construir o nosso legado.

E hoje em dia eu vejo na nossa religião; tento pregar esse ensinamento que ela deixou. Que se dedique com amor sem que o dinheiro esteja na frente. Ela não apreciava essa atitude. Eu cansei de vê-la atendendo deputados, senadores, prefeitos, governadores, pessoas ilustres, juízes, e ela nunca se atrelou a eles. Dizia: “Não. Eu ajudei, agora podem ir. Eu ajudo para a pessoa caminhar, não para ficar confinado em mim”. Seus clientes eram também de Portugal, Estados Unidos, de outros países; não obstante, não se ouvia um telefonema pedindo dinheiro ou, “estou precisando disso, e tal, passando dificuldade”. Não temos conhecimento de que ela extorquiou alguém pedindo dinheiro. Não, nunca.

3.3 OLHARES DOS FILHOS DE SANTO

O encontro com os filhos de santo aconteceu na área externa do terreiro. Uma roda de conversa previamente organizada por Agamavi, embaixo do bambuzal, próximo à cadeira de cimento onde a Hunjaí costumava acomodar-se principalmente quando as preocupações tomavam conta de seus pensamentos e ela necessitava retirar-se para refletir.

Em clima amistoso e de comoção, “choroso” por ser o primeiro contato com a casa e entre estes após a defunção da Mãe. Fez-se uma breve contextualização sobre o momento relacionado à pesquisa de campo iniciada em 2019 quando dos encontros com ela, com a casa, familiares e o terreiro.

Em diálogo com o grupo, Agamavi relatou que a sacerdotisa havia autorizado a pesquisa em seu terreiro em abril de 2019, porém com a mudança de cenário os filhos biológicos, de santo, outros familiares e pessoas próximas na religião, dariam continuidade à pesquisa de campo, contribuindo para a notoriedade de sua história de vida qualificada como mulher expoente no campo religioso em Manaus, no Amazonas e no Brasil.

Como aporte às narrativas dos filhos (as) religiosos, MEIHY (1996, p. 52) discorre sobre acerca dos conteúdos gravados possuírem fator decisivo nas narrativas, apontando caminhos:

Quando se valoriza, na fala contida na narrativa gravada, o conjunto de conteúdos ditos como fator decisivo para as análises, questões afeitas à memória despontam como caminhos indicativos dos exames sociais. Toda narrativa tem um conteúdo do passado. Contudo, é preciso distinguir a memória individual da que é conhecida como grupal. A memória pessoal é biológica e cultural, enquanto a grupal é essencialmente cultural e transcendente.

Ancorado em tal fundamento, indagou-se aos filhos religiosos, sobre qual conteúdo ou mensagem deixavam sua contribuição à pesquisa e quem foi Mãe Emília para eles. Dos presentes, nem todos fruíram deste momento das narrativas; por razões emocionais, lembranças ainda não totalmente saradas, temiam não conseguir falar e até mesmo quem narrou, por momentos, pausava, silenciava, gaguejava, o tom de voz oscilava, olhos marejados e em seguida retomava. Na figura abaixo o grupo dos participantes inicia a atividade da pesquisa – os diálogos.

No encadeamento de tais circunstâncias, ao desenvolver reflexões sobre a comunidade afetiva, Halbwachs (1990, p. 34) explica que

não é suficiente reconstruir peça por peça a imagem de um acontecimento do passado para se obter uma lembrança. É necessário que esta reconstrução se opere a partir de dados ou de noções comuns que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros, porque elas passam incessantemente desses para aquele reciprocamente, o que só é possível se fizeram e continuam a fazer parte de uma mesma sociedade. Somente assim podemos compreender que uma lembrança possa ser ao mesmo tempo reconstruída.

Figura 23 - Filhos de Santo



Fonte: A Autora (2021)

3.3.1 Os filhos de santo – o lugar de fala

Mãe Emília foi tudo para os filhos de santo desta casa, deste terreiro. Foi nossa Mãe de santo, amiga, psicóloga e professora deixando-nos um legado (pausa...silêncio, voz trêmula,). É muito difícil falar dela (voz embargada). Uma mulher que sempre amou e viveu para o santo. Não conheço é claro, mas deve existir nesse imenso Brasil, mas nenhum de nós aqui conhece uma guia espiritual que se doou tanto por uma nação, para os orixás, voduns, como ela. Nem mesmo o stress, as dores, a chateação, porque ela era humana. A partir do momento em que ela vestia a indumentária do santo, segurava sua bengala (por dores nas pernas), o que se via, era uma mulher linda, maravilhosa, mesmo com os problemas de saúde, era muito feliz (MISSÃ, 2021).

Com relação à primeira parte do relato de Missã, ao exprimir seu reconhecimento pela Mãe, [...] “ela foi tudo para os filhos de santo desta casa”, transpareceu todo o sentimento e admiração profundos desta iaô²⁹ para com a matriarca. São expressões de sentimentos, que remetem à ideia de intensidade, comoção, às vezes com expressões exageradas (ou não) intencionalmente, ao mesmo tempo em que reflete saudosismo individual e coletivo. A família do terreiro ainda estava em luto.

²⁹ No candomblé. Na Mina Jeje Nagô o sentido é o mesmo.

Em aproximação ao texto de Missã, Meihy (1996, p. 51) ressalta quão importante é esse saudosismo (nostalgia) na narrativa, como segue:

Por ser uma construção baseada em referentes do passado, a história oral sempre abrigará uma visão redentora e passional do passado ou dos fatos. O teor nostálgico transparente nas palavras do narrador faz parte do comportamento social e nele se explica. Ademais, a visão passadista ou nostálgica também se constitui uma leitura do mundo pretérito, e por isso é válida para a análise do presente.

Sua narrativa evoca a legitimidade científica da história oral – ao indagar-se se esta é realidade científica ou é ficção? Meihy (1996) assinala a existência de dois alvos montados para se atacar a cientificidade da história oral: o caráter de documento feito por relatos orais e as derivações naturais da transferência do estágio oral para o escrito. Ao referir-se ao primeiro caso, sobre o caráter de conteúdo dos depoimentos, o autor explica:

E que comumente são inexatos, cheios de interferências emocionais e vieses variados. Ao contrário do que se pensa, é exatamente o conjunto dessas alterações que interessa. Ademais, mora na emoção e mesmo na paixão de quem narra a subjetividade que interessa à história oral. A objetividade reclamada da história oral é a mesma que deve ser cobrada de qualquer outro documento escrito pois limitações idênticas permeiam a produção de documentos oficiais (MEIHY, 1996, p. 47-48).

Mãe, será a palavra presente seja na narrativa de Missã como de outros tantos, que permite uma breve análise, com aproximação comparativa à lemanjá como mãe, de quem essa líder de terreiro era filha, desenvolvendo muitas de suas características.

Dentre os modelos míticos dos filhos de lemanjá, apontados por Vallado, selecionamos o tipo lemanjá como Mãe. Ao remontar-se ao mito do encontro de lemanjá com Omolu, o autor ressalta o aspecto da maternidade como fator dominante em suas características pessoais e formula:

Noto que não necessariamente estabelecem vínculos somente com filhos gestados e nascidos de si, mas abraçam os “filhos do mundo todo”. Esta característica é identificada no mito em que lemanjá encontra Omolu, ainda bebê, enfermo e abandonado por sua Mãe Nanã na beira de um lago, cria-o com carinho, cuidando para que suas feridas secassem, banhando-as diariamente com suas águas salgadas. Os filhos de lemanjá não se preocupam com o tipo de parentesco ou laços afins que possam ter com o outro, são generosos, mas até certo ponto, e este ponto esbarra sempre na questão da individualidade (VALLADO, 2011, p.154, grifo do autor).

Considera-se que, na aproximação das narrativas com a citação de Vallado, foi possível desencadear questões dialógicas que propiciaram iluminar a percepção dos filhos em diálogo, sob hipótese, portaram em suas narrativas elementos que a destituíssem ou situações conflituosas inferentes ao reconhecimento da maternidade espiritual da líder. Ressalte-se que, conflitos internos ou externos existe em qualquer comunidade de terreiro, mas ao momento os dialogantes não os apresentaram. Num relance, Missã (2021) garante: “Ela podia estar estressada, sentindo dores, chateada, mas ela era humana”.

Ultrapassam as limitações físicas e até psicológicas e exaltam sua humanidade que, mesmo nas dores acarretadas pela doença ou outros tipos de dores, preocupações, por exemplo, quando ela se retirava para o espaço do terreiro embaixo do bambuzal, envolvida em suas reflexões. Longe da ideia de se construir um herói ou uma heroína, pelo quanto possa parecer, trata-se do reconhecimento individual e coletivo, como narrado que em meio a dificuldades e conflitos, ela mantinha essa liderança materna. “Iemanjá apesar de dadivosa, é expressamente possessiva com seus filhos” (VALLADO, 2011, p. 155).

Aos olhos de outro filho(a) a palavra que a define é,

[...] a palavra que define a minha Mãe é gratidão. Exemplo de mulher guerreira, que conhecia somente as dores no seu dia, porém, no dia de dançar para o seu orixá, vodum, encantado, ela esquecia as dores, os problemas. E sempre nos ensinava que podia ser o problema que fosse, mas ao dançar para o nosso santo, ele levava tudo e nos deixava bem. Não conhecia outras palavras que não fosse acreditar, ter fé e que tudo iria funcionar. Além de tudo o que a minha irmã Missã falou, ela era o nosso ombro, era tudo, resolvia tudo, até com nossa ausência ela se preocupava. Ela sempre dizia: “Olha meu filho, eu ainda estou viva. Vocês me esqueceram”. E mesmo que fosse só para dar uma benção dela, que não ficava feliz enquanto não nos visse, nem que fosse rápido (ABOJU, 2021).

A análise dos fragmentos das narrativas de Aboju, foram realizadas, sob a ótica da força da história oral, seu objetivo e razão para desenvolver e analisar narrativas sob esse prisma, particularmente, hoje. Esse aporte tem Joutard (2000), que afirma não nascerem as certeza de posições individuais, mas do diálogo e do trabalho conjunto.

A força da história oral é, com fulcro em Joutard (2000, p. 33), “dar voz àqueles que normalmente não a têm: os esquecidos, os excluídos [...] ou os “derrotados”. Que ela continue a fazê-lo amplamente, mostrando que cada indivíduo é ator da história. Dar voz, fazer ecoar o lugar de fala, reconhecer nesta mulher a

força, o dinamismo, cuidado e a garra enquanto mentora espiritual, como líder religiosa. O que Aboju fez, foi reconhecer e empoderar a presença feminina numa sociedade e talvez se possa ainda dizer nos terreiros, onde a figura do homem pai de santo ainda é operante. Desse, ou daquele modo,

a ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para mundo. As ações religiosas ou magicamente exigidas devem ser realizadas “para que vás muito bem e vivas muitos anos sobre a face da terra” (WEBER, 2014, p. 279, grifo do autor).

Para Berger e Luckman (1985, p. 104), “toda conduta institucionalizada envolve um certo número de papéis. Assim, os papéis participam do caráter controlador da institucionalização”.

O preconceito contra a mulher e, sobretudo, com a mulher negra, sobressalta-se na sociedade. Em se tratando de líder religioso(a) de terreiro sobre a qual recai uma alavanca de termos pejorativos: feiticeira, macumbeira que tem parte com o diabo, esse preconceito muito crescente ainda e que ao ouvir da boca de filhos de santo, iniciados, o reconhecimento dispensado à legitimidade desta personalidade consagrada – proveniente de família de escravos, (avós), não somente em seu terreiro, mas nacionalmente por seu comprometimento com os direitos humanos em defesa da liberdade dos povos de terreiro, marcou sua trajetória.

São os filhos que dão voz ao seu legado espiritual e social na Cidade de Manaus. Excluídos sim, derrotados não. Pesquisar sobre povos de terreiros em algum momento gerou e poderá gerar desconforto, medo, na própria academia e em outros espaços. Por que essa temática numa pesquisa de doutorado? Não tinha uma temática melhor? Eram as perguntas feitas à pesquisadora.

Aboju (2021) valida a importância desta mãe, ao afirmar:

[...] dependo muito dela até hoje, peço sua orientação, dos nossos voduns, orixás, e eu acho que não tinha melhor iniciação no santo, na Mina, como a Nochê ter colocado a mão na minha cabeça e ter feito eu nascer para o meu orixá, para o meu vodum, e levar o que ela nos ensinou.

“[...] como a Nochê ter colocado a mão na minha cabeça”. O àsé é transmitido. Receber àsé “significa incorporar os elementos simbólicos que representam os princípios vitais e essenciais de tudo o que existe. [...]. Incorporar tudo o que constitui o àiyé e o orum, o mundo e o além (SANTOS, 1986, p. 43).

E Vallado (2011, p. 51) ratifica:

lemanjá é sempre relatada nos mitos como uma grande Mãe, surgindo agora como protetora das cabeças dos mortais. Esta dádiva, recebida de Olodumaré³⁰, consuma-se no fato de lemanjá preocupar-se em ser generosa e respeitar a hierarquia divina. Dotada de grande poder de justiça, ela sabe retribuir atos generosos.

lemanjá, a grande Mãe que surge como a protetora das cabeças dos mortais, consuma-se [...], ser generosa [...]. Nesta dimensão, os vários olhares das pessoas sobre Mãe Emília vão desde a vida de oração, (espiritualidade), do acolhimento e estendem-se a outras dimensões como a culinária típica do terreiro, dos Voduns e orixás. Esse conhecimento prático é compartilhado com os filhos(as), doado, ilustrando ser uma mediadora também da tradição cultural, para que a religião fosse propagada e a culinária é de valor exponencial.

Para mim ela é gratidão, meu esteio (voz chorosa e trêmula). Eu perdi a minha última mãe de santo que se assemelhava a ela. Quando eu vim para esta casa, todos me acolheram. Manifestava carinho, amor; me abraçava, beijava, me chamava de filha, (choro, soluços). Eu sentia uma proteção imensa. Com ela eu aprendi a fazer caruru³¹, o Xixem de galinha ³² que eu não sabia, a cozinhar para as festas na casa (respiro e soluço profundo). Gratidão e saudades por tudo (NAÉ, 2021).

Bem, eu [...], eu sou bem nova no ninho, eu não sou muito do tempo delas, mais ou menos uns cinco anos por aí. Eu vim para cá, por causa de um filho e eu o acompanhei e o acompanho até hoje, ele é da religião, tem santo feito que a senhora vai conhecê-lo amanhã, eu creio que ele vai estar aqui³³ (IZANDICOI, 2021).

Reportamo-nos à temática da liderança, já discutida neste capítulo, porém na análise das narrativas de Naé e Izandicoi. De acordo com as narrativas das duas filhas, a liderança da Mãe é especificada na mediação do ensinamento das tarefas mais simples, porém necessárias no cotidiano do terreiro como ensinar a cozinhar, a acolher uma pessoa doente. Parece refletir a realidade das casas com famílias tradicionais, onde os ensinamentos são repassados pela mãe.

No estudo de Joaquim (2001, p. 162) sobre 'O papel da Liderança Religiosa feminina na construção da Identidade Negra', a autora enfoca que, ao estudar a

³⁰ Olodumaré. Deus supremo, distante e praticamente esquecido. Não recebe culto particular.

³¹ Caruru. Comida de origem africana. Chegou ao Brasil com os escravos. Muito popular na Bahia.

³² Xixem ou Xinxim. De origem africana, típico da Bahia. Provém da umbanda, do candomblé, oferenda aos orixás, a Oxum, seu prato preferido.

³³ Relativo às atividades do terreiro em preparação ao tambor da alegria.

Mãe-de-santo, “percebeu-se que ela exerce dois tipos de liderança: carismática e institucional, dentro de um universo simbólico, em que a liderança intermedeia a relação do Orixá e com a comunidade-candomblé”. Pelas narrativas, constatou-se que a sacerdotisa exercia bem mais que duas lideranças, pois ainda tratava pessoas doentes com banhos de ervas, orações, benzimentos. Uma mistura entre umbanda, espiritismo - onde ela iniciou - e a Mina Jeje Nagô.

Como suporte para orientar a reflexão sobre os tipos de liderança do parágrafo anterior, em sua obra *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva* (Vol.2), Weber (1999), apresenta e se detém longamente sobre os três tipos fundamentais da estrutura de poder ou dominação: Dominação tradicional; Dominação carismática; Dominação racional (legal ou burocrática). Nos capítulos anteriores, de forma direta ou indireta esses argumentos já se fizeram presentes.

A criação de uma dominação carismática, no sentido puro, condizente a Weber (1999, p. 331-332)

é sempre resultado de situações extraordinárias externas, especialmente políticas ou econômicas, ou internas, psíquicas, particularmente religiosas, ou de ambas em conjunto. Nasce da excitação comum a um grupo de pessoas, provocada pelo extraordinário, e da entrega ao heroísmo, seja qual for o seu conteúdo. Só disso já resulta que somente *in statu nascendi* (em estado de nascimento, surgimento) tanto a fé do próprio portador e de seus discípulos em seu caris seja este de conteúdo profético ou de outro qualquer – quanto a entrega fiel a ele e à sua missão por parte daqueles para os quais ele se sente enviado atuam com pleno poder, unidade e força.

Em vários diálogos com os filhos religiosos e outros, o poder carismático se fez presente, seja como dominação afetiva nas relações, ou nas relações internas e externas da casa. Das “falas” quase se delineia uma líder heroína, porém não se chegou a tal e não se tinha essa pretensão. Admirada e respeitada sim, mormente sua capacidade de liderar, de criar relações com outros *corpus* da sociedade, com outras casas religiosas.

Em um de seus diálogos, Liçá (2021) intermediou que um determinado dia uma alta autoridade do Rio Negro encontrava-se em um hotel próximo ao aeroporto de Manaus, então essa pessoa falou: “Hoje eu não vou poder ir, porque está na hora do meu voo”. Liçá propôs: Vamos dar uma volta? Vamos até a casa da mamãe? Vamos. Vou te apresentar minha mãe.

Ele olhou e disse: isso aqui é uma casa de terreiro, eu senti. Ele começou a falar e eu disse: então vou te apresentar minha mãe. Minha querida, só eu e ele aqui, ele está na Bahia pois é baiano. Essa aqui é minha mãe. Mãe Emília. Ai ele: “A senhora é Mãe Emília?” Porque ela não está aqui para testemunhar [...]. Ela disse: Sou. Minha senhora, a senhora me permite eu tenho que bater uma foto. Lá na Bahia o pessoal fala na senhora. Não tem problema meu filho. Qual é o seu nome mesmo? Aí, ele falou e bateu a foto. E, a senhora me permite entrar no seu centro e bater uma foto porque eu tenho que mostrar que eu lhe conheci pessoalmente. Ele não tinha me falado nada e jamais imaginaria que ela era minha mãe, de jeito nenhum, não tinha conexão, mas o nome dela estava lá, o nome dela circulou por lá.

E mais, as pessoas queriam tocá-la, infere Liçá (2021)

Ela era muito humilde né? (pesquisadora). Meu Deus! Eu tô te falando, eu ouvi o pessoal dizendo: a senhora é mãe Emília? Eu não acredito. Aquele pessoal representante de religiões diferentes, tem preconceito, a senhora é mãe Emília? Adoravam. Muita gente batia foto com ela. Mãe Emília posso bater uma foto com a senhora? Eu vi, as pessoas queriam tocar nela, tocar, era um gesto tão simples né, o pessoal, a foto era o momento, mas eu percebia que eles queriam tocar nela.

E assim, poder-se-ia deter-se aqui a transcrever outras narrativas, mas memórias de outros atendimentos também foram narrados como aos políticos realizados pela líder, que, de uma forma ou de outra exerciam certos poderes sobre o cotidiano e a governança da casa dando-lhes visibilidade ainda que em horários discretamente acurado para evitar desconforto e comprometimento social. Percebe-se que a líder consegue tecer relações, e nelas singrar, com as várias camadas da sociedade, não homogênea. Conclui-se também que a dominação carismática pura, é descontinua.

Neste pensar, Weber (1999) explica que quando confluir o movimento ou o/a líder que ativou o grupo influente dirigido do círculo da vida cotidiana, o passo seguinte da dominação pura do carisma é enxergar-se rompida transferida ao “institucional” e aí refrangido.

Nas entrelinhas, é importante perceber que a dominação não é estática, mas muda constantemente de posição em um processo dinâmico. Em certas ocasiões a líder se utiliza de um tipo de dominação de acordo com as circunstâncias eis porque Weber infere que quando há retrocesso no processo, subitamente faz-se a passagem para outro tipo de poder, como já explicitado. E esse é um fato que acompanha todo tipo de governança.

No cotidiano da vida, ela compartilhava as atividades do terreiro com seus filhos(as), isto é, descentralizava determinados poderes, como segue.

A mãe sempre me procurava para determinadas atividades como: Eu costurava para os orixás, para os santos, para os voduns, para todos. Todo tipo de roupa que ela pedia. Ela dizia: “Leva e faz”. Visitava os filhos (as). Então, eu acredito que ela saia mais para se distrair. Eu não sei explicar direito; ela vivia aqui dentro, tinha grandes preocupações, mas eu acho que quando ela saía, ela pensava em outras coisas que eu não sei, porque ela ficava feliz, sorria. ‘Sentia prazer em sair e ficava feliz (voz de homem do grupo), ela gostava de sair sim, passear; ir às lojas, escolher os tecidos de pano; comprar peixe (IZANDICOI, 2021).

Transcrever, analisar as narrativas e fundamentá-las não tem sido um trabalho simples durante a elaboração desta tese. No silêncio do ambiente de estudo, isto é, na solidão da tese, às vezes a pesquisadora se perguntava: “Estou no caminho certo? Como a ciência irá entender e avaliar todo esse conteúdo das narrativas e suas análises? Suas limitações?” Então, existe sempre alguém que nos precedeu e joga uma luz, às vezes colocando mais dúvidas ainda, testando nossa capacidade de produzir conhecimento, fazer ciência.

Porém, para que a pesquisa oral desempenhe plenamente seu papel, precisa reconhecer seus limites e, até fazer deles uma força. [...]. Estou convencido de que a história oral fornece informações preciosas que não teríamos podido obter sem ela, haja ou não arquivos escritos; mas devemos, em contrapartida, reconhecer seus limites e aquilo que seus detratores chamam suas fraquezas, que são as fraquezas da própria memória, sua formidável capacidade de esquecer, que pode variar em função do tempo presente, suas deformações e seus equívocos, sua tendência para a lenda e o mito. Estes mesmos limites talvez constituam um de seus principais interesses. (JOUTARD, 2000, p. 34)

3.3.2 Do compromisso político e social

Neste item, onde Izandicoi fazia sua narrativa, por tratar-se de um argumento reconhecido por todos da roda de conversa, em certo momento, todos deram voz à percepção que tinham sobre o compromisso político e social de Mãe Emília, tornando assim a conversa mais interessante, acalorada e participativa. Ao perguntar ao grupo: Ela era envolvida politicamente?

Sem partido. Não defendia uma política partidária (grupo). Era uma mulher politizada. É, mas ela era envolvida socialmente, politicamente? Ela fazia, ela tinha essa missão. Tinha. Lutava sempre pelos direitos dos terreiros, da manifestação da mulher, principalmente. A Mãe era muito focada em defender a mulher, ela dizia: “Eu criei todos os meus filhos, praticamente sozinha, né”. Então ela sabia o que era a luta de ir para trabalhar na maternidade Ana Nery, chegar, fazer bolo para vender, conhecia a luta de uma mulher: família, filhos, trabalho, e aquela obrigação que é satisfatória para o santo (IZANDICOI, 2021).

Para complementar e ressaltar as narrativas sobre o engajamento político e social perguntou-se a um(a) filho(a) biológico sobre as ações sociais da matriarca no terreiro, na sociedade manauara, na FUCABEAM, ao que Agamavi, (2021) respondeu:

[...] Mamãe tinha uma belíssima função social. Fazia distribuição de alimentos, sobretudo sopa, também de roupas, tudo isso inclusive na pandemia. Porém não há ata na FUCABEAM registrando essa função social. Está na memória da comunidade. As atas são apenas de constituição de diretoria e assuntos internos. Ela lutava contra a desigualdade racial, discriminação e intolerância religiosa e pelos direitos humanos.

Lamenta-se que neste item tão importante de sua trajetória, o acesso a documentos da Fundação e de outros, não tenha sido possível para informações mais detalhadas inerentes às suas ações, que se sabe existir. Em trabalhos futuros buscar-se-á preencher essa lacuna. Porém, na continuidade foram coletadas informações pertinentes como por exemplo que ela era ativista dos direitos afrodescendentes com papel relevante para o movimento negro, umbandistas e comunidades tradicionais de terreiros.

Detalhar esse seu envolvimento é que não foi possível. Porém existem registros nas mídias sociais (vídeos) de eventos no espaço do terreiro com reuniões e a outras atividades inerentes às causas.

Na Figura 24, o Diploma de Honra ao Mérito pelo Dia da Cultura, conferido à Nochê pela Câmara Municipal de Manaus em reconhecimento à sua atuação e contribuição para o desenvolvimento da cultura no Município de Manaus e no Estado do Amazonas é uma comprovação de sua atuação como ativista.

Figura 24 - Diploma de Honra ao Mérito, concedido pela Câmara Municipal de Manaus



Fonte: <https://tinyurl.com/585djm83>

3.4 OUTROS REGISTROS

Para consolidar as narrativas acima, fez-se uma busca nas mídias sociais (publicados na ocasião de sua passagem) sobre o engajamento social e político da religiosa onde foram encontrados relatos que compuseram o panorama da história dessa mulher como expoente de causas dignas no Estado do Amazonas. Foram encontrados alguns fragmentos da produção, feitos pela Afinsophia, conforme texto citado anteriormente.

Todos que se tomam como responsáveis pelo mundo em suas várias formas de liberdade que se concretiza em expressão e conteúdo exaltador do ser humano, são dignos de louvores. Mas, todos que lutam pelas causas mais nobres, como a defesa dos oprimidos, devem ser vistos como revolucionários [...]. A filosofia negra. Porém, esta luta não é só de uma raça, mas de todos que são dotados de práxis e poiesis transformadora. [...] Mãe Emília é uma destas pessoas engajada nessa luta indormida. Sua labuta é expressar a potência-ontológica dos que necessitam falar e serem ouvidos. Como umbandista-ativista, que não se reduz apenas à sua casa, ela propaga a subjetividade que deve ser concretizada como direito afro. [...]

Sua atuação não ocorre apenas por ela ser presidenta da Federação Amazonense de Umbanda, antes não era e atuava, mas também por sua

continua e inquebrantável potência de agir. O trabalho de afrosophia que o Afinsophia.org mostra, junto com ela, afirma sua disposição e engajamento em defesa das religiões afros (AFINSOPHIA, 2020).

Uma mulher, que sempre foi muito bem informada e engajada, possuía uma consciência social e política comprometida com a sociedade. Como em todos os períodos do ano, mas principalmente em ano eleitoral sua casa fruía de visitas de todos os estilos.

Nossas visitas à sua casa são sempre esculpidas por sua benevolência e atenção profundamente consideradora. Visitas que não ocorrem apenas em dias de festas, mas em outros dias ditos comuns. Visitas em tempos de eleições para conversar sobre candidatos. Tema necessário, visto ser Mãe Emília uma mulher muito bem informada e engajada com uma consciência social e política comprometida. Sem qualquer sinal reacionário. Embora alguns reacionários a procurassem. Ela é contagiantemente democrata (AFINSOPHIA, 2020).

Assim como a líder religiosa era engajada nas causas sociais e políticas ao mesmo tempo em que era uma ativista social no movimento negro e nas religiões de matrizes africanas, também fazia atendimentos pessoais a políticos e pessoas públicas da sociedade emergente. Liça (2021) conta:

E essas pessoas vinham aqui, eu cansei de ver vários, olha eu vi um monte de gente, era mais para sentar-se ao seu lado e escutar, bater um papo com ela, mas dezenas, eu vi tantos, que você não acreditava que essa pessoa estava aqui com ela. Passado [...] ela perguntava: Quem é meu filho? Mamãe!! Ela me mandava foto e dizia: Meu filho me procurou um fulano e dizem que ele é importante. Mamãe como é que é? Vem aqui; quando ainda não tinha o celular ela me mostrava a foto e eu dizia: Mamãe esse aqui é um deputado, esse aqui é um governador, esse aqui é um juiz e tal; e aí meu filho? Mas meu filho ele está muito malzinho [...] ela falava muito assim está com uma situação, mas não é tão ruim não; poxa, mas ele está muito... a pessoa revigorava. Eu acho que era muito mais um banho aqui, acolá, ela fazia, quando era questão de saúde.

Ainda no campo político, no período de eleições candidatos a procuravam uns mais que outros e,

Foi quando ele começou a disputar as eleições e perdeu por duas vezes. Ele vinha aqui e ela dizia: “Meu filho tenha calma, seu tempo vai chegar”. Então ele é muito agradecido a ela pelo conforto que recebia. Do mesmo jeito também a outras figuras políticas que vinham aqui, que a procuravam como o falecido Gilberto Mestrinho, mas era mais numa situação específica para uma palavra amiga, porque não era para todo mundo que ela fazia obrigação. Ela não jogava carta, nem búzios para filhos, segundo ela não é permitido né, a uma mãe saber o futuro do filho, ela tinha isso. E esses políticos ofereciam muita coisa a ela.

Tempos antes de seu falecimento, ela me mostrou fotos e tinham dois deputados federais querendo vir aqui com ela, dessa nova safra, então ela disse: Meu filho vem cá, vieram dois e dizem que são políticos. Ela me mostrou a foto. Realmente, são deputados eleitos mamãe, são deputados. Meu filho, está meio pesado. E realmente um desses é o que está muito enrolado, mas ela ainda deu uma forcinha a ele, que se acalmou. O negócio está muito pesado dá até para deduzir quem seja, um desses federais que estava numa situação muito crítica pode ver que hoje não está mais, a figura está mais protegida, esse era o mais problemático. Mas ela era assim ela não tinha essa preocupação, porque não distinguia as pessoas, entendeu? Como ela não conhecia, não tinha essa preocupação, a pessoa depois se apresentava aqui (LIÇA, 2021).

Que figura de mulher! Mas nada disso poderia ter acontecido, até mesmo de se tornar referência do culto religioso no Amazonas e no Brasil se ela não desenvolvesse uma espiritualidade arraigada na tradição e oportuna aos tempos atuais. É sobre essa espiritualidade que trataremos no próximo item.

3.4.1 Espiritualidade – mística

Impulsionar articulações sobre a espiritualidade de Mãe Emília é tarefa não muito simples. Desferir com as concepções, talvez, a compreensão de espiritualidade de uma mulher Mãe de santo para muitos não tenha a mesma concepção e compreensão que, da espiritualidade (*do latim spiritus*), tradicional à qual estamos habituados a ouvir, estudar nas academias confessionais, ou estudos teológicos, constatar e expressar: “Como essa pessoa é espiritualizada ou como ela/ele é espiritual ou, possui uma espiritualidade”.

Temos a compreensão de que é sobre o lugar de fala, crenças de uma pessoa que poderá definir e pautar seu estilo de vida, valores e mesmo sua espiritualidade. Mas espiritualidade é espiritualidade, não importa a religião ou até alguém que não professe nenhum credo, quando a cultivada, ela se manifesta. A referência aqui, destina à consciência e a espiritualidade ecológica³⁴. “A retomada da dimensão espiritual da vida humana talvez seja uma das transformações culturais mais significativas do século XXI” (BOFF, 2002, p. 117).

Para se chegar à compreensão do item sobre sua espiritualidade perpassaremos não pela conceituação do que seja espiritualidade, mas como escrito acima, sobre a diferença que esta espiritualidade fez na vida e nas ações desta

³⁴ Uma das características dos terreiros das religiões afro-brasileiras - em particular destacamos o terreiro de Mãe Emília – é buscar uma localização em meio à natureza com pedras, água, árvores, elementos que possibilitam a comunhão com as entidades e com a Mãe natureza.

mulher. Qual é ou qual foi a sua espiritualidade? Qual a mística que alimentou/nutriu essa espiritualidade?

Concordante a Leonardo Boff (1996, p. 139), espiritualidade significa,

viver segundo a dinâmica profunda da vida. Ela revela um lado *exterior* como conjunto de relações que concernem ao outro como homem-mulher, a sociedade e a natureza, produzindo solidariedade, respeito às diferenças, reciprocidade e sentido de complementação a partir dos outros. Possui também um lado *interior* que se realiza como diálogo com o eu profundo, com o grande ancião e anciã que moram dentro de nós, com o mistério que nos habita e que chamamos Deus, mediante a contemplação, a interiorização e a busca do próprio coração. A espiritualidade une os dois lados num processo dinâmico mediante o qual vai se construindo a integralidade da pessoa e sua integração com tudo que a cerca (grifo do autor).

A citação inicia com o verbo “viver”. De acordo com a dinâmica profunda da vida, do dia a dia, arquitetou-se uma espiritualidade que se construiu de todos os momentos, acontecimentos e encontros com as pessoas, como um campo da vida espiritual que se transformou em espiritualidade viva, movimento, ações nutridas pela mística (mistério) do serviço, da doação, no mistério profundo ilimitado de sua temporalidade.

Deste modo, é possível contemplar fragmentos nas narrativas sobre a espiritualidade de Mãe Emília em momentos e dimensões diferentes: o interior, que desperta cedo para ler a bíblia, rezar o terço, entrar em comunhão com seu Vodum, assistir à missa na televisão ou mesmo ir à Igreja nas festas católicas, comungar, silenciar, meditar e trazer o mundo para junto de si. Por outra perspectiva, a dimensão exterior, nutrida por essa força espiritual de uma mulher que se doava, que não se poupava, não se negava aos outros, que se envolvia nas causas sociais, que lutava pela igualdade, como revelado por Nanã e Mavu (2021).

Para a releitura de sua espiritualidade e mística buscou-se um aporte na literatura feminina do século XVI em Teresa de Ávila – que viveu na época da contrarreforma, período da reforma protestante e da reforma católica, canonizada em 1622 pelo Papa Gregório XV e, posteriormente, reconhecida como Doutora da Igreja por sua doutrina e caminho místico que deixou demarcado, em 27 de setembro de 1970, pelo Papa Paulo VI. Uma das marcas registradas de Teresa de Ávila é o senso de humildade.

Sobre essa Doutora da Igreja, soa conveniente trazer ao presente estudo, em breves considerações, aspectos de sua vida. Teresa de Jesus nasceu em Ávila, na

Espanha, em 1515 e faleceu na espanhola Alba de Tormes em 1582. Seu pai era judeu e sua mãe uma católica de origem muito devota. Em 1535, Teresa fugiu da casa paterna e entrou no Mosteiro da Encarnação em Ávila. Vive 27 (vinte e sete) anos no Mosteiro Carmelita da Encarnação, onde participou da reforma da Ordem com muitas tribulações (DE CARLI, 2017).

Com apoio nas discussões de Leonardo Boff, referentes à espiritualidade e à mística, para fazer um contraponto e contextualizar o argumento, pergunta-se: O que encaminha a essa decisão de releitura ou comparação? Não seria pretencioso demais? Não exatamente, pois são duas mulheres com trajetórias diferentes, em temporalidades e lugares de fala diferenciados. Porém o ponto de intersecção encontra-se nos posicionamentos fortes e decisivos, frente à vida e à história (o poder da masculinidade) não tão diferente da atualidade, defrontando-se por ideais importantes para a humanidade, para a sociedade nos quais essas mulheres tiveram que dar uma resposta.

Teresa de Jesus ou Teresa de Ávila foi Teresa em seu tempo, na Espanha do século XVI, sendo a primeira mulher a receber o benefício de tamanho reconhecimento “por ter sido uma das pioneiras na elaboração de uma doutrina teológica moral em consonância com os ensinamentos da doutrina Católica a partir de suas experiências pessoais com o Sagrado” (LEITE E MORAES, 2021, p. 64).

Maria Emília Borges ou Mãe Emília, foi Emília nos séculos XX e XXI no Brasil. Espera-se não provocar distanciamento (andear) entre o conteúdo em discussão e a proposição deste capítulo com os fragmentos aproximativos em Teresa de Ávila e Mãe Emília. Quiçá, esta última seja um dia reconhecida como “A Grande”³⁵ pela nação Mina Gêge Nagô no Amazonas, no mundo e nas religiões de matrizes africanas, pois aqui reside o verdadeiro sentido da entrega ao seu Vodum (Tóy Lissá) à sua entidade e aos santos.

A esta altura da tese, chega-se ao momento de remeter e discutir a temática da espiritualidade ao campo da interdisciplinaridade, alçando voo para a transdisciplinaridade por suscitar conexão e diálogo com os demais campos do conhecimento, permitindo assim, navegar por saberes que rompem fronteiras, fazem pontes ao diálogo interreligioso e deixa a pesquisa, o texto, com natureza de frescor desafiador aos tempos atuais.

³⁵ Santa Teresa também é conhecida como “a grande” pela igreja católica.

Acredita-se não serem tais argumentações paradoxais ao construto que se vem tecendo; porém, é veemente que são dessas buscas e descobertas que brotam novos conhecimentos científicos, invenções e novas teses. Afinal, a santidade, o doutoramento em doutrinas e em outros campos da ciência (no caso de Teresa de Ávila) não é reservado somente a mulheres cristãs, católicas ou de renomes e *status* na sociedade. Se assim o fosse, como ficaria o universo feminino frente às grandes conquistas/descobertas científicas de outros séculos e deste? Por que não? É possível sim uma mãe de santo se doutorar no estudo das religiões afrobrasileiras ou em outra área da ciência. A pesquisa não é mais privilégio de poucos.

Nessa linha de reflexão, pareceu-nos oportuno buscar o sentido da mística em Teresa que costumava dizer que

Deus não se dá a quem não se dá por inteiro. Digo, tudo depende do desapego, porque se nenhum caso fizermos de todo o criado e abraçarmos somente o Criador, Sua Majestade nos irá infundir na alma as virtudes infusas. Portanto, a renúncia de si mesmo, ou seja, a decisão de dar-se inteiramente a Deus é um dos elementos imprescindíveis para o caminho de perfeição (ÁVILA e SCIADINI, 2002, p. 325).

“Deus não se dá a quem não se dá por inteiro”. A totalidade. No contexto, isto é, interpretando ou analisando o pensamento de Teresa, o cerne de sua espiritualidade é uma entrega total da pessoa a alguém, neste caso é Deus e/ou aos outros no serviço, sustentada por uma mística.

Alimentar a mística neste nível significa manter uma abertura curiosa à realidade, desenvolver uma sensibilidade em face dos limites do nosso conhecimento, redimensionar-se sempre à riqueza da experiência, mostrar uma disposição permanente de aprender de qualquer fonte de saber e das várias tradições culturais e nutrir uma veneração humilde e entusiasta em face do fascínio do real que escapa sempre às nossas representações, mas que continuamente também as alimenta: eis uma atitude mística. E ela é acessível a todos, sem exceção, basta ser humano e sensível (BOFF, 1996, p. 147).

Quanto aos elementos de sua espiritualidade, das idas e vindas ao terreiro, das narrativas, rodas de conversa, arrecadou-se como centralidade o aspecto de entrega total de sua existência à religião que se expressavam em alguns elementos.

A obediência aos santos e aos guias foi um elemento encontrado nas narrativas de um(a) neto(a).

Assim como ela se dedicou aqui em casa, ela construiu primeiro a casa deles, (voduns, orixás, caboclos, encantados) e depois ela construiu a casa dela. Então primeiro foi para eles. Eles pediram: 'Construa a nossa casa que iremos lhe ajudar naquilo que a senhora precisar'. E assim aconteceu. Ela cumpria fielmente seus pedidos. Se eles dissessem, não, isso não iremos fazer, ela dizia: Está bom, não vamos fazer, ela respondia aos seus guias. Eles a encaminharam muito bem. (NANÃ, 2021).

Obediente aos seus santos. Não somente no referente à construção da casa que seus guias pediram, mas principalmente em seguir a doutrina, os ensinamentos da religião e em transmiti-los aos filhos religiosos. “Ela nunca mentiu a ninguém quando o assunto de saúde deveria ser tratamento médico e apontava a direção, faça isso, faça aquilo” (LIÇÁ, 2021).

“A evolução na vida espiritual consiste em adequar a nossa vontade a vontade de Deus. Cumpra-se em mim, Senhor, a Vossa vontade, de todos os modos e maneiras que Vós, quiserdes” (ÁVILA e SCIADINI, 2002). Sua obediência é refletida na observância aos preceitos e ensinamentos de sua religião, onde é entendível o paralelismo religioso festas e ritualísticas da religião católica no período da Quaresma - tríduo pascal (quinta, sexta e sábado santo) dias em que são contemplados os mistérios da paixão e morte de Nosso Senhor Jesus Cristo no cristianismo - expressão sua.

Conforme suas narrativas ricos em detalhes, relativos ao período da Quaresma, seguindo a tradição Mina Jeje Nagô, guardava-se os 40 (quarenta) dias que culminavam na grande celebração do Sábado de Aleluia. Indubitável toda essa organização, pois, com raízes católicas e por experiência do convento, conhecia bem a organização litúrgica interna da igreja católica nos ditos períodos fortes.

Observa-se a origem também da grande expertise, tranquilidade e segurança em conduzir a ritualística uma vez que a Mina Jeje Nagô contém muitos elementos do catolicismo, a contar do calendário litúrgico, festas dos santos embora com outro significado. A derrubada do mastro de São Sebastião no dia 20 de janeiro é uma dessas festas dentre outras.

Contribuindo com o parágrafo anterior, Ferretti (1997, p. 4), referindo-se à relação entre as festas católicas e as festas nos terreiros, no Maranhão, afirma que

A religião afro-brasileira no Maranhão, em suas diversas denominações é bastante ligada ao catolicismo. Além dos terreiros realizarem festas e rituais do catolicismo popular, como a Festa do Espírito Santo, Queimação de Palhinhas do Presépio, Batismo (na igreja ou no terreiro, com água benta),

alguns ritos católicos são indispensáveis nas festas de voduns e encantados, como: missa, procissão e ladainha (em latim).

Figura 25 - Mestra Sacerdotisa do Tambor de Mina no Amazonas



Fonte: <https://www.facebook.com/institutogangazumba/photos/2794085220827278>

O primeiro contato com a Mestra espiritual, como já mencionado em outros espaços da tese, ocorreu no período da Quaresma sobre o qual teceu-se algumas explicações inclusive sobre o Sábado de Aleluia:

Essa festa do Sábado de Aleluia é uma reabertura da Casa que é fechada por 40 dias correspondente ao período da Quaresma após a obrigação da cana verde.³⁶ Todo esse período anterior à semana santa a casa permanece fechada. Os voduns, os orixás são recolhidos. Ficamos apenas em oração. A gente se guarda e pega as guias, todos os rosários são recolhidos. É obrigação ficarem dentro do peji, que é aquele santuário sagrado, onde só tem os voduns, os orixás, somente coisas sagradas ali dentro (BORGES, 2019).

Ela ratifica com esmiúces a mesma informação em matéria publicada pela Afinsophia, conforme segue:

³⁶ Obrigação da Cana Verde. Realizada 15 dias antes da Sexta-Feira Santa, dia do Bom Jesus da Cana Verde de onde provém a origem do seu nome.

Fica tudo ali dentro e só na quinta-feira santa é que se retira, para lavar. *Teria ligação com o ritual do lava-pés na ceia do Senhor da 5ª feira santa, dia em que fazem a partilha na comunhão?*³⁷organizar; coloca-se tudo em obrigação, para se usar no Sábado de Aleluia. Só reabre no Sábado de Aleluia. Quinta-feira Santa tem a desplantação da cana verde, realiza-se a ceia. Na Sexta-feira Santa tem a procissão, aqueles rituais todos, e só depois de 7h da noite nós começamos a descobrir a casa toda, para arrumar para a festa do Sábado de Aleluia. Mas antes de reabrir a casa, participamos da comunhão realizada pelo compartilhamento do santificado jejum, que não pode ser registrada por acontecer dentro do peji (AFINSOPHIA, 2009, grifo nosso).

Para fundamentar as narrativas pronunciadas, buscou-se amparo em Ferretti (1996, p. 158) como transcrito:

Na Quarta- Feira de Cinzas se diz que os voduns “levantam a carga”, isto é, são despachados, pois normalmente não costumam vir no período da Quaresma em que não se organizam festas [...] são lembrados os sofrimentos de Cristo na terra e eles não veem por que não gostam dessas coisas dos humanos. Ficam descansando para só regressarem no Sábado de Aleluia, na festa da descida dos voduns ou de “arreio da carga”. Festa denominada Nanã.

Muitos elementos das citações acima poderiam ser analisados, uma vez que descrevem partes que compõem a ritualística da religião do Tambor de Mina Gêge Nagô, que se concretiza no Centro de Tambores Mina Gêge Nagô Agbê Manja. Logicamente com algumas adaptações/atualizações de como acontecia no passado.

Embora hoje a palavra sincretismo tenha saído de voga na maneira de conceber, porém, a ritualística descrita faz um paralelismo com a ritualística do catolicismo no período da Quaresma até o Sábado de Aleluia. Pelas observações nas festas, os conteúdos são bem diferentes. “O sincretismo foi uma chave decisiva para a reconstituição das religiões africanas no Brasil. [...] Sem folha não tem orixá, igualmente, sem santo não tem orixá” (PRANDI, 2005, p. 67).

Ao utilizar a palavra sincretismo situando a ritualística da semana santa no catolicismo bem como no terreiro pesquisado pelo que se constatou, a semelhança está no calendário com os fatos históricos da semana santa a partir de 4ª feira. Até então, no terreiro é semelhante ao calendário litúrgico católico, porém, os conteúdos rememorados e celebrados não possuem o mesmo significado. Por conseguinte, não existe sincretismo no âmago do que se celebra e se festeja. O termo sincretismo neste caso, encontra-se esvaziado de conteúdos, simbolismo.

³⁷ A comunhão como narrada por mãe Emília em 18.06.2019.

À vista disso, o autor abaixo argumenta:

as grandes festas dos deuses africanos adaptaram-se ao calendário festivo do catolicismo por força do sincretismo que, até há bem pouco tempo, era praticamente compulsório; mas o que a festa do terreiro enfatiza é o mito africano, do orixá, e não a do santo católico ou das **celebrações dos tempos fortes da igreja católica** (PRANDI, 2005, p. 29, grifo nosso).

Vergolino e Silva (2020, p. 8), ao descrever o calendário litúrgico católico, faz pontuações para facilitar a compreensão que, de fato os terreiros assimilaram e reinterpretaram esse calendário.

Ora, será exatamente o Tempo da Quaresma – ápice do ano litúrgico católico – que fará a vinculação dos dois calendários, pois esse é um período sagrado reconhecido e respeitado tanto pelo catolicismo quanto pelos cultos afros. O fato de a Quaresma e a Páscoa serem festas móveis coloca ainda a questão de entendermos como é possível o ajustamento desses calendários, quando sabemos que na tradição afro a regra geral é festejar-se as entidades, independentes de suas categorias, em datas fixas.

[...]

Em suma, eu diria que a questão central na compreensão desse sincretismo é entendermos por que razões os terreiros durante a Quaresma se submetem à contagem cristã do tempo, acompanhando o princípio móvel do calendário cristão católico. Eu iria mais longe ao afirmar, a partir de observações, que não se trata apenas de uma justaposição, mas que, de fato, os terreiros assimilaram e reinterpretaram esse calendário.

[...]

Na prática, resta ao pai-de-santo a tarefa de combinar esses vários tempos – é curioso vermos cada um deles de folhinha nas mãos, tentando ajustar o calendário civil com o tempo católico, o tempo dos orixás, o calendário de seu terreiro e ainda o tempo cósmico, uma vez que os quadrantes da Lua têm papel fundamental em certos rituais. Tudo isso para compor um calendário único e que obedeça ao princípio do tempo móvel, o qual é extrínseco ao seu próprio calendário. Mas, esse é um tipo de cálculo imprescindível, sobretudo no momento dos ritos de passagem, qualquer que seja o seu grau.

As considerações postas pela autora são de suma importância para a compreensão do calendário não somente do período da Quaresma, mas de outras festas, como por exemplo, de Nossa Senhora da Conceição, em 8 de dezembro, que acontece no período do advento, em preparação ao Natal.

Nanã (2021), narrando sobre sua avó, assevera:

A partir do momento que eu me entendo por gente, e ouvindo as histórias de quando ela se separou do meu avô, seu esposo, único homem de sua vida, ela se dedicou 100% a religião. A vida dela era se programar para as especificidades do mês, programar as festividades do ano. Dedicar-se, cuidar e ter disponibilidade de horário para atender as pessoas. Então a religião dela foi tudo para ela a partir deste momento. E [...] chegar em casa

depois da faculdade, subir, sentar-se aqui e dizer: “Vó, a senhora está precisando de alguma coisa”? Ah! a gente tem isso e isso para fazer. Eu tenho trabalho com certa pessoa tal horário. Falo: “Tenho trabalho, porque a vida dela era a religião”.

Dedicação à religião e às pessoas são construtos que emergem de sua espiritualidade, nutridos pela mística rotineira em que encontram sustentabilidade. Uma espiritualidade que aflora na doação. Uma pergunta que não existia para ela: Será que eu vou fazer isso? Certamente não existia. Complementa Mavu (2021):

Mãe, como é que a senhora consegue sair para o terreiro e dormir tal hora, acordar cedo e atender qualquer pessoa que chegue aqui, qualquer um que chegava dizendo: ‘Mãe Emília eu estou precisando disso, precisando de uma ajuda’. Como é que ela tinha todo aquele vigor, aquela força de nunca estar cansada e dizer não, eu não vou fazer? Hoje eu não vou atender essa pessoa por conta disso e daquilo? Nunca. O quanto ela era espiritualizada. “A minha missão é cuidar das pessoas, eu vim pra isso, eu vim pra cuidar das pessoas”, dizia.

É de Poliboji (2021), seu irmão de santo, a seguinte manifestação:

Sou irmão de santo da Nochê Emília di Toy Lissá Agbê Manjá. E, a Maria Emília ou Mãe Emília, ou Nochê Emília, era mãezona, não tem outra coisa porque [...] (choro – emocionado). Sim. Acolhedora, tudo, tudo. Mãezona. Porque uma mãe é para mil filhos, 200 mil filhos, 500 mil filhos e ela era isso. Atendia a todos. Todo mundo, toda hora. Eu vinha para cá, eu brigava com ela. Vem, vem meu filho, vem almoçar comigo, eu vinha. Estávamos à mesa sentados e as pessoas chamando. Maria Emília almoça, Maria Emília, marca um horário para esse pessoal estar aqui. Não. Vou atender rapidinho. É difícil. Então era isso. Não tem palavra. Não tem.

Tantos outros elementos da espiritualidade da Hunjai poderiam ser destacados, mas para tentar compreender melhor o sentido da mística, surge um contraponto em Teixeira, que propõe ter outra visão da mística e não a enxergar somente como encontro do sujeito com o outro, entendido como Mistério maior.

Mas hoje, há de se resgatar um sentido mais terrenal da mística, que envolve uma percepção mais acurada do cotidiano, a desentranhar a dimensão mística que habita o ser humano e toda criação. [...] Como experiência integral da realidade (TEIXEIRA, 2009, p. 212).

O que torna a experiência mística de Teresa, ou seja, seu encontro com o Sagrado tão peculiar,

é o fato de que suas experiências são vivenciadas de forma profundamente amorosa: sua experiência de êxtase místico é representada tão profundamente em seu corpo, que Teresa o denomina de gozo, deleite, de tão intensa e visceral que se torna essa comunhão com o Absoluto. (BARBOSA, 2006, p. 01).

Ao encontro das diversas narrativas, inicia-se a conjecturar a mística na existência da investigada, como revelação de uma espiritualidade encarnada, intrínseca ao seu ser. Em Teixeira (2009, p. 212) “a mística não é uma experiência ultramundana, desencarnada e [...] das alegrias e dores do mundo, mas um traço ou [...] do ser humano, capaz de penetrar os meandros da realidade”.

A propósito de tal, uma das grandes contribuições da teoria de Eliade (1992), para a compreensão da religião, “é a explicitação dos conceitos de sagrado e de profano”.

Nesse sentido, uma das grandes contribuições da teoria de Mircea Eliade, foi elucidar os conceitos de sagrado e de profano (1992). O profano quase sempre visto como usual do fazer humano, com pouco significado. O sagrado é o elemento que supera o profano e o refuta, pois se declara como incomum e cunho de sentido definido. “E a principal função da religião e do sagrado é conferir à existência humana uma abertura para o mundo “super-humano” de valores transcendentais” (ELIADE, 2001, p. 28).

Conceitos que se confrontam às inferências de Teixeira (2009, p. 213), nas concepções sobre a mística enquanto experiência do sagrado:

O verdadeiro místico não está jamais deslocado de seu tempo, mas é alguém animado por um desaforado amor pelo Todo. Entenda-se o ‘Todo’ como a experiência que atinge o âmago da realidade, atentos aos sinais do real em mutação constante.

Deixa-se registrado um fato inerente à espiritualidade e mística de Mãe Emília, a comunhão com os voduns, santos, caboclos e encantados até o último momento de sua vida, no hospital onde estava internada. É o que se pode acompanhar a partir do relato de Agamavi (2021), ao registrar o momento derradeiro da Nochê:

Ela estava sentada na poltrona da UTI. Foi-lhe perguntado se estava bem, se já havia tomado seu café. Ao que a Mãe respondeu: “Eles estão aqui e vieram me buscar” A médica perguntou: Eles quem? Seus filhos virão mais tarde, disse a médica. E ela retrucou: Eles estão vindo me buscar. E virou os olhos. Desfaleceu e morreu. Nesse momento todos os 15 equipamentos

da UTI desligaram-se de uma só vez. E a médica falou: “Meu Deus! Não leve todos os meus pacientes”. E uma senhora, paciente sobre quem Mãe Emília havia rezado em sua cabeça disse: “A senhora viu? O Preto Velho veio buscá-la de braços dados”.

Quanto ao momento de sua passagem não houve outras revelações, conta-se que ela fez sua passagem serenamente, sem grandes sofrimentos que pudessem transparecer.

Os registros referentes aos elementos da espiritualidade e mística da guardiã da religião Mina Jejê- Nagô em Manaus, foram finalizados aqui, com peculiaridades marcantes e reconhecidas em sua trajetória de vida como o diálogo, a unidade, e a comunhão com as várias religiões, como percebido em seu velório (Tambor de Choro).

Nas narrativas de Mavu (2021).

Quando ela ficou para a religião, ela viveu, se dedicou, abdicou de tudo pra viver somente para as entidades religiosas, para o espiritual. Do espiritismo, do kardecismo; Era conhecedora de muitas áreas por ser uma desbravadora e inovadora na parte da religião. Porque é assim, às vezes a religião, se dividia, o evangélico não podia ir à casa de um espírita, o padre não podia ir à casa de quem tocava tambor, tinha essas divisões e ela conseguiu estreitar isso. Rompeu essas barreiras e em nenhum momento havia essa dificuldade que a impedisse de participar de uma homenagem na igreja e nem para virem à casa ou ao terreiro.

Eu lembro que em uma época se reuniram todas as religiões aqui no terreiro, estavam fazendo um trabalho junto com a [...] da Caritas. Vieram os representantes da Seicho-no-ie, da Igreja Evangélica, da Maçonaria e assim tinham todas as vertentes dentro do terreiro, sem aquele preconceito, podendo conversar do jeito que eu estou conversando hoje com a senhora. Uma conversa tranquila, homogênea, entendeu? Não se ouvia dizer que, sua religião é isso, sua religião é aquilo, ela conseguiu romper e unir.

Um testemunho no dia do velório:

O fato é tão notório, que no dia de sua passagem, no terreiro, um senhor(a) que é evangélico(a), pediu a palavra e ali testemunhou: - “Eu peço a palavra à vocês, para falar dessa mulher que está aqui hoje; eu sou evangélico(a) e o quanto ela ajudou a mim e à minha família. [...] eu quero fazer uma oração e agradecer a sua presença neste momento”. O seu testemunho sobre as ações da Nochê revela que em todos os campos, mas sobretudo no campo religioso ela conseguiu romper essa rivalidade e dialogar não somente com os outros líderes religiosos, mas com pessoas comuns da sociedade (MAVU, 2021, grifo nosso).

Como presidente da FUCABEAM e como líder religiosa dos povos de terreiro, a cidadã participava de reuniões, encontros com as autoridades civis e religiosas do Amazonas. Na imagem abaixo vê-se um encontro com o líder da Igreja Católica,

Bispo Emérito Dom Sérgio Eduardo Castriani, e vários tantos líderes católicos de nosso Estado, para celebrar o dia 21 de janeiro, em que é comemorado o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa.

Figura 26 - Encontro de Mãe Emília com sacerdotes católicos - Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa



Fonte: <https://tinyurl.com/29k74cjt>

3.4.2 Outros reconhecimentos

Além dos elementos anteriores reconhecidos por seus filhos de sangue e de santo, de sacerdotes em ato religioso na Catedral Metropolitana de Manaus em data significativa, destacam-se algumas manifestações de pesar pelo seu falecimento acompanhados de reconhecimentos pela sociedade ao mesmo tempo em que confirmam e ressaltam aspectos de sua espiritualidade, mística e comprometimento.

O Instituto Ganza Zumba³⁸ se manifestou sobre o falecimento de Mãe Emília de Tóy Lissá e Agbê Manja. Fala da grande liderança política do Movimento Negro e das Comunidades Tradicionais de Terreiro, integrava diversos grupos de trabalho com o poder público em prol de políticas públicas para os povos de terreiro do Amazonas.

³⁸ Instituto Ganga Zumba, sediado em Manaus, é uma instituição de mobilização, cultura, estudos e tradições Afro-brasileiras e africanas. Atua nas temáticas de combate ao racismo, preconceitos em qualquer esfera, promoção de políticas afirmativas e difusão da cultura afrodescendente

Hoje, 25/09/2020, Olorum recebe de braços abertos a Nochê Hunjaí Emília, que nunca deixou seus filhos de lado e movia céus e terras para garantir o melhor deste mundo a elas/eles. Para as filhas e aos filhos fica o legado de uma grande mulher, liderança política e sacerdotisa. (INSTITUTO GANZA ZUMBA, 2020).

A nota de pesar destaca que ela movia céus e terras para garantir o melhor deste mundo para elas/eles. Coloca em evidência o legado de uma grande mulher, líder política e sacerdotisa, ressalta e reconhece a espiritualidade permeada pela mística social, política e religiosa concretizada em defesa dos direitos humanos, contra o racismo e em especial pela legitimidade dos terreiros em Manaus.

No art. 5º da Constituição Brasileira de 1988, lê-se que: Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei (BRASIL, 1988).

Essa mulher, na simplicidade de sua existência, lutava por causas dignas, justas, em casos de perseguição não somente ao seu terreiro, mas aos demais nesta onda de violência e ataques às religiões tradicionais dos povos de terreiro. Alguém que lutava contra a desigualdade racial. Entrelaça-se em diálogo com o pensamento de Boff (1996, p. 142), quando emite: “É neste contexto que cabe falar em mística do engajamento e da luta. Sem constrangimentos ou pruridos motivados pelas ressonâncias religiosas”.

Afiançadas pela Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) e pela Constituição Federal (BRASIL, 1988), tem-se as liberdades de expressão e de culto, onde a religião e a crença dos cidadãos não devem compor barreiras a benéficas supernas relações humanas. Assim sendo, espera-se que a partir desse princípio, as pessoas sejam respeitadas e vistas de maneira igual perante a lei, seja qual for a sua a orientação religiosa.

Tendo-se presente que, pela Constituição Federal, o Brasil é um Estado laico (1988), onde não há uma religião oficial brasileira, garantindo uma separação entre

Estado e religiões, onde o que se espera do Estado é que se mantenha neutro e imparcial às diferentes religiões, caucionando o tratamento equânime aos cidadãos e as cidadãs, com suas crenças ou não crenças, de anuência que a liberdade religiosa seja salvaguardada.

Essa foi a bandeira que essa mulher defendeu: Dos direitos humanos e da liberdade de expressão religiosa. Com essa constatação, alcançou-se o ápice da mística que movia Mãe Emília em suas lutas, defesas e conquistas. Talvez ela nem chegasse a se dar conta/compreender e decifrar que era movida por uma **mística social, política e religiosa** que ultrapassava a temporalidade.

Ao falar sobre grupos oprimidos, Boff (1996), destaca que tais grupos são, invariavelmente, portadores de novas visões e, não raro, derrotados e perseguidos pela vivência discriminatória. No entanto, eles não desistem; pelo contrário, resistem, mantendo-se na luta por um sonho uma esperança, que não dialoga com a ideia finalista da história.

Ainda outra nota de pesar assim dizia: “PT (Partido dos Trabalhadores) lamenta morte de Mãe Emília, de Manaus. A Secretaria Nacional de Mulheres do PT e a Secretaria de Combate ao Racismo também externaram o seu pesar pelo falecimento da religiosa de matriz africana” (2020).

3.4.3 Mãe Emília foi militante

Como já mencionado, ela foi mãe, militante, presidenta da FUCABEAM e ativista do movimento negro. Sempre lutou pela diminuição das desigualdades e pela construção de um país justo e solidário, com igualdade de tratamento para homens e mulheres. Anne Moura, Secretária Nacional de Mulheres do Partido dos Trabalhadores, e Martvs das Chagas, Secretário Nacional de Combate ao Racismo do Partido dos Trabalhadores, que assinam a nota do PT (Partido dos Trabalhadores), manifestam-se nos termos que seguem:

Nossos mais profundos sentimentos a seus filhos e filhas, amigos e familiares, [...]. Mãe Emília era dedicada a religião desde a década de 1980, sempre foi muito querida e admirada por todos. Seu exemplo de mulher aguerrida e comprometida nos dá força neste momento de luto (PT, 2020).

Figura 27 - Nota de Pesar: PT lamenta Morte de Mãe Emília, de Manaus



Fonte: <https://pt.org.br/blog-secretarias/nota-de-pesar-pt-lamenta-morte-de-mae-emilia-de-manaus>

Bem distante da Nochê Hunjaí Emília de Tóy Lissá Agbê Manjá, porém contemporânea em causas, tais reconhecimentos emitidos pelas instituições remetem a uma reflexão que provém das narrativas de uma mulher negra que, em outubro do ano de 2000, foi canonizada pelo Papa João Paulo II, conhecida como a Santa Irmã Morena, tão espiritualizada e com tanta força e luz, em lutas contra diversidades quase fatais. Santa Josefina Bahkita, que nasceu como escrava e faleceu aos 78 (setenta e oito) anos, marcando a Igreja católica nos anos de 1980 (LANA, 2020).

Porque essa outra mulher, negra, africana, para contrapor com Santa Teresa de Ávila e criar aproximação com Mãe Emília, neta de escravos? Se rememorar faz parte da construção histórica de um período entre os anos 90 a 95 do século passado, quando a pesquisadora esteve em missão na Guiné Bissau – África Ocidental, que em rodas de conversa as jovens perguntavam acerca da possibilidade de surgir um santo “preto, africano”, ao que acrescentavam conhecer somente santos branco e diziam-se desesperançados quanto ao objeto de seu questionamento.

Silêncio se fez, pois, o modelo (arquétipo) e exemplo da tradição católica portuguesa, na evangelização europeia eram santos/as brancos/as. Sem hora marcada para esse tipo de conversa “*djumba*” (crioulo), sem nem mesmo perceber, estávamos refletindo sobre cultura, discriminação religiosa e santidade de pessoas

brancas. O que é e quem pode ser santo/a? Qual o conceito de santo para aquelas/aqueles jovens? A transmissão de conhecimentos, seja pelos “locais” como por estrangeiros” na África, acontecia na oralidade, embaixo de um *poilon*, árvore grande, presente em cada tabanca (vilarejo) ou até mesmo na cidade.

Sem saber o que responder, pois eu também era branca, talvez como no passado - colonizadora por meio do anúncio do Evangelho - da catequese. Mas, claro, argumentava-se que essa história, concepção de santos/santas brancos/as na igreja estava mudando e convidava à discussão sobre Bahkita, que começava a chegar à Guiné Bissau através das missões pelos anos 80.

Passados alguns anos, soube-se de crianças que haviam recebido o nome social de Bahkita. Por tradição na Guiné - Bissau, o primeiro nome que se recebe ao nascer está ligado ao momento, ao dia da semana, ao acontecimento. Ao nascer na 2ª feira, seu nome será: Segunda ou Segundo e assim por diante. Ao dar à luz pelo caminho antes de chegar ao hospital, o nome será Caminho.

Quando as pessoas personalizam a experiência do mistério, consoante Boff (1996), sentem-se como que habitadas por ele e convidadas ao diálogo, à oração e a cair de joelhos diante de sua sacralidade. Então, surgem as religiões. Na raiz de cada religião, está uma experiência do mistério. A mística não é privilégio de alguns, mas

quem não se extasia diante de uma criança que nasce? Que não se enche de profundo respeito em face de um rosto sofrido e curtido de um indígena. Quem não emudece diante dos pés grossos e calosos do camponês nordestino que trabalha no sertão árido de sol a sol? A experiência do mistério não se dá apenas no êxtase. Mas também cotidianamente. [...] Aí há uma sacralidade que se impõe por si mesma. A mística não é, pois, privilégio de alguns bem-aventurados. Mas é uma dimensão da vida humana, à qual todos têm acesso quando descem a um nível mais profundo de si mesmos, quando captam o outro lado das coisas e quando se sensibilizam diante da riqueza do outro e da grandiosidade, complexidade e harmonia do universo. Todos, pois, somos, num certo nível, místicos (BOFF, 1996, p. 148).

Dialogando e refletindo com os textos aqui postos sobre espiritualidade e mística, surgem interrogações: por qual motivo surgem essas comparações ou equivalências entre essas três mulheres? Deparamo-nos com questões não tão simples merecedoras de aprofundamento e que ao longo da pesquisa surgiam por outras pessoas com relação à pesquisadora.

Algumas pessoas perguntavam: Como, você que é de religião católica, pesquisa religião de matriz africana? Frequenta a casa da macumba? Isso não atinge sua fé, não lhe deixa em crise? Você não tem medo? Quando você vai a campo, nas festas, cerimônias no terreiro, você se sente bem? Não fica carregada?

De acordo com minhas concepções, o que estava na raiz dessas questões era a dúvida, o preconceito por ter sido religiosa (freira), talvez, seria ainda a crença de que a única religião verdadeira é a católica? Torna-se difícil não enveredar por esse pensamento. Em quem eles – o povo de terreiro ou a Mãe de santo acredita? O que acontece no terreiro é coisa do bem, do mal, do diabo, de Deus? Perguntas desse gênero.

Medo eu nunca senti, ao contrário, desde a festa do Sábado de Aleluia em 2019, minha fé foi se purificando no sentido de desmistificar certas crenças em relação ao próprio culto sagrado, refletir quanto ao modo, o como as celebrações litúrgicas na igreja católica (exceto no movimento da Renovação Carismática) em sua ritualística, não expressa a dimensão e o significado de festa, alegria, vitória, do que se celebra.

A expressão corporal, às vezes, parece engessada, muito contidas, diferente do terreiro onde os movimentos de entrega e alegria sobressaem na dança nas expressões corporais, cânticos, sem hora marcada para terminar. Sem se transformar em cumprimento de preceito.

Essa correlação foi feita com o Sábado de Aleluia, a primeira festa que acompanhei no Terreiro e que acontecia também na igreja católica na mesma noite devido ao período (calendário civil seguido também pelos terreiros). Questionamentos, reflexões quanto à maneira de materializar e representar a fé, ao mesmo tempo em que cresceu a consciência que eu estava no caminho certo da investigação (objeto).

Durante as festas no terreiro, experimentou-se moções/sentimentos diferenciados, admiração por estar assistindo a uma manifestação de fé tão profunda e expressiva; tensão, por estar atenta aos movimentos que aconteciam ao mesmo tempo, dentro e no entorno do salão. Essa tensão entre a emoção e a racionalidade, a objetividade, foram sentimentos vivenciados durante a pesquisa. A racionalidade objetiva para fazer os registros e apreender o que ali se passava visto que, no campo religioso do terreiro, tudo era desconhecido.

A percepção era de que, após cada ida a campo e não somente nos dias de festa, algo se modificava em mim enquanto pesquisadora; eu não retornava a mesma pessoa para casa, ao visitar o caderno de campo e escrever sobre as vivências do terreiro. Os momentos de reflexão eram muitos e prolongados, a mente girava, lidar com realidades diferenciadas: o catolicismo e a religião Mina Jeje Nagô e as outras linhas assumidas por Mãe Emília.

No início da pesquisa, percebi-me dentro de uma bolha, de uma caixinha, protegida, em relação a outras expressões religiosas, a outros cultos que, embora houvesse elementos do catolicismo como iniciar a festa do Sábado de Aleluia com as luzes apagadas e em seguida acender as velas para iluminar, simbolizando a passagem da escuridão para a luz, assemelhava-se ao rito católico na Missa do Sábado de Aleluia. Interpretar e compreender o simbolismo da ritualística na Mina Jeje-Nagô ao momento foi difícil. Talvez, porque a tentativa de compreensão era movida pelos conhecimentos dos rituais e simbolismos católicos.

O que foi possível colher, surge explicitado no escrito de Vergolino (2020) sobre 'A semana santa nos terreiros: Um estudo do sincretismo religioso em Belém do Pará'. Em referência ao período da Quaresma que culmina com o Sábado de Aleluia, onde se fala de medo, trevas, castigos, (punições) penitências para se chegar ao Sábado de Aleluia. A autora reverbera

Essa ideia do perigo está apoiada na crença de que a cada ano, no período que se estende do Carnaval à Aleluia, acontece a partida temporária de todos os orixás e demais entidades dos diferentes panteões ou para a África (se a tradição é o Candomblé), ou para Aruanda (demais tradições), de lá retornando somente no Sábado de Aleluia. Esse é um período que as entidades não podem ajudar seus filhos, já que os sacrifícios e vários trabalhos ficam suspensos. (VERGOLINO, 2020, p. 11)

Quanto ao Sábado de Aleluia, a concepção da Aleluia como o dia que marca o retorno dos deuses ao convívio dos homens a supracitada, descreve um outro aspecto agregando a este outros elementos como sendo:

É o dia da "disciplina", do médium, expiação das faltas cometidas ao longo do ano. Bem como, é o dia do retorno das entidades ausentes do convívio dos homens deste o carnaval. A maior ou menor ênfase em cada um desses significados, depende das normas e tradição de cada casa. Não obstante, qualquer que seja a tradição, tem-se como certo que a Aleluia rompe sempre pela manhã, havendo aqui um descompasso com a marcação do tempo católico, onde a Aleluia rompe a noite de Sábado Santo por ocasião da Vigília Pascal. Os terreiros, divergindo da Igreja, mantiveram-se alinhados com a

tradição folclórica da "Malhação de Judas" (VERGOLINO, 2020, p. 15, grifo do autor).

Considera-se que, nas tradições em que a ênfase maior é dada à Aleluia como dia de "pagamento" das faltas, duas são as formas de "disciplinar" os médiuns: "O bolo da felicidade e a peia na pedra. Ambas ofendem o corpo, mas enquanto a primeira é um castigo corporal mais leve, a segunda é mais violenta" (VERGOLINO, 2020, p. 16).

Na continuidade dos escritos como visto no parágrafo anterior, a penitência é o elemento comum em referência a Quaresma dos terreiros e da igreja, com duas vivências distintas do tempo penitencial, e as mudanças ocorridas ao longo do tempo.

É que do lado católico, através da Bula Papal de Paulo VI de 17/02/1966 (adaptada ao Brasil pela CNBB), houve uma mitigação do corpo, uma vez que se conservou como penitência o jejum e a abstinência apenas na Quarta-Feira de Cinzas e na Sexta-Feira Santa. Diminuiu-se, assim, a penitência corporal conclamando-se os fiéis preferencialmente a "metanoia", conversão ou mudança da vida interior. Enquanto isso, o "povo de santo" parece ter conservado práticas anteriores às muitas reformas da Igreja [...] (VERGOLINO, 2020, p. 16, grifo do autor).

Resumindo a ideia da autora, é questionável sim, que tanto a liturgia simbólica da Paixão quanto a da Aleluia, mais que falar em Cristo/Oxalá, estão dramatizando ao extremo o afastamento (Quaresma) e o retorno (Aleluia) das entidades, assim que, o "tríduo" dos terreiros não faria nenhuma comunicação entre os dois sistemas de crenças. (VERGOLINO, 2020).

Criando um vínculo com os escritos anteriores, tem-se que Teresa de Ávila e Bahkita viveram no catolicismo, e Mãe Emília, a quem especificamente ela dedicou sua vida? Claro está em sua trajetória esse movimento religioso de fé entre o catolicismo, kardecismo, umbanda, candomblé e por último, Mina Jeje Nagô. Nosso Senhor Jesus Cristo, como ela sempre se referia, Nossa Senhora (Maria Santíssima), Encantados, Voduns, Orixás, tão presentes em sua espiritualidade. Tóy Lissá era o primeiro Vodum de Mãe Emília e o segundo Nochê Agbê Manjá. Lissá (comparado a Oxalá) era o seu Vodum. Toy Lissa Agbê Manjá é o dono da casa de sua casa.

Seria sincretismo religioso ou mera comparação que identifica o Deus dos cristãos nos Voduns e os santos do catolicismo às divindades religiosas como

descrito em parágrafos anteriores? Sobre o tema, Pereira (1979, p. 54) posiciona-se da seguinte maneira:

Não se pode falar, portanto, em identificações de “Santos” ou “Protetores” ou “Senhoras” ou de Voduns mina-jejes com santos católicos, com espíritos ou com “caboclos” e “bichos do fundo”. [...] negros e índios, no Maranhão, sempre se reuniram em quilombos ou em insurreições tremendas. Para a gente da Casa das Minas as suas divindades pertencem exclusiva e essencialmente à teogonia africana, podendo vir deste ou daquele povo do Continente, mas nunca do seio da religião católica, dos mundos dos pajés amazônicos ou dos “círculos e tendas dos médiuns espíritas.

Essa era a visão de Pereira (1979), que nasceu e viveu por um tempo na casa das Minas. Por outro lado, os vários estudos sobre o sincretismo religioso, por muito tempo, sustentaram essa ideia de que os negros continuavam com sua religião africana, cultuando seus deuses por trás dos santos católicos por não poderem manifestar sua verdadeira fé, por medo da repressão dos patrões e até mesmo da própria igreja católica.

Ainda que tal concepção seja uma justificativa e permeie o universo das pesquisas, sobretudo das primeiras, faz-se necessário criar, engendrar em novas perspectivas, por exemplo, criar uma cultura religiosa, dar um novo respiro provindo de buscas da própria liberdade e experiência religiosa em suas manifestações se assim o desejarem. Trata-se de gerar perspectivas religiosas como as propostas por Geertz (2008) ou outras para o século XXI. Para o antropólogo estadunidense,

Falar de "perspectiva religiosa" é, por implicação, falar de uma perspectiva entre outras. Uma perspectiva é um modo de ver, no sentido mais amplo de "ver" como significando "discernir", "apreender", "compreender", "entender". É uma forma particular de olhar a vida, uma maneira particular de construir o mundo, como quando falamos de uma perspectiva histórica, uma perspectiva científica, uma perspectiva estética, uma perspectiva do senso comum ou até mesmo uma perspectiva bizarra corporificada [,,,]. A questão passa a ser então, primeiro, o que é considerado, de uma forma geral, uma "perspectiva religiosa" em contraste com outras perspectivas e, segundo, como os homens chegaram a adotá-la (GEERTZ, 2008, p. 82).

A impressão que pode parecer é de continuar apoiando-se nos textos ou nas ideias de Geertz como muletas teóricas de sustentação para a afirmação da tessitura em construção. Ao contrário do que pode parecer ou não, é necessário recuperar para conhecer a experiência e a partir de ótica que os autores escrevem. Nesse caso, o autor faz diferenciações entre as várias perspectivas (religiosa, senso comum, científica) como já mencionado para dizer que,

A perspectiva religiosa difere da perspectiva do senso comum, como já dissemos, porque se move além das realidades da vida cotidiana em direção a outras mais amplas, que as corrigem e completam, e sua preocupação definidora não é a ação sobre essas realidades mais amplas, mas sua aceitação, a fé nelas. Ela difere da perspectiva científica pelo fato de questionar as realidades da vida cotidiana não a partir de um ceticismo institucionalizado que dissolve o "dado" do mundo numa espiral de hipóteses probabilísticas, mas em termos do que é necessário para torná-las verdades mais amplas, não-hipotéticas. Em vez de desligamento, sua palavra de ordem é compromisso, em vez de análise, o encontro (GEERTZ, 2008, p. 82).

Retomemos a questão levantada por Pereira (1979), identificação dos santos, aprofundando-a em uma citação de Chuang-Tsu, que contribuirá na compreensão desse mistério.

Os místicos dão nomes ao mistério. É sua ousadia, pois o mistério é inominável. Chamam-no de Deus, Atma, Tao, Japvé, El Pai etc. Não importa o nome. Será sempre uma etiqueta para o sem nome. "O Tao é um nome que indica, sem definir. O Tao está para além das palavras e para além das coisas. Não se exprime nem por palavras nem pelo silêncio. Onde não existem nem mais palavras nem silêncio, o Tao é apreendido" (MERTON, p. 42, 2012).

Em conversa com Decé, perguntou-se: a qual Deus Mãe Emília e o seu terreiro servia, seguia? Ao que esta respondeu:

Então, nós servimos um único Deus que apenas tratamos com vários nomes, assim como no catolicismo temos Deus, Jesus e os santos, também temos Deus (Oxalá) e nossos Voduns. Temos um único Deus e muitos caminhos para chegarmos à presença Dele (DECÉ, 2021).

Na grandeza deste capítulo 3 não apenas em extensão, mas em profundidade e com a sábia resposta de Decé, cessa-se o Capítulo 3 e abre-se o Capítulo 4, onde se discorre sobre o grande evento aguardado pelo terreiro depois de um ano de luto - o Tambor de Alegria.

4 O TAMBOR DE ALEGRIA E O FINAL DO LUTO DE UM ANO

Na grande travessia realizada nos três capítulos que serviram de base e fio condutor na contextura deste estudo, imbicou-se ao Capítulo 4 com o Tambor de Alegria que nomeou a grande festa do retorno dos Voduns à casa, conforme narrativa de Decé (2021). No dia 25 de setembro de 2021, após a celebração da Missa teve início o Tambor de Alegria em homenagem ao fim do luto de um ano da partida da grande matriarca para a dimensão dos Encantados. Desse evento, foram selecionadas algumas narrativas dos conteúdos que elucidaram o ritual para compreensão e análise.

O evento foi divulgado por aviso/comunicado, por meio de aplicativos de mensagem, endereçado pelo próprio Centro de Tambores Mina Gêge–Nagô de Tóy Lissá– Agbê Manjá, às Mães, Pais de Santo, adeptos e simpatizantes, leigas e leigos, frequentadores(as) do Terreiro de Mãe Emília.

No dia 26 de setembro, o Tambor continuou no barracão e na sequência, no dia 27 celebrou-se a festa de São Cosme e Damião, presente no calendário das festividades do terreiro. O Tambor de Alegria dos dias 25 e 26 de setembro de 2021 foi o último evento religioso, social e até mesmo político, do qual a pesquisadora participou no terreiro, encerrando o ciclo da pesquisa de campo para esta tese, como elucidado nas narrativas orais, e no texto abaixo.

É através do oral que se pode apreender com mais clareza as verdadeiras razões de uma decisão; que se descobre o valor de malhas tão eficientes quanto as estruturas oficialmente reconhecidas e visíveis; que se penetra no mundo do imaginário e do simbólico, que é tanto motor e criador da história quanto o universo racional (JOUTARD, 2000, p. 34).

A citação chama a atenção sobre a importância e significado da oralidade. Adverte-se que as narrativas dos informantes foram fundamentais na pesquisa de campo para a construção da tese, pois na ausência estes conteúdos deram alma, ajudaram a construir a sua história, permeada de significado por seus filhos de sangue, de religião, familiares e amigos na fé.

Dialogando com Decé, sobre o destino do iniciado após a morte, esta afirma:

Sobre a outra vertente do destino do iniciado após a morte, se para o reino dos Encantados como descrito no convite de abertura do terreiro, ou para Orum temos a seguinte narrativa. O que sempre a mãe nos dizia é que,

“quando um iniciado faz a passagem, irá para o Orum (mundo espiritual) onde vivem nossos ancestrais, nossos Voduns, que um dia o iniciado também será um Vodum (DECÉ, 2022).

Oportuna, nesse sentido, é a anotação de Barber (1989, p. 166):

No fundo existe uma espécie de relação recíproca entre o “orum” (espaço habitado pelos orixás) e o “aiê” (mundo terreno), uma vez que, em última instância, a força dos orixás se constrói a partir dos cultos e ritos promovidos pelos humanos (grifo do autor).

Em sua obra “Uma outra invenção da Amazônia: religiões, histórias, identidades (1999) Raymundo Maués” discorre sobre ‘visões preconceituosas da Amazônia’, destacando três elementos fundamentais de identidade nativa regional sendo uma delas a mais importante no interior da Amazônia que é a tradição do encantado, ou bicho-do-fundo, também conhecido como oiara ou caruana.

Se as revoltas reprimidas, são quase inexistentes na consciência popular, na contramão desse esquecimento, em tradições muito vivas de várias fontes, num processo de sincretismo, aprendizado, popularização como a interpretação do saber erudito, e da invenção se fazem presentes.

Para Maués (1999, p. 92),

Os encantados são pessoas que não morreram, mas se encantaram e que vivem “no fundo” dos rios e lagos, em cidades subterrâneas ou subaquáticas. São normalmente invisíveis aos seres humanos comuns, mas se apresentam sob forma de animais aquáticos, cobras, botos, jacarés, peixes e, por isso, são chamados de “bichos do fundo”. Em outras ocasiões, aparecem à margem dos rios, nos mangais [...] ou praias de areia, sob forma humana e, neste caso, são conhecidos como oiaras (variação da palavra mais conhecida nos meios intelectuais, “iara”). Além disso incorporam-se, permanecendo invisíveis, nos pajés ou curadores durante as sessões xamanísticas e ajudam a curar doentes, sendo neste caso, conhecidos como caruanas. Trata-se de seres ambíguos que, assim como curam, podem provocar doenças, como castigo ou por maldade (grifo do autor).

A trajetória da lalorixá, ancora suas ações também na citação de Maués. No encontro do dia 18 de junho de 2019, ao perguntar sobre quais serviços ela oferecia a quem a procurava, ao que ela respondeu: Cura. Quando é para a ‘gente fazer’, é feito, quando não é, diz-se do mesmo jeito para procurar um médico. Nós não podemos ir além do além. Temos que fazer aquilo que ele disser e quando disser pode, faça (BORGES, 2019).

Na narrativa de Mavu e de outros filhos sanguíneos, soube-se que ela trabalhava com banhos de plantas, ervas medicinais. Esse serviço era oferecido tanto na capital como nos interiores do baixo Amazonas para onde ela se deslocava.

[...] teve época em que ela foi a Nhamundá³⁹, para atender uma determinada pessoa e quando o pessoal sabia que ela estava na cidade, faziam fila quilométrica para atendimento e eram atendidos por ela. Em meio a toda essa gente vinham também os políticos. Mas meu Deus, por que ela vai ter que atender todo esse povo? Atendia a todos, fazia as garrafadas, os banhos, e dava tudo para o pessoal beber. Às vezes vinham à sua casa, a maioria por problemas de saúde, perturbações, entendeu? Para ouvir ela falar. As pessoas diziam: “eu quero ir aí tomar uma injeção de coragem, de ânimo ou então pra passar a tarde toda conversando com a senhora, assuntos que não tinha a ver com a religião” (MAVU, 2021).

No referente à narrativa de Mavu, no encontro com a reverenda, ela elencou algumas exigências na vida de uma sacerdotisa, dentre as quais a necessidade de maturidade humana e na religião. Ressalta-se, que esta era a sua visão e concepção, a que segue.

A mulher quando passa a não menstruar mais, passa a ser uma sacerdotisa, pronta para tudo na religião. E quando não tem mais marido e tudo mais [...] ela passa a ser a sacerdotisa daquela casa. Deixou claro: ‘Mas ela não pode mais ter contato com homem, com nada. Só vive para isso, para santo, só para o santo’. Ressaltou: “Escutar, ouvir, confessar e calar”. Esse é o maior serviço de uma sacerdotisa (BORGES, 2019, grifo nosso).

Dentre as teorias sobre a questão acima, quando não tem mais marido (Mãe Emília era separada e em seguida ficou viúva), como explicitado por ela: “Mas ela não pode mais ter contato com homem, com nada. Só vive para isso, para o santo, só para o santo”. Como dito, esta era a sua visão, concepção, talvez por sua experiência, mas acredita-se pela existência de tantas mães de santo casadas e que vivem com seu marido, não seja este um critério incondicional enquanto restrição para esta função.

Recordo-me de um detalhe do primeiro encontro (abril/2019) com a Mãe e ela perguntou minha idade dentre outras questões pessoais para poder autorizar a pesquisa em seu terreiro. Ela se expressou: “Você já tem idade e maturidade para realizar uma pesquisa desse porte, porque são muitos mistérios, segredos na religião. Não é para qualquer pessoa, existem critérios e um deles é a idade e o que

³⁹ Nhamundá. Última cidade ou município do Amazonas que faz fronteiras com Faro no Pará.

dela decorre na vida de uma mulher. Eu perguntei: Também para pesquisar? E Ela: Sim, porque é preciso autorização das entidades, dos donos da casa.

Em Silva (2015), pode-se encontrar um respaldo para a concepção de Mãe Emília, quando a supracitada coloca em discussão o poder feminino abordado por Landes (2002), ao que o Candomblé e, especialmente, o lugar das mães-de-santo na sociedade baiana chamaram sua atenção, pois as mulheres eram quem canalizavam a vida na Bahia. É a partir dessas mulheres que ela passa a refletir sobre a própria condição feminina, fazendo uma leitura sensível do poder que detinham.

Aliás, como certifica Silva (2015, p. 77),

esse poder é periodicamente barrado, pois nos dias em que essas poderosas mulheres menstruam, ficam interditadas de adentrar na casa de santo e de exercer tarefas primordiais para o seu desenvolvimento espiritual e da própria casa de santo. Essa questão ganha complexidade quando se pensa na Amazônia, [...], pois é uma região brasileira repleta de simbolismo que a caracterizam como uma região mágica ou encantada, devido crença de boa parte da população em botos, curupira, lobisomem, oiaras, matintaperera, encantados do fundo da floresta, bichos visagentos.

A crença nesses encantados, gera outras ligadas a tabus como o menstrual, o qual tem “a função de restringir o feminino de diversas atividades econômicas, sociais, religiosas, além de atividades profissionais, por ser considerado um período que gera intenso perigo à toda comunidade (SILVA, 2015, p. 77).

Em “A ilha Encantada” de Raimundo Heraldo Maués (1990, p. 48) referente ao argumento da menstruação, encontramos que:

Dentre as ditas como naturais tem-se a suspensão que é a interrupção anormal da regra de uma mulher menstruada, em que o sangue pode subir para a cabeça”, isso pode ser provocado se a mulher, durante a menorreia, pisar no molhado ou no barro.

Na pesquisa de campo, buscou-se tratar desse assunto, isto é, sobre as restrições no terreiro no período menstrual e foi assim descrito: “Essa realidade de não adentrar ao terreiro no período menstrual ou exercer outras responsabilidades, é assim também no terreiro de mãe Emília” (DECÉ, 2022).

E foi nesta imersão das memórias, da oralidade, do visual e do complexo, segundo Joutard (2000), que foi possível a apreensão do real e do simbólico, do passado e do presente que nos permitiram transitar nas várias vivências, nas

narrativas dos informantes, participantes, visitantes e amigos, mas principalmente pelos filhos de sangue e de santos do terreiro e por mim enquanto pesquisadora

Os parágrafos anteriores remetem a reflexão sobre os tipos de poder ou a dominação legítima apresentada por Weber (1999) como já posto nos capítulos precedentes. As considerações ou reflexões que merecem ser feitas a respeito do poder que a mulher desenvolve e exerce ultrapassa as limitações fisiológicas uma vez que o ato de menstruar é inerente à vida da mulher que se prepara para a gravidez ou não, ao ato de conceber - a maternidade, o dom e o maior poder que a mulher recebeu de presente da natureza e que o homem (masculino) não possui.

Na sociologia weberiana, (1999) a dominação, enquanto temática, é vista à luz dos dominantes, isto é, das estratégias utilizadas para assegurar sua dominação valorizando especialmente as “crenças” que permitem aos dominados aceitarem sua submissão. As questões sobre o poder/dominação serão ponderadas a partir do poder racional/burocrático. Como apresentado por Weber (1999, p. xl),

a dominação racional legal no seu tipo “puro”, é aquela fundada na existência de uma burocracia. O quadro administrativo consiste em funcionários nomeados por quem detém o poder, político, enquadrados numa estrutura de carreira, em que a função administrativa constitui uma forma de vida dominante. [...] a dominação burocrática é acima de tudo obediência a cargos. Tanto o que manda quanto o que é mandado obedecem a uma norma estatuída “superior”. A burocracia para Weber, constitui o tipo puro da dominação legal (grifo do autor).

À luz dessa teoria, conforme Silva (2015): “esse poder é periodicamente barrado, pois nos dias em que essas poderosas mulheres menstruam, ficam interdidas de adentrar na casa de santo e de exercer [...]”. Existe diferença entre dominação e poder. Poder é a imposição de uma ordem. Dominação é a aceitação de uma ordem como legítima, entende-se que o líder possui o domínio da ação. Como explicitado na citação, a dominação burocrática é acima de tudo obediência a cargos e a comandos por consentimento. Há a aceitação entre as partes, dominantes e dominados.

Mas a questão paira sobre: Se a religiosa que detém o poder no terreiro, é impedida de entrar para exercer suas funções primordiais, quem faria no seu lugar? Mãe pequenada casa? Mas esta não detém todos os poderes da casa. Um conselho familiar ou outros tipos de governo do terreiro? Quanto ao motivo do impedimento (menstruação), acreditamos sejam questões bem precisas que necessitam de

maiores reflexões respeitando a tradição de cada nação religiosa. Porém, com foco na atualidade, as regras de uma mulher quando “descem” não a impedem por exemplo de trabalhar, seja em casa como em instituições ou outros locais públicos ou privados.

Weber (1999, p. xl) afiança que a burocracia

não se constitui no único tipo de dominação legal. Comitês, grupos parlamentares e colegiados correspondem a este tipo sempre que sua competência esteja fundada em regras estatuídas e seu exercício de domínio esteja compatibilizado com a dominação legal.

Apoiados na teoria weberiana, a consagrada, no desenrolar de toda sua trajetória, foi instituída pelos poderes tradicional, carismático e burocrático desde o ano da fundação de seu terreiro (1988) por Jorge Itaci de Oliveira – seu pai de santo. O que se entende é que o terreiro enquanto espaço físico é um patrimônio material que possui suas normas, estatutos e alvará de funcionamento.

Estimando que o espaço do Centro de Tambores Mina Gêge Nagô Agbê Manjá, é grande, com várias casas das entidades no mesmo espaço, no mínimo exigia um/uma líder capacitada para administrar, assessorada por seus apoiadores reconhecidos legalmente não somente na parte religiosa (a parte religiosa era com ela) mas na própria administração.

Como nas demais instituições, considera-se aqui o terreiro como um espaço que possui uma gestão administrativa com funções, papéis organizados e distribuídos. Por isso, a liderança tem seu papel central no trabalho de gestão conforme levado em conta por Prandi (1995, p. 72) onde “o modelo de liderança da umbanda tem muito do candomblé, em que todo o poder – verdade e preceito – está nas mãos do pai ou mãe-de-santo e emana do deus ou espírito que o cavalga, cada um em seu terreiro”. Quanto à administração/gestão do Centro de Tambores de Mãe Emília, como já explicitado, não foi possível viabilizar sobre esta questão.

Com a idade avançada, seus 75 anos em 2020, comorbidades, assim sendo, crê-se que ela vivia a realidade da liderança desse modo: No lugar de impor, orientava, impulsionava mais do que travava. Porém, do que se ouviu nos relatos, a líder os admoestava com firmeza nas decisões e nos ensinamentos. Orientava condutas, e era muito inquirida. O que se espera de um/uma líder religioso ou civil, é que seja guia para exercer o governo da casa religiosa ou de outro tipo de liderança.

O terreiro da grande Mestra, (como descrito no capítulo II), está localizado em uma área verde que propiciava os trabalhos e atividades desenvolvidos por ela.

Era tudo verde aqui. Tudo verde, era lindo, tanto é que, a única área verde que existia e existe é essa da mamãe, onde vivem macacos, é uma área muito extensa. A rua que passa ao lado deste terreno e que dá acesso à Avenida das Torres, não existia foi na gestão do Serafim⁴⁰ que fez um acordo para ceder uma parte do terreno e abrir a rua. Tinha um igarapé lindo aqui em embaixo só que a invasão das Boas Novas, para as pessoas que não sabem, não foi um negócio planejado e as consequências foi matar a nascente do igarapé maravilhoso local de suas obrigações (LIÇÁ, 2021).

A narrativa de Liçá atinge significado na afirmação de Portelli (2000, p. 69), consoante segue:

E penso que parte de nosso desafio é o fato de que realmente encaramos a memória não apenas como preservação da informação, mas também como sinal de luta e como processo em andamento. Encaramos a memória como um fato da história; memória não apenas como um lugar onde você "recorda" a história, mas memória "como" história.

Para dimensionar as narrativas acima quanto à beleza do verde da natureza onde foi construído o terreiro, Oro (2013, p. 108), afiança que “a religião africana é a primeira religião que ensina o sagrado da natureza. [...]. Seus seguidores não destroem as plantas, as águas, a natureza, pois tudo é criação de Olorum”.

Liçá (2021) em sua narrativa, rememorou a fala da mãe quando do início da casa religiosa em meio à natureza:

Ela falou quando eu era pequeno: “Um dia eu vou dar uma casa à vocês, com um campo de futebol, com quartos pra dormir, meu filho; nós iremos conseguir. Mas primeiro eu preciso ter minha casa de santo. Para você ter uma ideia esse centro grande, depois que nós viemos para cá, nós dormíamos aí, esta casa onde estamos agora, não existia, foi construída bem depois. Tudo começou ali, primeiro foi construído lá, e era chão de barro. [...] curiosamente ela teve umas aproximações com o governador à época Gilberto Mestrinho⁴¹ com quem mantinha boas relações. E nessas relações foi que ela conseguiu justamente onde nós estamos agora. Ali no início dos anos 80 o centro ainda não existia. Ela fez uma negociação com a SHAM⁴² do terreno onde foi construída esta casa. Quando ainda

⁴⁰ Serafim Fernandes Corrêa. Manaus/AM. Economista (UFAM); Bacharel em Direito (FMF); PSB (1993). Vereador de Manaus no período de 1988 a 1992. 70º Prefeito de Manaus. Período de 2005 a 2009. Deputado Estadual desde 2015 ao presente.

⁴¹ Gilberto Mestrinho de Medeiros Raposo. Professor secundário e agente fiscal do Imposto de Consumo, iniciou sua carreira política em 1957. A data aproximada indicada pela narrativa, refere-se ao segundo período como governador do Estado do Amazonas: 15/03/1983 a 15/03 de 1987

⁴² SHAM. Sociedade de Habitação do Estado do Amazonas.

morávamos na Praça 14, um dia ela disse que nós viríamos morar aqui. Mas eu estou falando de 10 anos antes, nós viemos morar aqui em 90.

Figura 28 - Campo de Futebol no Espaço do Terreiro, com a trave ao fundo



Fonte: <https://tinyurl.com/yc27hyad>

Figura 29 - Bambuzal. Cadeira de Mãe Emília



Fonte: A Autora (2021)

As duas imagens refletem uma parte do terreiro ainda com árvores. No espaço externo do terreiro como se pode notar, encontram-se bancos; e sob o bambuzal, a Hunjai assentava-se em meio às suas reflexões na cadeira vermelha feita de cimento, especificamente para ela deixando a impressão de um trono. A sua relação com a natureza, está firmada na própria religião de matriz africana e nas belezas da flora Amazônica. Por isso, Chagas traz em sua obra:

A natureza, na cosmovisão africana, está devidamente conectada a ancestralidade que compõe a herança transmitida às novas gerações, envolvendo conhecimento e atitude de louvor e reverência à natureza. O elo entre religiões e natureza, torna-se visível nos detalhes dos rituais, cada divindade necessita de espaços pré-determinados e atribuições que marcam seu lugar no cosmo sagrado (CHAGAS, 2016, p. 97).

Em viagens pela Amazônia, Pereira (1979, p. 52) diz ter encontrado entre os índios do Vale Amazônico “as relações de certas divindades terrestres, aquáticas e celestes como pedras, meteoritos ou simples seixos rolados, lajes das cachoeiras e blocos dispersos, à flor da terra, dentro da selva ou em pleno campo”. Seu escrito, fragmentos de suas viagens vai ao encontro da citação de Chagas ao afirmar o elo de conexão entre as religiões e a natureza. As festividades dos três dias tiveram início com a celebração da Santa Missa como descrito abaixo.

4.1 A CELEBRAÇÃO DA SANTA MISSA

Como primeiro ato do dia 25 de setembro de 2021, foi realizada na área externa (campo) do Centro de Tambores Mina Gêge-Nagô de Tóy Lissá – Agbê Manjá, a celebração da Santa Missa. O ato religioso foi presidido por um sacerdote jesuíta e contou com a presença dos Babalorixás Ebomi Cosme⁴³ de Obaluaye; Kabiesi oba Adekunle Aderonmu (de fora de Manaus), e a comunidade do terreiro dentre outros convidados(as), em homenagem à eterna Nochê pela passagem de um ano de falecimento.

Os filhos de sangue⁴⁴ de Mãe Emília, os muitos filhos de Santo, mulheres e homens adultos, jovens e crianças estavam presentes, alguns vestiram branco, outros com uma blusa apropriada ao evento com a foto da homenageada estampada na frente e nas costas com os dizeres Nochê Hunjaí Emília de Tóy Lissá Agbê Manjá - Centro de Tambores de Mina Gêge-Nagô Tóy Lissá e Agbê Manjá. A seguir, imagens da ornamentação para celebração.

⁴³ Pai Cosme. É da Federação de São Paulo. Amigo de muitos anos de Mãe Emília. Babá Dime. Nigeriano. Foi quem fez a cerimônia do axexê de mãe Emília.

⁴⁴ Expressão usada pelos filhos carnisais.

Figura 30 - Altar para Celebração da Missa



Fonte: A Autora (2021)

Pelas restrições da pandemia da covid-19, foi necessário evitar aglomeração, porém houve boa participação da comunidade. O local da celebração da missa, como se observa na figura estava muito bem ornamentado com painel, balões brancos, prateados, banners com fotografias dos vários momentos de sua vida conforme se visualiza na figura abaixo.

Figura 31 - Painéis de Mãe Emília. Celebração da Missa



Fonte: Adaptação da Autora (2021)⁴⁵

Tratou-se de uma celebração religiosa católica muito bem celebrada e participada, com testemunhos de alguns participantes ao final. Durante a pesquisa de campo, foi possível escutar várias narrativas sobre as raízes da espiritualidade de mãe Emília, cada participante/informante destacava um aspecto, conforme sua compreensão. Nanã (2021) ressalta em sua narrativa:

⁴⁵ Montagem feita pela autora a partir de registros de sua autoria.

A gente chegava aqui em sua casa, nunca vi minha vó reclamar. Quando eu ia dormir com ela, incrível, de manhã ao acordar ela dizia: “Gratidão por mais um dia! Muito obrigada Senhor por mais um dia!” Em seguida ligava sua televisão para assistir à missa porque ela era espírito do Tambor de Mina, mas ela também tinha um lado católico, que nunca deixou de lado porque a história começou no catolicismo.

No próximo item abordou-se a abertura do Tambor de Alegria com alguns fragmentos sobre os rituais desenvolvidos pelos filhos sanguíneos e religiosos, enquanto a comunidade, simpatizantes e amigos, no espaço interno do salão separado por uma mureta, acompanhavam a cerimônia.

4.2 ABERTURA DO RITUAL DO TAMBOR DE ALEGRIA

Após a celebração da Santa Missa, ao dirigir-se para o espaço do terreiro, onde foi realizado o Tambor de Alegria, na parede externa frontal da entrada do centro, como se pode visualizar abaixo, foi pintada a imagem de Iemanjá, recepcionando, acolhendo a todos e todas sendo o terreiro dedicado à Iemanjá, sua mãe protetora. As casas das demais entidades do terreiro também estavam pintadas.

Figura 32 - Pintura da Imagem de Iemanjá

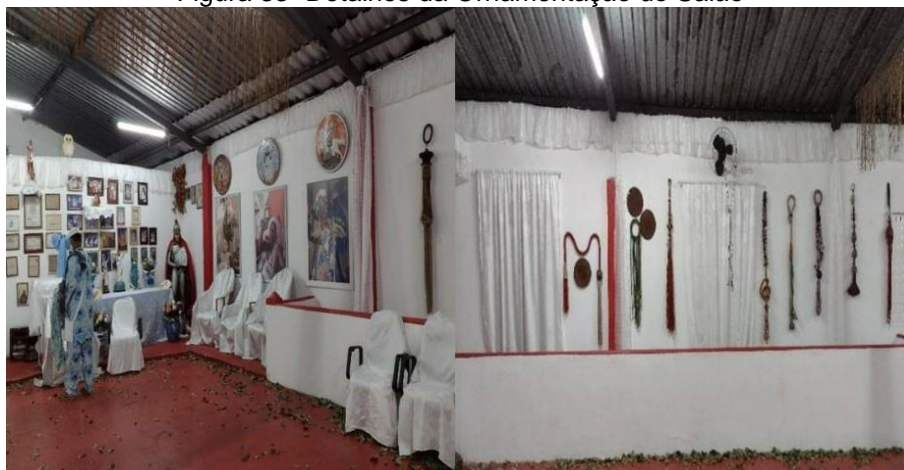


Fonte. A Autora (2021)

Na entrada do salão havia uma bacia com água (conforme mencionado no capítulo II). Trocando ideias, perguntei de que tipo de água se tratava? “É uma água, geralmente se coloca banho de cheiro, sempre se renova a cada toque. Segundo a mãe é para neutralizar qualquer energia ruim que eventualmente possa atrapalhar” (DECÉ, 2021). Os filhos e filhas de santo que adentravam ao salão tocavam nessa água e faziam gestos.

O salão estava muito estiloso com a ornamentação própria ao momento, tecidos, balões, toalhas na cor branca; folhas secas no chão. Os altares dos santos e cadeiras na cor branca; as paredes laterais com decorações, arranjos em cores rústicas, cortinas brancas. Algum detalhe em vermelho. O chão do Terreiro pintado na cor vermelha, como se pode conferir.

Figura 33 -Detalhes da Ornamentação do Salão



Fonte: A Autora (2021)

Figura 34 - Ornamentação do Salão



Fonte: A Autora (2021)

Detive-me horas a admirar os acessórios das paredes e todo o conjunto da ornamentação, porque era diferente e chamavam a atenção, porém o momento não era para indagações. A quem eu iria perguntar? Geralmente as pessoas davam como respostas quando se fazia alguma pergunta e outras em momentos diferenciados: “Quem pode lhe dar essa informação é fulano (a) filho(a) de sangue da sacerdotisa”.

Aos poucos e em sincronia, o terreiro, como espaço sagrado, ao toque dos tambores que rufavam abrindo o ritual e chamando os voduns, em simbolismo mítico, espiritualizado, com ritualística própria, em harmonia sequencial e progressiva iniciaram os rituais da noite, com cânticos (doutrina) do Tambor de Alegria conforme imagem abaixo.

Figura 35 - Abertura do Tambor de Alegria - Toque dos Tambores



Fonte: A Autora (2021)

A figura acima, apresenta os tocadores e entre estes uma jovem mulher, que segundo contam, iniciou a tocar ainda criança/adolescente com a permissão da chefe do terreiro. Como se pode observar e analisar os abatazeiros estão em posicionamento de festa, de toque e com indumentárias apropriadas ao momento. Sobre o toque dos tambores, para chamar os voduns, Ferretti (1996, p. 92) assim escreve:

O tambor e os cânticos, chamam os voduns, mas eles vêm se quiserem. Eles fazem o que querem e acham conveniente. Costumam chegar na hora do toque e alguns até mesmo antes, pois os donos da festa sempre vêm na frente. Não há toques especiais para chamá-los. Os tambores não têm poder sobre os voduns, pois quem tem poder são os próprios voduns.

Ao rufar dos tambores iniciou-se o Tambor de Alegria, com vibração, alegria, energia do axé no ambiente. O clima era de festa, o primeiro toque desde 2020. Para Pereira (1979 p. 181), “os tambores têm personalidade divina, como os voduns, e as suas vozes expressam uma linguagem de verdadeiros deuses, não só das árvores sagradas, de cujo cerne foram feitos, mas dos próprios voduns”.

Quanto à condição para que os voduns baixem, o mesmo autor, descreve:

Os Voduns podem baixar a qualquer hora, mas preferem, geralmente, às duas horas da tarde e ao amanhecer. Às vezes baixam à meia-noite. Acreditar-se-á que somente sob a influência dos tambores e de outros instrumentos sagrados baixam os Voduns. No ambiente do Gume à cadência das danças litúrgicas, às vezes em coro das Noviches, após a agitação e os movimentos da Nochê e das Noviches, parece que só neste ambiente deveriam baixar. [...] Não é assim, entretanto. Os Voduns baixam ali, é fato, mas baixam, também em qualquer outra ocasião, seja o ambiente de festa ou de tristeza, seja no Gume ou em plena rua, onde quer que surpreendam as suas filhas não se podendo limitar às emoções das danças e dos cânticos litúrgicos aqueles que contribuem para a “possessão” ou para o “estado de transe”, em que se nos mostram (PEREIRA, 1979, p. 43).

Hutzier (2014) aborda a possessão nos grupos de cultos de Recife e afirma que o fenômeno respectivo é considerado pelos membros desses cultos como,

indícios de satisfação das divindades e experiências buscadas com antecipação pelos seus fiéis. Sua falta, nas ocasiões rituais, é para eles sinal de desagrado das divindades ou de alguma complicação impeditiva nas relações com as potências sobrenaturais. À satisfação das tensões, que parece ser uma das funções da possessão adiciona-se o prestígio assim decorrente para o indivíduo que se submete a tais experiências e que desempenha aqui o papel de reforçá-las. [...] e ressaltar que essas experiências têm sua importância psicológica iniludível para os indivíduos que a elas se submetem. [...] Sua falta ou simples obtenção de estado prodômico previsto e nomeado “de radiação” pelos membros do grupo do culto representando para eles sinal de frustração. Dada a resposta favorável que tais experiências provocam nos demais membros do grupo é razoável admitir que de simples liberação de tensões se tornem elas motivos, o indivíduo buscando a possessão por necessidade de liberação, de resposta favorável do grupo e sentindo-se frustrado quando não obtenha uma nem outra (HUTZIER 2014, p. 104)

Na extensiva citação de Ribeiro, é possível vislumbrar que o fenômeno da “possessão”⁴⁶ além de ser uma experiência pessoal, provocada pelo legítimo dono do cavalo dono do ori, isto é, da cabeça da pessoa, poderia ter origem psicológica, a busca da possessão para liberação de problemas psicológicos, espirituais.

A realização ou não da possessão poderia resultar em satisfação ou frustração por parte da pessoa que a busca com mais uma prerrogativa, a aprovação e a confirmação ou não da comunidade, do grupo de culto que tem grande peso como aprovação social.

Neste sentido, cabe uma reflexão sobre o xamanismo e possessão, a literatura das ciências sociais, que leva a associar esses fenômenos à doença mental, direta ou indiretamente. Lewis (1977), aponta que uma das tradições bem mais estabelecidas no estudo do xamanismo e da possessão,

trata-os como anomalias e os vê como elaborações culturais peculiares, destinados a beneficiar os abalados mentais. Desse ponto de vista a possessão não é para as pessoas psicologicamente normais, mas apenas para os perturbados: o xamã possuído por espírito é apresentado como uma personalidade conflituada ou como seriamente neurótica ou mesmo psicótica (LEWIS, 1977, p. 223).

Maués (1999) salienta que o próprio autor em questão, tentando sintetizar essa argumentação no campo da antropologia e da psiquiatria, sinaliza a tradição oposta, inquieta em separar a doença mental desses fenômenos bem como uma propensão conciliatória que, mesmo ordenando a ligação entre xamanismo, possessão e loucura, indica esses fenômenos religiosos como configuração de terapia. E afirma:

Se, entretanto, existem muitas coisas em literatura recente assim como mais antigas a sustentar essas interpretações de que [xamanismo e possessão encontram-se associados à loucura], há igual volume de testemunhos e que geralmente são mais bem informados e melhor qualificados profissionalmente, argumentando exatamente o oposto (LEWIS, 1977, 225).

Momentos com detalhes deste ritual como por exemplo das incorporações, poderiam ser descritos, mas, por respeito à religião, devem ser mantidos em segredo, pois que pertencem ao campo do sagrado e do segredo do terreiro de mãe Emília, da nação Mina Gêge Nagô, mesmo se tratando de uma festa pública como

⁴⁶ A autora utiliza o termo possessão e não transe ou êxtase.

foi. Segredo é segredo, e eles não nos revelam, ficando por isso mesmo. Todo cuidado e respeito com a religião é indiscutível.

Escrevendo sobre a maneira da incorporação nas filhas ou irmãs Pereira relata que a maneira como, e por que os Voduns se manifestam, baixam, porque tomam posse do corpo e do espírito dessas filhas, ou dessas irmãs, vai desde a atordoadora e imprevista violência até a serenidade.

Alguns Voduns “baixam” como certas forças cósmicas de destruição e de terror, outros “baixam como a sombra, o silêncio, a paz que as sucedem”. No Gume ou em outro lugar é fácil verificar se aquela Novinche está em transe, que seu “senhor” ou a sua “senhora” baixam das regiões onde vivem, incorporando-se nela (PEREIRA, 1979, p, 43).

Das festas públicas ou rituais presenciados, as incorporações observadas nesse terreiro, aconteciam discretamente, numa performance comparativa à descrita por Pereira nas citações acima independente do gênero. Os filhos (as), em processo de incorporação continuavam dançando até que fossem encaminhados e acompanhados ao interior (quarto) do salão separado por uma cortina de tecido.

4.3 A ENTREGA DOS ROSÁRIOS

Antes de iniciar o toque procedeu-se à entrega dos rosários na sala atrás da cortina no salão. Em festas no terreiro (2019), Mãe Emília estava sentada na cadeira central no salão e fazia a entrega dos rosários individualmente em frente a todos, antes do toque dos tambores. No Tambor de Alegria, dir-se-ia que alguém estava exercendo o poder religioso transmitido por ela, aos iniciados(as) da nação Mina Gegê Nagô. Logo, pela hierarquia, segundo a tradição, deveria ser Mãe Pequeneda casa.

Após a entrega dos rosários, nos ritos iniciais do Tambor de Alegria, a fila de entrada dos filhos(as) na religião, provinha dos fundos do salão e todos saíram desse local com seus rosários. Paramentados de branco criando uma energia positiva e harmoniosa cantando e dançando ao som dos tambores e de outros instrumentos. A sequência da doutrina, as letras aconteciam em outras línguas⁴⁷ dificultando a compreensão, também e eram puxadas pelo pai pequeno da casa que

⁴⁷ Um livreto com os cânticos foi confeccionado e distribuído aos presentes.

circulava no salão. Quanto aos paramentos/vestimentas dos filhos(as), conservavam a simplicidade e elegância sem luxo exagerado, característica desta casa religiosa. Na primeira noite, todos vestiam branco como na imagem a seguir.

Figura 36 - A entrada no salão - início do Tambor de Alegria



Fonte: A Autora (2021)

Quanto a este momento da entrada que deu início à grande festa, todos estavam muito centrados no que realizavam, os movimentos circulares e sincrônicos ao som dos tambores, preparando-se para a grande saudação aos voduns como segue.

4.4 O RITUAL DA PROSTRAÇÃO

Na sequência do ritual, após algum tempo de dança, formou-se a grande roda para o ritual da prostração orientado pelo pai pequeno da casa como na imagem a seguir. Retive importante destacar este ritual neste espaço pelo significado, valorização e respeito pela religião, pelos voduns. É um rito inicial dentro do próprio rito.

Figura 37 - A Prostração no Início da Festa - Primeira Noite



Fonte: A Autora (2021)

Sobre este ritual de prostração ao chão dos filhos/filhas da religião, Decé (2022) explicou que seu significado foi de saudação pelos filhos (as) de religião, em sinal de reverência e respeito aos Voduns da casa de mãe Emília. Não existe outro segredo para esse gesto. Momento em que se ouvia apenas os tambores e as cantigas puxadas por pai pequeno.

Ao longo da cerimônia a pesquisadora refletia sobre o que ali acontecia e se perguntava: Como, do outro lado da rua, no bairro e na própria urbanidade um ritual com tamanha grandeza espiritual, social e político, que celebrava um ano da passagem da sacerdotisa, mulher comprometida com as causas sociais e direitos humanos, permanecia invisibilizado?⁴⁸ Prostra-se somente diante de alguém maior, com reconhecido senhorio.

Como se pode verificar, para fundamentar os relatos, fundem-se dois poderes mencionados por Weber (1999) dominação tradicional e carismático que transitam entre si uma vez que as formas externas das duas estruturas de dominação são frequentemente muito semelhantes, e até podem chegar a ser idênticas.

Precisamente, a união dos dois poderes, que em suas raízes são alheios entre si e inimigos, o carisma e a tradição, constitui um fenômeno regular neste processo. Isto é, facilmente compreensível: o poder de ambos não se baseia em regras criadas segundo um plano e uma finalidade e no

⁴⁸ A pandemia da covid-19 ainda se fazia presente em Manaus, devendo-se evitar aglomeração.

conhecimento destas regras, mas na fé simples válida para o dominado – criança, cliente, discípulo, sequaz ou feudatário – na santidade específica, absoluta ou relativa da autoridade de pessoas concretas e na entrega a relações e deveres de piedade diante destes, aos quais sempre infere, em ambos os casos, alguma solenidade religiosa (WEBER, 1999, p. 332).

Nas trilhas da fundamentação sobre o toque dos tambores nos rituais na Casa de Nagô, Ferretti (2009, p. 4) ressalta que,

[...] As doutrinas são cantadas em língua africana, apenas pequeno número das entoadas ao final do toque são em português e em homenagem a caboclos da mata, mas o transe com essas entidades pode ocorrer enquanto se canta para as de outras categorias.

A abordagem e o contexto aferido por Ferretti (2009) parece tratar-se de rituais normais, de modo geral na Casa de Nagô. Por se tratar de um ritual específico, o Tambor de Alegria, acredita-se que a casa decidiu organizar o ritual de acordo com os costumes até mesmo com adaptações ou atualizações da casa sem, contudo, fugir à tradição. A expressão corporal dos filhos e filhas era de alegria pela finalização do luto e a abertura da casa, dançar “pra ela e seus voduns”. 09.11

Em se tratando do candomblé, no ritual, as danças dos orixás evocam e recriam episódios míticos. “Elas constituem a evocação de certos episódios dos deuses. São fragmentos de mito, e o mito deve ser representado ao mesmo tempo que falado para adquirir todo o poder evocador” (BASTIDE, 1958, p. 22).

A tônica do ritual era de alegria e felicidade, memória expressa no ritual do Tambor de Alegria que remetia à ideia que “existe uma relação entre o ato de lembrar e o relevo existencial e social do fato recordado para o sujeito que o recorda” como afirma Bosi (2015, p. 65).

Assim, compreende-se as doutrinas de saudação com a narrativa abaixo:

Quando se canta para OBAILÁ é uma saudação para os nossos ancestrais. São cantos de saudação para Iemanjá, Lissá e aos demais voduns. Se pode deitar também, quando se canta para os voduns e no *aniversário do terreiro*, se pode deitar. O deitar, não faz parte do ritual do tambor de alegria (DECÉ, 2021, grifo nosso).

Após a prostração o ritual prosseguiu com cantos, danças em perfeita harmonia. A imagem era admirável aos olhos e a alma.

Figura 38 - Tambor de Alegria - Dança



Fonte: Adaptação da Autora (2021)⁴⁹

Analisando a imagem da dança, pertinente à descida dos Voduns, é em Pereira (1979, p. 45) que essas manifestações, incorporações que aconteciam seja nas festas anteriores como no dia do Tambor de Alegria, se sustentam.

Os Voduns baixam, por ocasião das danças ou nota qualquer, isoladamente ou acompanhados e *era exatamente o que se percebia na festa, no ritual*. Não raramente são precedidos, por um “guia” ou “toquen”, menino, sua chegada ou presença às vezes, é acusada por um simples toque de tambor, ou pelo início de uma frase de um verso do “ponto” que lhe é peculiar, “o seu ponto” (PEREIRA, 1971, p. 45, grifo nosso).

Ainda discorrendo sobre as danças, Pereira (1979, p. 39) chancela:

Em todas as danças de intenso movimento [...] há Voduns que dançam, pesadamente, de cabeça curva, sacudindo mais os braços, agitando os ombros. Há outros que dançam, leves e rápidos, à cadência dos runs, dos gôs e do ogã, quase imaterialmente. As palmas acompanham certos ritmos de danças, mas as mãos que se batem, também, espalmadas, à extremidade dos braços que se agitam, parecem acariciar o chão do Gume ou revolvê-lo. Danças coletivas e danças isoladas.

Parece ter-nos distanciado do fio condutor, porém não, pois durante o ritual do Tambor de Alegria, alguns filhos religiosos, incorporavam⁵⁰. Nas festas como de costume um filho(a) se aproximava deste filho(a) que estava sendo ocupado e dançava ao seu lado, amarrava o pano em suas costas. Quando ocorria o sinal da ocupação e conforme seu grau, este(a) era encaminhado(a) ao quarto nos fundos do salão atrás da cortina. E neste ritual do Tambor de Alegria, não foi diferente. Mãe

⁴⁹ Montagem feita pela autora a partir de registros de sua autoria.

⁵⁰ Na casa da Mãe Emília, se usa o termo incorporação, de acordo com Decé.

Pequena da casa estava sempre de prontidão e atenta a todos os movimentos dos filhos(as). Ao retornar ao salão, a expressão facial e do corpo era de serenidade e tranquilidade – apaziguamento.

Aos parágrafos onde aparecem o termo incorporação/ocupação, aproximou-se ao texto de Pereira (1979) que ao analisá-lo, avizinha-o ao conteúdo em abordagem, nas manifestações e efeitos do estado de transe observados em sua própria mãe - Dona Felicidade na Casa das Minas.

Pertencendo minha mãe, como inúmeras senhoras de São Luís de todas as classes sociais, à Casa das Minas tive o ensejo de observá-la, muitas vezes em estado de transe. Minha mãe havia sido feita, segundo expressão de culto jeje, sendo Póli-Boji o seu “Protetor”, o seu “Santo”, o seu “Senhor”, o seu Vodum. Póli-Boji, amigo de Badé e de Toi Boçucô. É uma divindade africana cujos hábitos não raros se exteriorizam com as características de certas forças naturais, como as tempestades. [...] Ora, quando Póli-Boji, “baixava” não obstante, também o temperamento místico de minha mãe – poucas alterações fisionômicas, raros gestos, raras palavras imperceptíveis ou de sentido estranho lhe denunciavam a presença naquela criatura. Eu sabia, porém, que minha mãe estava sob a ação de um fenômeno psíquico a que a levava não sei que emoção de origem desconhecida e inexplicável, até então, para mim. Nessas ocasiões pude observar, igualmente, que se alargava naquela criatura a área de conhecimento que a sua expressão ganhava requinte e profundidade (PEREIRA, 1979, p. 44).

Nessa perspectiva de observação aguçada em acompanhar o ritual, o olhar, o ouvir e o escrever, podem ser questionados em si mesmos, ainda que nos pareçam tão familiares e, por isso tão triviais. Como explicitado por Oliveira (2000, p. 24), “o ouvir ganha qualidade e altera uma relação, qual estrada de mão única, em uma outra de mão dupla, portanto, uma verdadeira interação”.

Acompanhar o ritual do Tambor de Alegria, tem seu papel histórico e científico construído pelas narrativas quando reforça o acima citado. Thompson (2000, p. 137) em sua obra a Voz do Passado – História Oral, considera que

a evidência oral *visual* (inserção nossa) pode conseguir algo mais penetrante e mais fundamental para a história [...], transformando os “objetos” de estudo em “sujeitos”, contribui para uma história que não só é mais rica, mais viva e comovente, mas também mais verdadeira.

Conforme o ritual ia se desenvolvendo vislumbrava-se não somente o presente, mas vivenciava-se a história de vida da sacerdotisa que se descortinava ao som das trocas dos pontos, doutrinas, no ritmo dos tambores alicerçados na tradição, criatividade, no fervor e importância deste evento após o luto de um ano.

“Costuma-se dizer que o dia de festa é “dia de toque” – significando que nesse dia os tambores são tocados, acompanhados por cânticos e danças das divindades, também que é uma “brincadeira [...]” (FERRETTI, 1996, p. 133).

Todos esses aspectos mencionados por Ferretti, foram percebidos na festa, porém quanto ao momento de “comer, beber, como de costume nesta casa, foi servido ao final de cada noite. Com efeito, outro elemento a considerar é que a festa possuía um aspecto de agradecimento, brincadeira, alegria, leveza dos dançantes e da metade para o final, a roda ficou mais leve e descontraída como observado pela pesquisadora.

Para Ferretti (1996, p. 133), “de fato, as festas constituem momentos de comunicação dos membros do grupo de culto entre si, e das pessoas amigas frequentadoras da Casa com as entidades cultuadas”. Para Oro (2013, p. 106), “dentro da casa, do terreiro tem a presença do axé, e as entidades estão presentes. Axé é mais que uma crença vital, é como uma seiva de vida”. E era justamente essa energia de axé que se manifestava na festa da homenageada.

Quanto à presença intensa ou não do àsé, Santos (1986, p. 40) expõe:

que o àsé, como toda força, pode diminuir ou aumentar. Essas variações estão determinadas pela atividade e conduta rituais. A conduta está determinada pela escrupulosa observação dos deveres e das obrigações religiosas pela doutrina e prática litúrgica de cada detentor do àsé, para consigo mesmo, para com o grupo de olorisà a que pertence e para com o terreiro.

E realça: “Os membros da comunidade Nagô, estão unidos não apenas pela prática religiosa, mas, sobretudo, por uma estrutura sociocultural cujos conteúdos recriam a herança legada por seus ancestrais africanos” (SANTOS, 1986, p. 38).

A casa enquanto centro de espiritualidade, preparou-se para este dia, aguardado por todos. Ao seguir a lógica da existência humana, ninguém nasce pela morte, mas o próprio nascimento é uma morte, deixar o útero materno e vir ao mundo. Porém, na vida desta personagem histórica, a morte simboliza o nascimento de uma nova fase, de um novo começo para a religião Mina Gegê Nagô em Manaus, com o jogo morte e vida e vida e morte. Ela cumpriu sua missão nesta terra.

Assim como a invisibilidade do negro no Amazonas era um fato, hoje não o é mais, isso pode ter acontecido com o terreiro de mãe Emília e de tantos outros. Não obstante, este é o terreiro Mina Jeje Nagô a quem mais se faz referência em

Manaus. Sua existência, resistência era tamanha que mesmo com seu falecimento este continua sendo o terreiro reconhecido como Tambor de Mina Jeje Nagô, isto é, a presença religiosa no Amazonas vindo diretamente do Maranhão.

Em pesquisa de campo, ao perguntar se mãe Emília tinha alguma ligação com o Pará, Nanã (2021) respondeu:

Não. Porque o Pará tem uma linhagem do tambor de mina que se configura com outro tipo de tambor. Ela tinha muitos irmãos no Pará que são da casa de Dom Jorge. O babalorixá disseminou e diversificou a mina para vários Estados do Brasil. Em São Paulo tinha a casa do tio Francelino, que é irmão de santo da vovó; no Pará tem a casa da mãe Rosangela, que é irmã de santo da vovó, a casa do Pai Brasil que era irmão de santo da vovó muito próximo, já falecido. Mas é no Pará também, que existem muitos filhos de santo de Dom Jorge.

Nanã escutava da sacerdotisa as narrativas sobre sua trajetória antes da existência e assentamento do Centro de Tambores [...] na Cidade Nova e conclamou:

Quando ela morava na Leonardo Malcher possuía uma searazinha com uma mesa, onde fazia os atendimentos. Era de Umbanda, denominada tenda de Nossa Senhora da Conceição. Ao vir para cá, fez sua todas as obrigações e construiu o Centro de Tambores Mina Gêge Nagô Agbê Manjá. Esse é o seu nome. Pai Jorge veio e assentou a pedra fundamental de sua casa religiosa. (NANÃ, 2021).

Nesta linha de pensamento, em um dos encontros com Poliboji – irmão de santo de Mãe Emília, em sua última visita à capital manauara, foi-lhe perguntado sobre a chegada do tambor de mina em Manaus, no Amazonas, ao que expressou:

Sim, foi na década de 80. Ela foi organizando, levantou o terreiro, então fomos ver toda parte religiosa e quando tudo já estava organizado veio nosso sacerdote Pai Jorge Itaci de Oliveira Cadamanjá, para plantar a casa da Emília aqui. E plantou essa casa que até hoje perdura e o Axé está vivo aqui. Esta casa recolheu dois filhos de santo meus. O Axé vivo, tambor de mina dentro do Amazonas e eu ao seu lado. Porque as casas que chegaram aqui e se diziam tambor de mina, no real, real, eu visitei todas, nunca vi vodum descer em ninguém. O Seringal Mirim, que hoje em dia é candomblé, era antigamente terreiro de Santa Bárbara. Quando eu cheguei (1984/85) ele ainda fazia o toque para encantar e dancei lá Sábado de Aleluia pois lá tinha uma festa muito bonita de seu Ciganinho. E mãe Zulmira no Morro da Liberdade que eu também a conheci (POLIBOJI, 2021).

Pelas narrativas de Nanã, Polibojy e Liçá (2021) na trajetória da matriarca e da religião Mina Jeje Nagô ou mineira, para o Amazonas, o que foi possível

descortinar é que ela realizou outro trajeto ou circuito. A considerar que desde a sua formação, preparação e feitura ao assentamento (pedra fundamental) de seu terreiro ela seguiu as orientações da Casa de Pai Jorge Itaci.

Na expansão religiosa Belém foi alcançado pela Mina Jeje Nagô, com grande fluxo e influência maranhense, com adaptações. Porém na releitura histórica conforme os informantes, consta que Belém não fez parte desse trajeto de expansão e implantação de seu terreiro em Manaus nos idos de 1984/85. Seus contatos eram assíduos com a Casa de Iemanjá, Ylê Axe Iemowa Abe – Terreiro de Iemanjá, da Fé em Deus em São Luís do Maranhão que recebeu Maria Emília Borges de braços abertos. Um questionamento pairou: Pai Jorge Itaci, enxergava algum futuro promissor religioso para essa mulher ao recebê-la em sua casa? É difícil de responder, porém, o que se constatou por sua trajetória é que ela se desenvolveu muito na religião e se tornou uma referência religiosa dos cultos afro-brasileiros.

Quanto ao futuro do terreiro, ou a continuidade do terreiro, que também gerava expectativas, nossa pesquisa limitou-se até aos dois dias da reabertura do terreiro, ou seja, do Tambor de Alegria, para esta tese, pois a sucessão não foi objeto de pesquisa muito embora fosse uma curiosidade de muitos, inclusive da pesquisadora, que perguntava: “O terreiro irá continuar? Com quem”? Dúvidas e silêncio pairavam no ar.

Quando questionado quanto à continuidade do terreiro, em um diálogo, Liçá (2021) ponderou:

No seu modo de entender, compreender, pelo que você expõe, não deveria continuar? Meu pensamento agora é esse, eu não vejo que deveria continuar enquanto terreiro, enquanto casa religiosa. Porque, eu não vejo, eu não vejo, porque é assim, ou vira um local de visitação, para quem viveu, conheceu sua história enquanto líder religiosa, um centro cultural porque   muito difícil, em qualquer parte do mundo. Por exemplo, todo mundo sabe quem foi Mãe Menininha de Cantu , ela construiu o legado dela na Bahia, ficou mais famosa por causa de Jorge Amado aquela coisa toda, a minha mãe conseguiu construir esse legado no Amazonas.   nesse lado que me preocupa.  , esse lado bem espiritualizado que ela construiu tão acima da realidade do nosso país, num mundo tão distante, que isso não   comum; arranhar isso, seria uma usurpa o. Porque por exemplo, tu podes deixar aqui a casa aberta as pessoas não vão vir aqui por causa dos filhos/filhas de sangue ou de santo, eles vão vir porque   a casa da mãe Emília, eu vou visitar, eu quero ver. Perguntavam:   mãe Emília? Posso chegar perto? (grifo nosso)

Em ‘Os vivos e a morte’, Ziegler (1977, p. 78), ao tratar sobre a sucessão ao tempo de sua pesquisa no candomblé, faz algumas descri es interessantes:

No candomblé, os ritos da sucessão estão ligados por uma cadeia causal aos ritos fúnebres, pois desde a primeira cerimônia mortuária, a que retira o "poder" (de iniciar fiéis, de comandar o candomblé, de receber o Orixá) da cabeça do defunto, o comando do candomblé fica sem ocupante. Neste ponto é evidente a parentela com a realeza sagrada continental africana, da qual as teocracias da diáspora são as sucessoras no tempo. O Babalorixá é a figura central do drama ritual. Morto, tudo se arrisca a desmoronar-se. Não existe no candomblé uma instância formal que decida a sucessão. O processo da escolha do sucessor do teocrata é, ele próprio, indefinido. Não existe modelo. Importa apenas a vontade dos Orixás.

No período da pesquisa de campo, não se tratou diretamente sobre a sucessão no terreiro, pois se sabia que naquele momento existiam conflitos internos na família biológica a respeito deste assunto. Em uma ocasião ou outra, surgia nos diálogos. Liçá (2021) fez o seguinte relato, ainda sem saber como seria a sucessão, mas sobre o futuro do centro.

Acredito que a grande virtude da minha mãe, foi que ela nos fez entender que, aquilo (parque dos orixás) era importante fazer. E eu torço que um dia eu consiga realizar esse seu desejo que era fazer o parque dos orixás⁵¹, porque ela não gostava, quando as pessoas falavam mal das obrigações que eram feitas ou que seriam nas encruzilhadas. Eram feitas ali no aeroporto - a maioria. Ela dizia: "Tem que ter um espaço para essas pessoas fazerem suas obrigações". E repetia: "Tem que ter". Porque aqui neste centro que ela acolheu tantas pessoas de todo canto; sempre teve um espaço para deixá-los, caso fossem deitar⁵². Nós sabíamos dessas pessoas porque ela dizia: "Olha, vai entrar fulano aqui e vai passar 15 dias" (grifo nosso).

Referente à hipótese de o Centro de Tambores tornar-se patrimônio cultural imaterial, Liçá (2021), narrou:

E assim, o que tu estás fazendo⁵³ é muito interessante por causa dos registros. Hoje que eu já estou com [...] anos, a uns anos atrás, talvez você também, não nos importássemos de dizer que vai ficar para a história, certo? Hoje, se concebe a ideia, e passa a aceitar porque se conhece e entende. Existem coisas que vão ficar na história. Quando Getúlio Vargas fez aquele texto, "saio da vida pra ficar na história", que se fez ele ou não fez, mas é uma frase que realmente é atemporal, ela para ali. Você reflete: "Saio da vida para ficar na história". Porque o fato virou ali quando ele se suicidou, quando ele sai. A minha mãe também tem isso, entendeu, o que ela construiu não é um legado ainda mais um negócio tão espetacularmente espinhoso [...] que a religião, mas tão, tão, tão.

Continua Liçá (2021):

⁵¹ Parque dos orixás para realizarem as obrigações.

⁵² Ser iniciado (a) ou fazer no santo.

⁵³ Referia-se à pesquisa de campo, entrevistas, narrativas etc., sobre a vida de mãe Emília.

Ela nunca me disse que alguém tenha chegado e dito: “A senhora é macumbeira”. Porque é sabido de que quando as pessoas chegavam perto dela mudavam de postura, mas, ela conseguiu transitar nisso e é isso que me causa uma estranheza gostosa de ver que é minha mãe, mas ao mesmo tempo tentar entender como ela conseguiu neste mundo, neste tempo estritamente que ela veio do final a década se 70 até aqui com isso, com toda essa turbulência, política discriminatória religiosa extrema do nosso país, ela conseguiu chegar nesse patamar, com esse trânsito. Assim, raramente, eu não conheço ninguém que falou mal da minha mãe.

Essas narrativas de Liçá (2021), foram apresentadas aqui no Capítulo 4, pelo sentido e significado e por que não, pelo simbolismo e vínculo com o perfil de religiosa e cidadã politizada que poderá iluminar a temática da sucessão. Quem? E mais uma vez ele expõe com postura reflexiva sua preocupação com a mulher que teve junto a si por mais de 50 anos:

Paralelo a tudo isso quando ela assumiu a FUCABEAM, as preocupações foram ainda maiores, porque entra num nicho tanto quanto meio político da instituição. Essa **pecha**, e essas pessoas que existem em todas as religiões e nos cultos afros não é diferente, que se utilizam disso para tirar algum benefício e acabam se prejudicando e tem tantos por aí [...]. Algumas figuras de partidos políticos, de solenidades na Assembleia do Governo do Estado, quando a convidavam para participar de algum evento, ela dizia: Não e não ia. Eu dizia: Mamãe, querem sua presença. Ela retrucava: “Não, com essas pessoas eu não vou meu filho”. Deixa-os fazerem. Um (a) outro(a) membro da família insistia: “A senhora tem que ir, tem que ir”. E ela: Eu não irei, fique tranquila. Quando ela estava presente as coisas aconteciam de outra forma (LIÇÁ, 2021).

O que se pode abstrair da narrativa de Liçá é que ele rememorava o passado, a história de sua mãe, maravilhado com tudo o que ela foi e fez, porém, nas entrelinhas expressava certa preocupação com o futuro do seu legado, isto é, como seria após o dia 25 de setembro de 2021? Tudo o que ele mais desejava era que a sua memória fosse continuada e respeitada como sempre foi em vida. Conflitos quanto à sucessão.

O pensamento de Thompson (2000, p. 137), ao afirmar que “a evidência oral, como na narrativa acima, pode conseguir algo mais penetrante e mais fundamental para a história” foi o que não se conseguiu abstrair nas narrativas de alguns participantes seja dos filhos/as e até mesmo no Tambor de Alegria. A ausência desse direito da sucessão, ficou sempre uma incógnita para os externos, mas acredita-se que os filhos biológicos conheciam a questão.

Uma obrigação foi realizada no dia 24 de setembro no encontro das águas⁵⁴, (da qual não se obteve nenhuma informação quanto à sua realização). Deste ritual, soube-se que, conforme as oferendas iam sendo lançadas nas águas, os botos⁵⁵ boiavam, saltavam como que acolhendo a obrigação da Mãe. Era o axexê, que é realizado ao final do luto de um ano (DECÉ, 2021).

O Tambor de Alegria era uma festa, um ritual “aguardado por todos”, filhos(as) de sangue e religiosos, por simpatizantes, frequentadores, amigos. Verifica-se que esta expressão remete à reflexão que contrasta com o esquecimento considerando a tríade: *presença, ausência, distância*. Se o tempo de espera pela abertura do templo, gerou saudade, ansiedade, expectativa, preocupação, significa que a memória da mãe está bem presente e carregada de significado, isto é, uma presença na ausência.

Ricoeur (2007, p. 425), avança na exposição e aprofunda a tríade da “*presença, ausência, distância* quando parte do pressuposto da confiabilidade da lembrança.

Ora, a confiabilidade da lembrança procede do enigma constitutivo de toda problemática da memória, a saber, a dialética de presença e de ausência no âmago da representação do passado, ao que se acrescenta o sentimento de distância próprio à lembrança, diferentemente da ausência simples da imagem, quer esta sirva para descrever ou simular.

Em contraposição, à problemática do esquecimento como discutida por Ricoeur, em seu nível de maior profundidade, “intervém no ponto mais crítico dessas questões de presença, de ausência e de distância, no polo oposto [...] constituído pelo reconhecimento da lembrança passada” (RICOEUR, 2007, p. 425).

Quanto à inferência de Ricoeur, a questão é que a sua presença continua na memória e na lembrança de seus filhos, seus seguidores, adeptos e/ou simpatizantes, da comunidade. A pergunta que se colocou: “Até quando essa presença ausência perpetuará na memória e na lembrança dos seus, como sacerdotisa?

O terreiro permanecia fechado, sem atividades e a aproximação dos filhos de santo aconteceu no período de preparação aos dias que antecederiam o aniversário

⁵⁴ O encontro das águas é um fenômeno que acontece na confluência entre o rio Negro, de água preta, e o rio Solimões, de água barrenta, onde as águas dos dois rios correm ao lado a lado sem se misturar por uma extensão de mais de 6km.

⁵⁵ Uma espécie de golfinhos.

de falecimento da mãe, para conversar, limpar os espaços e organizar a festa de abertura, momentos privilegiados onde foi possível realizar os encontros com os informantes.

No âmbito da festa, do significado dos rituais, por falta de conhecimento e compreensão e do não acesso a informações importantes durante a pesquisa, questões consideráveis ficaram sem resposta. Eis alguns dos motivos pelos quais a pesquisa ou as pesquisas não podem ser consideradas por concluídas, mas sim em continuidade e é exatamente a ideia desta pesquisadora. Um ciclo se fecha e abrem-se outros. Ao tratar sobre a questão posta por alguns autores que atribuem um mal-estar moral o fato de algumas cerimônias privadas, Santos (1986, p. 20-21) assim se posiciona quanto à cerimônia privada:

De que não se trata de uma atitude defensiva em face a polícia ou da curiosidade científica ou de outro caráter qualquer. Há uma proibição para certa categoria de indivíduos. De fato, pouquíssimas pessoas têm acesso a essas cerimônias. [...] a aquisição de conhecimentos é uma experiência progressiva iniciática, possibilitada pela absorção e pelo desenvolvimento de qualidades e de poderes. O acesso a determinados ritos está em relação direta com o seu grau de iniciação e, conseqüentemente, com a capacidade física e espiritual do indivíduo de assistir e participar de uma experiência durante a qual são liberados e estão presentes forças e poderes dificilmente manejáveis. Se se entende o profundo significado do sacrifício, compreende-se facilmente a precaução de manter a cerimônia privada.

Pela experiência como pesquisadora de um tema bem específico repleto de outras singularidades, estou de acordo com o posicionamento de Santos (1986). Ainda que eu recebesse uma explicação sobre tal questão, jamais eu iria abstrair seu significado e apreendê-lo em sua totalidade. Pois não se trata apenas de explicação, mas de vivência da religião, no terreiro.

Como explicitado em outros espaços da tese, foi difícil obter informações mais precisas como por exemplo, “ser informada” quando haveria uma cerimônia privada ou interna como denominam, não se trata de cerimônias onde aconteçam rituais sagrados, mas outras que existem no terreiro. Com o prolongamento do fechamento do terreiro por vários motivos, lamentavelmente não foi possível avançar em temáticas mais profundas e específicas. Desta maneira, compreende-se que a pesquisa surgiu de dentro para fora, por meio dos diálogos com os informantes. Houve um esforço redobrado para analisar alguns elementos da religião, do terreiro e da vida da grande Mestra espiritual e transformar em texto científico.

O texto de Santos (1986), não me causou surpresa, pois em um dos encontros com a lalorixá, ao perguntar como faria para conhecer esses mistérios, (rituais) fui informada de que, por não ser iniciada eu não poderia conhecer os segredos e nem participar dos rituais privados. Indagava: Para penetrar nesses mistérios eu terei que “deitar”, “fazer a cabeça no santo”, ser iniciada”? Ela respondeu: Sim.

O ideal seria, porém não fiz essa opção e mediante essa escolha, tem-se a impressão de que o conhecimento mais profundo sobre a tradição permanecerá raso por falta de conhecimentos prático, teórico, ou teria outra maneira para obtê-lo? E a resposta é não. Trouxemos à guisa, a questão da identidade religiosa, que é muito desafiador(a) e sério(a). Ser iniciado (a) somente para conhecer os segredos da religião? Também não faz sentido.

Retomando, sobre algumas peças que materializavam a presença, a liderança e o poder religioso da Nochê, melhor, dos seus Voduns que estavam bem-posicionadas no salão no Tambor de Alegria, em destaque, **duas cadeiras paramentadas ao fundo e ao centro do salão como se fossem dois tronos**. Uma cadeira vestida em branco, e outra em azul, bordadas em Richelieu, brilhos; rosários ao pescoço, um rosário na cores azul e branco, outro estilo corda, dourado, e na outra cadeira, um rosário todo azul; no assento como se fosse um colo, a foto de Mãe Emília – a personificação.

Na cabeça um paramento revestido em dourado como cortina, com a pomba branca, asas prateadas com um detalhe vermelho no corpo. A outra cadeira, vestida em azul com detalhes e bolas douradas; um ornamento dourado, estilo cortina, do peitoral para baixo. Vestido em azul e branco com os desenhos das folhas dourados.

Em destaque, uma bola grande dourada ao centro do peitoral. Três leques dourados em posições diferentes na cabeça com um colar de bolas azuis e brancas. Essas cadeiras permaneceram os três dias de celebração. Elas representam os Voduns da mãe: Nochê Hunjaí Emília de Tóy Lissá Agbê Manjá (DECÉ, 2022).

Figura 39 - Cadeiras os Voduns de Mãe Emília



Fonte: A Autora (2021)

Mediante a descrição e análise das cadeiras, recorreu-se a Weber (1999) ao abordar o poder ou a dominação tradicional que tem sua fundamentação na força das relações sociais passadas. Estas são usadas para justificar o presente. Como exemplo tem-se o patriarca, monarca e acrescentaríamos o poder religioso explícito na narrativa dos fatos detectados no Tambor de Alegria. Surge em um contexto em que política e religião pertenciam a uma mesma esfera. A irracionalidade e a estabilidade são as marcas da dominação tradicional.

A dominação tradicional se dá em virtude da crença em poderes senhoriais existentes desde longa data ou na santidade das ordenações estatuídas, fundadas na tradição. A dominação patriarcal constitui a base da dominação patrimonial. Quem manda é o “senhor”, quem obedece são os “súditos” As relações entre os súditos e o senhor se dão em razão da fidelidade (WEBER, 1999, p. xli).

As duas cadeiras aos Voduns da Hunjaí eram semelhantes ao cenário visualizado e observado na Casa das Minas e na casa de Iemanjá na Fé em Deus de Pai Jorge Itaci de Oliveira, como na figura seguinte:

Figura 40 - Salão Interno Casa de Iemanjá - Pai Jorge de Itaci, em São Luís (MA)



Fonte: A Autora (2021)

Sendo a casa da Nochê de origem Mina Jeje Nagô, a inferência de Decé nas narrativas remete ao destaque feito por PRANDI (1997, p. 112) sobre o culto aos voduns e sua expansão por outras regiões, conforme segue:

A Casa de Nagô, de origem iorubá, cultua voduns, orixás e encantados ou caboclos, que são espíritos de reis, nobres, índios, turcos etc. Desta casa originaram-se muitos terreiros, proliferando-se por toda São Luís e outras localidades da região um modelo de tambor-de-mina bastante baseado nessa concepção religiosa de culto a voduns e encantados, que em muitos terreiros têm o mesmo status de divindade dos voduns, com eles se misturando nos ritos em pé de igualdade.

Na continuidade dos contatos com os/as vichês⁵⁶ ou que também já abriram suas casas antes ou após o Tambor de Alegria, obteve-se a seguinte narrativa sobre quem havia feito a entrega dos rosários: “Na ausência da Mãe, eu sempre entreguei. É uma questão de hierarquia, tradição dos rosários da Mãe, não é regra do rito” (DECÉ, 2022).

“É uma questão de hierarquia”. Após a sacerdotisa está a Mãe Pequena detentora de grande conhecimento da religião. Na abordagem de Silva (2015, p. 75), sobre Mãe Pequena, é pontuado que “ela é tão importante para a casa que durante um ritual, na ausência da Mãe, ela é capaz de prosseguir com o ritual pelo conhecimento que a torna relevante no espaço sagrado”.

⁵⁶ Nomenclatura também utilizada para filhos e filhas de santo: vitchê ou novichê ou novitchê.

Este conhecimento sobre a religião, a ritualística, no terreiro, ficou confirmado após o Tambor de Alegria por contatos com filhos(as) carnavais e do terreiro. Mãe Pequena foi e continuará sendo uma fonte oral que merece destaque e respeito nas informações e conhecimentos sobre determinados aspectos, temas da religião e da casa por ter convivido muitos anos com a matriarca, e pela função que exerceu na casa.

Sempre muito discreta demonstrando todo respeito pela Mãe. Na obra “A entrevista Compreensiva: Um guia para a pesquisa de campo, Kaufmann (2013, p. 119) escreve: “À medida que o pesquisador progride na definição de modelos, ele acumula novas chaves de leitura daquilo que escuta: a cada dia seu ouvido fica mais atento e sua investigação avança”.

São os segredos de religião que não são transmitidos exceto aos iniciados(as). Ao longo de sua pesquisa na Bahia na década de 30 Ruth Landes⁵⁷ (2002, p. 126) escreveu:

Somente meses mais tarde, após ter conhecido muitas sacerdotisas e ogãs⁵⁸ [...] após ter assistido a várias cerimônias e experimentado algumas das emoções que elas despertam, após ter começado a admitir a sua lógica, compreendi a enormidade do meu pedido a Menininha. Ela era uma grande chefe, a sua vida transcorreria num pedestal religioso. Não se lhe podia pedir uma demonstração, como não se podia pedir a um pastor que desse uma demonstração casual dos mistérios do seu credo.

Por que este texto de Landes sobre segredos? Assim como Lande e muitos outros(as), muitas vezes durante a pesquisa de campo eu também não compreendia nada do que se passava no terreiro, interrogações, e Landes na obra citada narra um encontro com Mãe Menininha onde tais questões são enfocadas como, por exemplo, o segredo de religião.

Mãe Menininha sempre muito atarefada: “Não tenho um minuto para mim! Sou escrava da minha gente, duzentas pessoas que dependem inteiramente de mim! [...], mas não parecia realmente perturbada” (LANDES, 2002, p. 127).

O autor segue expressando sua questão, seu desejo e interesse enquanto pesquisadora no diálogo abaixo:

⁵⁷ A obra “A Cidade das Mulheres” da antropóloga Ruth Landes, apresenta relatos etnográficos do contexto social de Salvador/Bahia - década de 30/38 em sua pesquisa de campo sobre a religião de matriz africana, mais precisamente no tradicional Candomblé da Bahia. Landes passou praticamente todo o ano de 1939 em Salvador. A obra foi em inglês em 1947.

⁵⁸ Termo africano verdadeiramente anacrônico nessa sociedade matriarcal, pois quer dizer senhor ou patrão.

- Há muita coisa que preciso aprender, minha mãe – disse eu, suspirando ao pensar nos muitos imponderáveis da vida da Bahia.
- A senhora sabe, não temos candomblé nos Estados Unidos
- Não? Mostrava surpresa e reprovação.
- Lá não se acredita em Deus?
- Oh, acreditamos, mas o demonstramos de outro modo. Mas ainda temos muito que aprender.
- Deseja aprender conosco?
- O tom era frio.
- É – aventurei.
- Mas aqui há segredos que não poderá aprender.
- Não são os segredos que eu quero, minha mãe. Desejo apenas compreender as suas crenças. Desejo aprender mais sobre Deus e sobre os homens, pois eles são meus irmãos.
- Menininha não respondeu. Houve um silêncio, finalmente quebrado por uma [...] (LANDES, 2002, p. 128).

A realidade de tantos pesquisadores sobre religião de modo geral, estão expressos na intensidade do diálogo entre Landes e mãe Menininha que remete à análise e reflexão que muito embora pareça longínquo, reflete a realidade vivenciada na pesquisa de campo. Em encontros de orientação ou em atividades no terreiro quando juntas participávamos no decorrer da pesquisa com a orientadora. Algumas questões semelhantes às narradas por Landes afloravam, sobretudo referente ao tempo de espera para obter respostas. Houve indagações que nunca recebi respostas dos informantes.

Quando se vai ao terreiro, é aconselhável não marcar nenhum outro compromisso fora dali para o mesmo dia, pois não se sabe quando se pode ir embora, não se sabe quanto tempo vai durar a visita, a obrigação, a festa. Aliás, candomblé também não tem hora certa para começar. Começa quando tudo estiver pronto (PRANDI, 2005, p. 25).

Era difícil esperar dias, horas, para conseguir um atendimento com Mãe Emília ou até mesmo com outras pessoas do terreiro. Os encontros eram desmarcados de última hora ou eu ia e não acontecia. Esses elementos foram registrados no diário de campo. O tempo do terreiro não era o meu tempo. Que era o tempo? O tempo era o que se fazia com ele. Landes também registrou essa espera. “E ela estava sempre ocupada. A senhora me dá licença? – perguntou [...]. - Esteja à vontade a casa é sua. Volto já. [...] que Menininha voltasse àquela tarde, esperei” (LANDES, 2002, p. 128).

Porém, a pesquisadora alimentava uma postura ‘inquieta’ frente às situações, rituais que aconteciam nas festas durante a pesquisa. Algumas dessas situações foram compartilhadas com a orientadora, sobre o tempo, os segredos do terreiro, e

ela pacientemente explicava: “Assim como na sua religião católica existem segredos, o mesmo acontece nas religiões de matrizes africanas ou em outras religiões. *É preciso respeitar o silêncio, o segredo; o ‘não dito’ é um direito da religião*” (COSTA, 2021, grifo nosso).

Aprofundando a proposição posta sobre o tempo: ‘O tempo do terreiro não era o meu tempo’, trazemos a contribuição do pensador africano John Mbit (1990, p. 19), quando escreve que,

enquanto nas sociedades ocidentais o tempo pode ser concebido como algo a ser consumido, podendo ser vendido e comprado como se fosse mercadoria ou serviços potenciais – tempo é dinheiro – nas sociedades africanas tradicionais o tempo tem que ser criado ou produzido. [...] o ‘homem africano não é escravo do tempo, mas em vez disso, ele faz tanto tempo quanto queira. [...] por não conhecerem essa concepção de tempo muitos estrangeiros ocidentais não raro julgam que os africanos estão sempre atrasados naquilo que fazem, enquanto outros dizem: “Ah! Esses africanos ficam aí sentados desperdiçando seu tempo na ociosidade”

Na citação, Mbiti escreve sobre a compreensão e vivência do tempo relacionado aos africanos, porém, a hermenêutica, ou seja, a interpretação do conteúdo do texto proposto aplica-se também aos brasileiros, amazonenses que não são africanos, onde para muitos, o tempo é sinônimo de produtividade, para quem o tempo vale dinheiro, sem grandes generalizações, baseado no capitalismo, nos compromissos com hora marcada, para quem o amazonense, o homem ou a mulher que vive nos beiradões⁵⁹ é tido(a) como preguiçoso(a). Concepção esta que não corresponde pois os povos da beira dos rios, dependem em quase tudo do ciclo da natureza, da enchente, da vazante, da estação dos peixes e assim sucessivamente.

Na festa do Tambor de Alegria, uma questão sobre o matriarcado, que insinuou buscar em Ferretti (2007) uma contribuição que remetesse à compreensão e sentido da relevância da mulher neste ritual, o papel do feminino no Tambor de Mina, na concepção de que, poderia ter sido um pai de santo, um babalorixá convidado para o momento, ou o pai pequeno da casa a entregar os rosários. A autora escreve:

Mas, se não se pode dizer que o matriarcado existiu em todos os terreiros antigos e persiste em nossos dias, de forma generalizada nos terreiros brasileiros, pode-se afirmar a existência de maior poder feminino nas religiões afro-brasileiras do que em outras religiões e contextos sociais

⁵⁹ À beira ou margem dos rios da terra firme ou da várzea.

brasileiros, e que esse poder é maior em terreiros de “nação” jeje e nagô. No Maranhão, na Casa das Minas-Jeje e na Casa de Nagô, fundadas por africanas em meados do século XIX, só as mulheres entram em transe e dançam com entidades espirituais e só elas podem chefiar o terreiro. [...] E, na capital, nas duas casas abertas por homens na década de 1950 mais conhecidas – o Terreiro de Iemanjá e a Casa Fanti-Ashanti, seus pais-de-santo e fundadores foram coadjuvados por mulheres mais velhas, com muito tempo de dedicação à Mina (pela mãe ou mãe de criação e por outras) e os cargos ou funções de guia e contra guia (de nível hierárquico logo abaixo do pai-de-santo) foram sempre exercidos por mulheres (FERRETTI, M. 2005, p. 11).

Conjugando com a citação acima no Terreiro de Iemanjá, inclusive o conhecido pai-de-santo Jorge Itaci de Oliveira, falecido em 2003, foi sucedido por três mulheres: Abília, Florência, e Tocé o que, significa uma reafirmação do modelo adotado pelas Casas das Minas e Casa de Nagô (TOCÉ, 2022).

4.5 A SEQUÊNCIA DO RITUAL – MÚSICAS

Das fontes orais, como as de Decé, em colóquio no dia 09 de outubro de 2021, para compreensão do ritual, no tocante à sequência das cantigas/doutrinas que no decorrer do ritual iam mudando sequencialmente inclusive em outras línguas, levantou-se a seguinte sequência:

Primeiro foi tocado Embarabô, Ogum para abrir a casa, em seguida para os voduns da Mãe Emília: Tóy Lissa, Agbê Manjá, Ogun. Na sequência para alguns Voduns feitos por ela. Nochê Sobô, Navê (é o de Mãe Pequena); Doçu (esqueceram de cantar); Badé; Toy Verequete; Nanã; Vó Missã. Decé ressaltou que o Tambor de Alegria é realizado em um dia somente, mas, a casa, o terreiro, escolheu fazer três dias. Prosseguiu-se com a sequência.

Se canta para encostar o tambor para o dia seguinte, em várias línguas: Yoruba, fô e em português porque a mãe gostava. Canta-se para Iemanjá a música: Iemanjá - (*É, Iemanjá, rainha das ondas sereia do mar*), não faz parte deste ritual, mas a mãe apreciava muito essa música e letra por isso foi tocada (DECÉ, 2021).

O clima da festa era muito envolvente, acolhedor e amistoso de participar, quase ao final da festa, os filhos e filhas já estavam bem mais soltos, leves e talvez cansados, porém entoavam esse ponto de Iemanjá com muito fervor. Como em outras festas, essa era uma das cantigas que balançava o terreiro.

Ponto de lemanjá:
Como é lindo o canto de lemanjá - Umbanda

*Mãe d'água
Rainha das ondas, sereia do mar
Mãe d'água
Seu canto é bonito quando tem luar (bis)*

*Como é lindo o canto de lemanjá
Faz até o pescador chorar
Quem escuta a Mãe d'água cantar
Vai com ela pro fundo do mar. lemanjá! (2x)
lêê, lemanjá!
Rainha das ondas, sereia do mar (2x)
lêê, lemanjá!
Rainha das ondas, sereia do mar (2x)*

(Juliana de Passos e a Macumba)

Em 'A Cidade das Mulheres' (LANDES, 1967, p. 103), embarca em uma descrição referente a lemanjá.

Todo mundo embarca com seus sacerdotes e sacerdotisas para lugares especiais onde pedem à mãe d'água boa sorte e bom tempo. Há várias dessas mães, mas a de que mais gostam é lemanjá, uma das esposas do idoso Oxalá; às vezes chamam-na pelo nome de Janaína. Cantam e dançam para ela nos saveiros, onde ela pode descer, e no auge da festa lançam presentes na água, coisas bonitas que uma mulher apreciaria. Chamam a isso 'presente para mãe d'água'. Se o presente afunda – e eles tomam medidas para assegurá-lo! A deusa o aceitou e fará o que lhe pediram.

Recorrendo à memória cultural e ao mesmo tempo fazendo uma comparação ou transposição entre as danças do terreiro de mãe Emília e as observadas na Guiné Bissau na década de 90, algumas memórias podem ocupar um espaço na tese. Nas festas das “Tabancas ou Moranças”, vilarejos, na comunidade católica ou nos vilarejos de religião tradicional, a dança estava sempre presente na vida das mulheres guineenses⁶⁰.

Na argumentação sobre a importância da festa na cultura africana, porém o alusivo é à Guiné Bissau, no dia em que a pesquisadora professou seus votos perpétuos (definitivos) como religiosa, na comunidade de Mansoa⁶¹, onde desenvolveu as atividades missionárias, as mulheres do local organizaram uma festa bonita plena de significados.

⁶⁰ Na festa da minha profissão perpétua (votos definitivos) as mulheres organizaram uma festa muito grande e bonita

⁶¹ Mansoa. Um vilarejo do interior distante da Guiné Bissau em média 57km por terra, onde residia e desenvolvia as atividades missionárias nos primeiros três anos de missão.

Nesta cerimônia após a celebração da Missa e do almoço, as mulheres se reuniram em uma casa da missão previamente organizada e lá, antes do início das danças, procedeu-se a cerimônia do meu rito de passagem da juventude, para a idade adulta com responsabilidades dentro da casa das irmãs, na comunidade católica e nas comunidades onde desenvolvia as atividades.

Por cima do hábito marrom de freira que trajava, as mulheres presentearam-me com vários “panos”, tecidos, simbolizando a passagem para a idade adulta: Envolveram-me nos panos do jeito que as mulheres grandes amarram ao corpo e disseram na língua crioula:

Gossi, abó i cá mas minuzinho, badjudazinho. Gossi, abó, bu sedu alguim garandi na sintidu mas importante na tradição di Guiné Bissau. Bo dibi di busca companhias de mindjeris garandis pa bo cunsi sê segredos e conselhos, palavras sábias para administra bo vida e di djintis tudu (CULTURA GUINEENSE, 1992)

A tradução para o texto acima é:

Agora tu não és mais um menino/a ou uma mocinha/adolescente, a partir de agora tu és uma mulher grande (adulta) e deves procurar a companhia das mulheres grandes, adultas, idosas para conheceres os segredos e o aconselhamento, palavras sábias para conduzir tua vida e de toda gente.

As danças foram iniciadas no espaço reservado. A pesquisadora (antes irmã/freira) foi chamada para dançar com algumas mulheres grandes e depois a festa continuou até as 18h do dia 19 de maio de 1992.

Fazendo as correlações entre os dois rituais importantes que celebram e celebraram a vida percebe-se que os dois acontecimentos foram celebrados com festa, dança, muita entrega e alegria. Um acontecimento na África, como o rito de passagem para a vida adulta da pesquisadora e o outro em Manaus para a finalização do luto da Casa de Mãe Emília com o Tambor de Alegria. No caso desta última, ela concluiu seu ciclo de vida nesta terra e foi encontrar seus encantados. No caso da pesquisadora foram os votos perpétuos, uma celebração de passagem para continuar no serviço religioso com autoridade. Ser mulher ou homem grande na África é questão até de status que endereça ao respeito, ao poder, criando expectativas sobre esse alguém.

Sobre o aspecto da dança Sachs (1980, p. 21), peneja que

A dança é a mãe das artes. Música e poesia determinam-se no tempo, as artes figurativas e a arquitetura no espaço; a dança vive igualmente no tempo e no espaço. Nela, criador e criação, obra e artista são um todo único, movimento rítmico em uma sucessão espaço-temporal, senso plástico do espaço, viva representação de uma realidade visível e fantástica.

Ainda sobre a dança no continente africano destaca-se a não recordação de homens dançando, conquanto quando se tratava de reuniões de mulheres nas quais homens não participavam. As mulheres dançavam quer com seus filhos nas costas apoiados pelo “*bambaram*”⁶² ou não, a postura corporal era a mesma: encurvadas para frente; os pés aproximados ou quase juntos, mal se alçavam do chão num movimento rítmico. São fragmentos da memória que surge como bem escreve BASTIDE (1971, p. 347):

O estudo da memória coletiva não deve, pois, compreender apenas a explicação dos fatos de conservação e de esquecimento, mas também a explicação da metamorfose das lembranças coletivas, em particular, a das imagens dos deuses, compreendidas que estão na corrente da consciência grupal.

Como já manifesto, talvez nem se trate de comparação, mas de aproximação de elemento comum à Guiné Bissau, e ao terreiro de mãe Emília – a dança de mulheres que participam dos terreiros. Constatou-se que, neste último, eram poucas as mulheres negras. Esta observação desmistifica a ideia de que o terreiro é frequentado quase sempre pelas mulheres negras aqui, entenda-se de cor preta.

Para aproximar a dança do terreiro às danças africanas onde possivelmente estão suas raízes, é necessário ter a compreensão que a África é um continente o quase inviabiliza comparações ou limitar, engessar a concepção e o significado de dança. Thompson (1974, p. 4) avança em suas definições acentuando que entre diferentes tradições africanas a dança apresenta algumas semelhanças estilísticas.

[...] é por esse motivo que a arte africana transmite a força vital, expressando-se dinamicamente e em movimento. A África introduz uma história da arte dançante, visível nos movimentos do corpo e energia vital por meio das cores, das linhas, dos tecidos. Mas a dança é a única que pode cumprir a transformação do objeto secreto, o espírito, em presença visual que se movimenta, que dança. Nela, o corpo adquire toda sua importância e imponência, tornando-se o instrumento da divindade e se mostrando divino por si mesmo.

⁶² Pano amarrado nas costas da mulher até o tórax para segurar a criança.

Em “Cartas a Guiné Bissau” (1984), Paulo Freire destaca um exemplo desta ligação entre África e as várias nações do mundo por onde se propagam seus costumes. A citação abaixo conduz a um imaginário, em especial quando pisamos na África com relação à dança e costumes africanos com a natureza. Aponta Freire (1984, p. 13),

A cor do céu, o verde-azul do mar, os coqueiros, as mangueiras, os cajueiros, o gingar do corpo das gentes andando nas ruas, seu sorriso disponível à vida; os tambores soando no fundo das noites; os corpos bailando e, ao fazê-lo, ‘desenhando o mundo’, a presença entre as massas populares, da expressão de sua cultura que os colonizadores não conseguiram matar, me fez perceber que eu era mais africano do que pensava. O quanto foi importante pisar no chão africano e sentir-me nele como quem voltava e não como quem chegava.

Após essa viagem nas narrativas e em teóricos que sustentam tais ideias, trabalhar com a negação do exposto, seria o contraditório do que queremos defender, ao clima que desde o início do ritual, muitas foram as memórias que ali perpassavam, foi muito difícil para a pesquisadora, acredito também para os filhos de santo e de sangue, dançar, conviver com a ausência da mãe Emília. Observar as duas cadeiras que representavam seus Voduns e a representavam também, trouxe à memória o sentido de poder, de liderança feminina reconhecida pela comunidade no terreiro.

Relativo à sucessão, Weber (1999, p. 336) coloca em relevância:

Mas a estrutura de dominação carismática, com esta forma de determinar o sucessor, depois de impor-se o princípio majoritário, obviamente já se encontra no caminho do sistema eleitoral propriamente dito. Nem toda forma moderna de e nem toda forma democrática de criar um soberano é alheia ao carisma. Irá para outro lugar.

Joaquim (2001), por sua vez, ao discorrer sobre lideranças, lembrando que o estudo da pesquisadora em pauta, versa sobre o papel de liderança religiosa feminina na construção da identidade negra, com foco no candomblé e na formação e processos integrativos das comunidades afro-brasileiras, escreve:

A mãe-de-santo, como liderança religiosa, cultural e social, possui duas funções; de um lado, é a sacerdotisa que media a comunicação entre os membros da comunidade e os Orixás, mãe pelo Santo que deverá cultuar os deuses; por outro lado, precisará reatualizar a cultura afro-brasileira, de maneira a propiciar que os negros preservem suas identidades, que se

encontram na síntese entre a África idealizada e o cotidiano vivenciado pelas pessoas (JOAQUIM, 2001, p. 113).

A percepção vislumbrada durante o ritual do Tambor de Alegria no terreiro era de pertencimento e a certeza de que seu sacerdócio como Hunjai e nochê, não foi em vão, pois desde a sua passagem, ela não pertence mais ao mundo dos mortais, sua alma descansou, libertou-se das amarras deste mundo e foi ao encontro de quem ela sempre serviu: seu vodum, para a dimensão dos Encantados. Ter poder “é, portanto, saber dar e receber formas. Mas é também saber se desprender das formas dadas, mudar tudo permanecendo o mesmo, [...] e entrar em relações sempre novas [...] a perda e a morte” (MBEMBE, 2018, p. 233).

O dia 25 de setembro de 2021 – primeira noite, significou tudo: alegria, felicidade, esperanças para a continuidade do terreiro. A expectativa era de que fosse anunciado o/a sucessor (a), porém não aconteceu. Não sabemos qual decisão será tomada e naquele momento o que mais importava era celebrar, homenagear, a grande mulher Nochê Emília de Tóy Lissá. Foram muitas horas de festa, e no decorrer, vários filhos foram ocupados por seus orixás, bem mais que em festas anteriores. A presença feminina era maior que a masculina, jovens, homens adultos, senhoras e moças.

Era perceptível a presença e atuação da Mãe Pequena nos dois dias de festa. Presença silenciosa e atenta a tudo e a todos durante o toque, a roda. Quando um filho apresentava sinais de ocupação, outros filhos se aproximavam da pessoa apoiando-a como de costume, e quando já estava totalmente ocupado (incorporado) o encaminhava ao quarto de trás do salão. Mãe Pequena estava ali, dançando, observando e agindo. Percebeu-se respeito, acolhida e carinho por ela, não somente durante a festa, mas em outros momentos também.

Como parte da festa, na área externa do barracão, aconteceu a partilha⁶³, foram servidas as comidas, um bolo branco grande com refrigerante. As mesas arrumadas com toalhas brancas, pessoas acomodadas, gestos de respeito e delicadeza para com todos. E assim, finalizou a primeira noite do Tambor de Alegria em homenagem à Mãe Emília de Toy Lissa. Muitos registros fotográficos foram feitos após a festa.

⁶³ Para aprofundar o sentido da partilha. Cfr. SANTOS, Maria do Rosário Carvalho. O Caminho das Matriarcas jeje-Nagô. Uma contribuição para a história da religião afro Maranhão. 2005.

4.6 DIA 26 DE SETEMBRO DE 2021 – SEGUNDA NOITE

Na segunda noite do Tambor de Alegria, a louvação foi à Nochê Agbê Manjá que é a matriarca e as demais divindades, voduns e orixás femininos⁶⁴ que foram feitas na casa. Uma noite dedicada a Iemanjá, a rainha e senhora das águas, do mar. Para homenageá-la a cor das vestes e dos arranjos era em azul e branco. Nesta noite a participação dos filhos (as) foi bem menor que no primeiro dia.

A presença das mulheres foi destacada. Em breve contagem, constavam mais de 17 mulheres e 8 a 10 homens e uma criança (menino). Também aqui a sequência musical seguiu seu fluxo com animação e entusiasmo. Com mais espaço no salão, os filhos/filhas aproveitavam para expandir a beleza nas coreografias, nas aproximações entre eles. Marcada também por algumas ocupações, bem menos que na primeira noite. Na imagem abaixo, está sendo realizada a saudação aos tambores.

Figura 41 - Reverência aos Tambores - Início



Fonte: A Autora (2021)

Analisando a imagem da dança abaixo, no segundo dia do Tambor de Alegria, onde são visíveis os movimentos cadenciados, transparecem alegria, seriedade que significa respeito, dignidade acompanhado de serenidade e paz de espírito. Para Bastide (1958, p. 22), “a dança constitui a evocação de alguns episódios da história

⁶⁴ No candomblé o termo correspondente é Yabás.

da divindade que são fragmentos do mito e o mito tem que ser representado ao mesmo tempo que contado para adquirir todo poder evocador”.

Figura 42 - A Roda na Dança para Iemanjá - Segunda Noite



Fonte: A Autora (2021)

A festa chegou ao final, com a música de despedida, dançando, foram dando adeus com as mãos e lenços deixando o salão pela porta lateral dos fundos (como na imagem abaixo). Um(a) filho(a) de sangue em sinal de despedida, apressadamente atravessando o salão e, junto com Mãe Pequena, posicionaram-se em frente aos tambores que rufavam em ritmo acelerado e animado, seguravam pelas pontas uma toalha branca, sacudiam-na, levantavam-na ao alto fechando-a e abrindo-a várias vezes como uma rede ao embalo das ondas.

Figura 43 - Despedida da Segunda Noite de Festa



Fonte: A Autora (2021)

Um adeus muito significativo que a partir de uma leitura externa, significou e expressou compromisso, acolhida e um muito obrigada por tudo Mãe Emília. O luto terminou e em um impulso a toalha foi lançada sobre os tambores, cobrindo-os, silenciando os toques e com aplausos gritaram dez!!! Nesta noite as homenagens finalizaram mais cedo, por volta das 22h, com a dispersão dos participantes. “A festa é a imagem do grupo e, por conseguinte, estruturada como grupo”. (BASTIDE, 1971, p. 340).

Como na primeira noite, seguindo o mesmo ritual, o ambiente externo encontrava-se todo organizado, pessoas ocupando as mesas, o jantar, e o bolo em cor azul foram servidos com refrigerante por pessoas que se destacavam pela delicadeza e atenção. Enquanto as comidas eram servidas, as pessoas tiravam fotografias, conversavam animadamente e se cumprimentavam. Um dia muito diferente e especial. Os filhos de sangue dentre outros, vestiam a blusa da primeira noite com a foto da Mãe o nome do terreiro atrás, em sua homenagem.

4.7 FESTA DE SÃO COSME E DAMIÃO – 27 DE SETEMBRO

Na tarde de segunda feira 27 de setembro de 2021, a casa prosseguiu com as festas em homenagem a Cosme e Damião e aos erês, que faz parte do calendário anual das atividades.

Cosme e Damião, Figueiredo (1953), são santos católicos do século III com data de nascimento incerta, bem como outros aspectos de suas vidas. Foram médicos e, por isso, são tidos como protetores das crianças. Eles teriam exercido a medicina sem nunca cobrar nada, por isso são chamados de “anargiros”, isto é, que não toleram o dinheiro, ou seja, que não são comprados por dinheiro.

Conforme Figueiredo (1953, p. 7), os irmãos teriam conhecido o cristianismo através de sua mãe Teódota, que os criou na fé cristã. Nos livros litúrgicos ocidentais sua festa foi fixada a 27 de setembro. Uma reforma litúrgica no ano de 1969 moveu sua comemoração para o dia 26 de setembro, contudo o povo mantém a devoção no dia 27.

De acordo com a Liturgia das Horas Vol. 4, segundo uma tradição imemorial, confirmada por alusões literárias muito antigas, diz-se que o seu sepulcro se encontra em Cirro na Síria, onde foi erigida em sua honra uma basílica. Depois desse fato, o seu culto passou a Roma e propagou-se por toda a Igreja. (Liturgia das Horas, 1996, p. 1303). Eis a oração aos mártires Cosme e Damião, que consta na Liturgia das Horas, supracitada: “Ó Deus, a comemoração dos mártires Cosme e Damião proclame a vossa grandeza, pois na vossa admirável providência lhes destes a glória eterna, e os fizestes nossos protetores”.

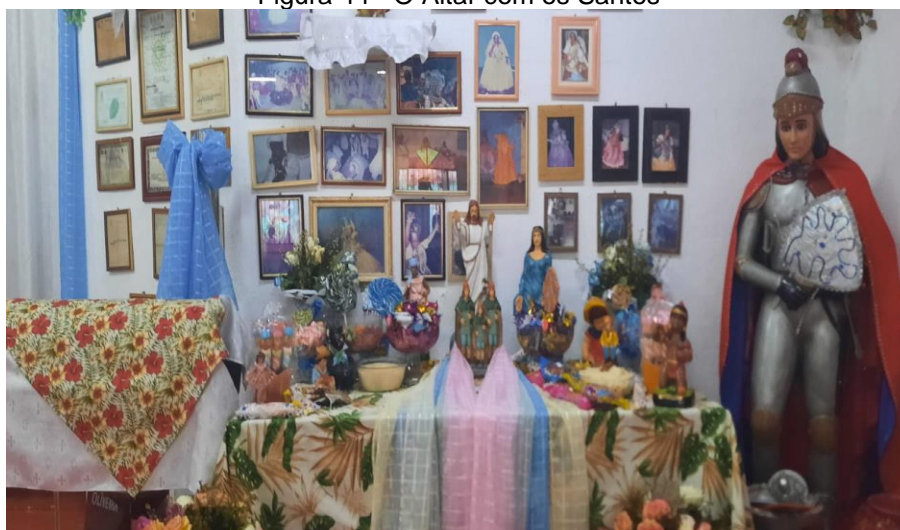
Discorrendo sobre o calendário das festas na Casa das Minas, aniversários dos voduns, festas de obrigação, Ferretti (1996, p. 140), escreve que a data de Cosme e Damião⁶⁵ aparece como festa de obrigação e destaca:

[...], no entanto, a festa de Cosme e Damião, a 27 de setembro para Toçá e Tocé, filhos gêmeos de Zomadonu, não deixa de ser feita, embora suas duas filhas, Dona Leocádia e Dona Modéstia já tenham morrido há tempos”. Dona Celeste explica que não se pode deixar de fazer a festa para as crianças nos terreiros, e não se pode deixar de homenagear os filhos do dono da casa.

A expectativa era grande por ser uma festa muito importante para a dona da casa. Os preparativos estavam bem encaminhados para a distribuição de doces e brindes às crianças, coroando os três dias de festa no terreiro. Um compromisso profissional não permitiu que a pesquisadora participasse neste dia. Mas, a memória da festa de São Cosme e Damião foi recuperada por Laís de Jesus - autora da imagem abaixo.

⁶⁵ Por dificuldades está festa não é mais organizada como há 20 anos atrás.

Figura 44 - O Altar com os Santos



Fonte: Lais de Jesus (2021)

Figura 45 - Mesa das Crianças



Fonte: Lais de Jesus (2021)

Sobre a festa de São Cosme e Damião, Nanã (2021) narrou:

Desde pequena, muita gente não sabe disso, mas ela dizia: Pega esse bombom aqui para não ficares na fila. Entrávamos por trás da cadeirinha dela e pegávamos. O prazer em ver a casa cheia de criança, era sua felicidade. Até mesmo antes de falecer no dia 25 de setembro, no hospital ela estava preocupada, como estavam os preparativos e a programação para a festa. Como é que está? É setembro. Como está a programação? Os filhos de santo já foram deixar a sua contribuição? Antes de fazer sua passagem, ainda distribuiu bombons para os enfermeiros do hospital que cuidavam dela. Então, São Cosme e Damião. Meu Deus! Eu cansei de ver bolo com mais de

1 metro, porque o prazer dela era ter aquele bolo grandão. Desde que eu me entendo por gente a casa ficava lotada.

Nanã fez questão de expor e refletir sobre o preconceito de seus colegas de escola, amigos, com a religião, mas que na festa de São Cosme e Damião lá estavam. Assim se expressou:

Falando em preconceito, tinha amigos de escola que falavam que eu morava na casa da macumbeira. Quando eu via, no dia de São Cosme e Damião estavam todos aqui na porta, na fila, e eu dizia: Meu Deus! Não era casa da macumbeira? Mas estavam pegando doce justamente na casa da macumbeira e eu só de olho nesse negócio de preconceito da vida por ser neta (o) da macumbeira. Nunca me incomodei, era bom que nem ficavam perto de mim. Filas e filas de gente. Eu ficava só de olho em quem vinha e em quem não vinha. Mas depois quando eu comecei a crescer de 18 a 20 anos, comecei a não participar mais das filas, mas a ser a pessoa a distribuir as coisas a ser ajudante. Com todo prazer porque ela tinha um amor muito grande e nos transmitiu, de receber as pessoas muito bem, de ter um carinho por todas as pessoas que vinham aqui. Ah! com certeza (NANÃ, 2021).

Mais uma vez, em pauta, a questão do preconceito estampado por parte dos jovens estudantes colegas de Nanã. Preconceito com quem? Com a personificação nomeada de macumbeira? Mas e se esta festa fosse realizada no ambiente escolar, ou na comunidade católica que fica próximo ao terreiro e que também possui em seu calendário litúrgico esta data de São Cosme e Damião como festa para as crianças, com quem seria o preconceito?

Figura 46 - Fila para Entrega de Doces e Salgados⁶⁶



Fonte: Lais de Jesus (2021)

⁶⁶ Optou-se por não colocar imagens de crianças, muito embora a festa seja para crianças.

Respondendo às perguntas da Nochê no hospital em relação aos preparativos para essa festa, a casa encarregou-se de organizar e fazer com que esta obrigação fosse realizada. A repercussão social desta festa na comunidade local bem como em outros bairros de Manaus que vem ao terreiro, é longeva. As crianças da redondeza conhecem o espaço do terreiro, jovens, fazem memória do tempo em que iam pegar doces, salgados, presentinhos.

Finalizando as narrativas do Tambor de Alegria, que celebra e festeja o final de luto de um ano da grande viagem da Mãe, com a abertura do Terreiro e talvez com novos direcionamentos, ressalta-se que os rituais das duas noites foram de total significado por tudo o que foi aqui descrito, refletido e muito mais.

Pela intensidade dos dias de celebração, repletos de simbolismo, significado, somos conscientes de que não foi possível colher e nem absorver outros elementos que se considere de suma importância. Não obstante, avaliei positivamente para a tese a participação no evento durante as duas noites.

Nesse sentido, para a antropologia,

os atos de ouvir são, a rigor, funções de um gênero de observação muito peculiar à antropologia -, por meio do qual o pesquisador busca interpretar - compreender - a sociedade e a cultura do outro “de dentro”, em sua verdadeira interioridade. Ao tentar penetrar em formas de vida que lhe são estranhas, a vivência que delas passa a ter cumpre uma função estratégica no ato de elaboração do texto, uma vez essa vivência - só é assegurada pela observação participante “estando lá” (OLIVEIRA, 2000, p. 34).

Seguindo o fio condutor da citação de Oliveira, partiu-se para outro momento na continuidade da construção da tese munida de muitos insumos para tal. Dentre os aspectos que é possível ressaltar com relação ao Tambor de Alegria, foi o esforço da comunidade (terreiro) em unir-se para a sua realização mesmo com sentimentos aflorados. Outro aspecto foi captar a energia positiva dos filhos de religião no ritual propriamente dito: muito envolvente, muita entrega aos voduns, orixás, era a família do Centro de Tambores de Mina Gêge - Nagô de Toy Lissa – Agbê Manjá, que agradecia com danças e muito axé, rememorando a Matriarca. Foi fascinante!

Como pesquisadora, essas duas noites de festa no terreiro, foi o coroamento com chave de ouro da pesquisa de campo. Aprendizagem, mudança de concepção de outras religiões, porém surgia o questionamento: Daqui em diante como dar

continuidade a este estudo para a descoberta e aprofundamento de novos elementos que não foi possível desenvolver da Mina Jeje Nagô em Manaus?

E com este questionamento e ainda sem resposta, passou-se às considerações finais da tese. Uma tese que não poderá jamais dar-se por concluída, mas como desde o início, desafiou, perquiriu mesmo em meio aos percalços, mas deverá especular outros vieses do mesmo tema ou de outros para dar continuidade e aprofundar. E este é o meu propósito. Prosseguir a pesquisa para contribuir com o conhecimento desta e de outras outras religiões de matrizes africanas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo desenvolvido sobre a Nochê Hunjaí Emilia de Tóy Lissá Agbê Manjá e do Centro de Tambores Mina Gêge–Nagô de Tóy Lissá – Agbê Manjá, investigou a trajetória de vida de sua líder religiosa, conhecida como Mãe Emília, nos campos religioso, social e político a serviço das comunidades tradicionais de terreiros em Manaus/AM.

A sua composição é o resultado da imersão no campo propriamente dito da pesquisa, que a seu tempo suscitou questionamentos e inquietações, concomitante conduziu-nos a novos horizontes no campo da investigação percorrendo a história de vida da Nochê, de grande relevância como mediadora para aprofundar a presença e influência da religião Mina Jeje Nagô na cidade de Manaus.

Nesta perspectiva o estudo ora entregue à comunidade acadêmica, e à família do Centro de Tambores Mina Gêge–Nagô de Tóy Lissá – Agbê Manjá em Manaus, apresenta-se como pioneiro para dar continuidade a novos estudos dado a contatação da escassez de referencial ao inquirir sobre o campo religioso afro-brasileiro no Amazonas especificamente em Manaus.

Desde 2015 a Universidade Federal do Amazonas - UFAM iniciou estudos com temáticas que contemplam os negros, as religiões de matrizes africanas dentre outras. Ressaltou-se também estudos desenvolvidos pelos acadêmicos da Universidade Estadual do Amazonas - UEA. A literatura sobre as temáticas abordadas a maior parte provém da Universidade Federal do Pará (UFPA) e da Universidade Estadual do Pará (UEPA) dentre outras.

A proposição precursora foi conhecer a trajetória da Nochê Hunjai Emília de Tóy Lissá Agbê Manjá, nos campos citados e que que foi realizado pelos registros de ensaios etnográficos, encontros pessoais com a citada em 2019; festas no terreiro, dentre outras atividades. Ponto alto da pesquisa foram os diálogos e narrativas dos filhos/as biológicos e de religião, de outros familiares e amigos próximos que teceram com as mãos, a mente, o coração, a memória e a lembrança afetiva dos fatos, esta tese que foi um trabalho coletivo.

À face do exposto, consolida-se com veemência e humildade que fomos além do proposto em seus objetivos à medida em que as circunstâncias nos permitiram avançar e aprofundar novos elementos a partir das diferentes vertentes provindas dos diálogos e outras realidades com os informantes no campo.

Sob a perspectiva dos vários olhares focados nessa mulher, deslindou-se seu papel religioso, social e político como Presidente da FUCABEAM nas comunidades tradicionais de terreiros, porém, considera-se por informações de filhos(as) biológicos e outros(as) que bem antes da existência da Federação ela já carregava consigo a preocupação e a causa dos afrodescendentes, da mulher, dos conflitos e intolerância religiosa não somente em seu terreiro.

Encontrou-se uma mulher religiosa, militante, sólida em seu compromisso religioso, social e político pelos direitos humanos. Sublime foi a sua contribuição no combate ao racismo, à intolerância nos terreiros de Manaus, sendo reconhecida como “exponente da Umbanda no Amazonas”, pela Revista Cenarium como descrito neste estudo.

Muito validou alcançar e desenvolver a pesquisa, o acervo teórico que embasou e proporcionou discussão e reflexão com investigação minudência das questões perquiridas. Assim que, foi primordial a composição do primeiro capítulo para a construção das bases históricas e epistemológicas dos capítulos sucessivos pois a casa religiosa pesquisada buscava seguir a tradição e doutrina de sua nação.

Uma viagem pelo território nacional, rememorando o tráfico negreiro, a dispersão religiosa; o campo religiosos em Belém; a presença negra na Amazônia e no Amazonas, em Manaus e em meio a esse arcabouço as religiões afro-brasileiras, de matrizes africana dentre outras que compõem este cenário religioso.

Simultaneamente, verificou-se a presença do culto de matriz africana em São Luís do Maranhão, tomando-se para estudo a Casa das Minas onde a tradição, “diz que quem a assentou foi contrabando. [...] gente vinda diretamente da África, mina-jeje”. (PEREIRA, 1979, p. 24). A segunda casa não menos importante é a Casa de Nagô fundada por duas africanas que segundo alguns era de Angola (OLIVEIRA, 1989).

A terceira casa de matrizes africanas visitada foi o Ilê Axé de Iemowa Abe – Casa de Iemanjá da Fé em Deus, do Babalaô Jorge Itaci de Oliveira (*in memoriam*), em São Luís do Maranhão que deteve papel relevante na formação religiosa e na fundação do terreiro de Mãe Emília – com o assentamento da pedra fundamental pelo sacerdote. Pela história, tradição e pesquisa, firma-se que as raízes do Centro de Tambores Mina Gêge–Nagô de Tóy Lissá – Agbê Manjá, provêm desta casa.

Como bem delineado no texto, com base nos referenciais de pesquisadores das Universidades do Pará, dentre outros, foi possível salientar o percurso da

religião Mina Jeje Nagô no Pará no capítulo 1, o que estamos tentando enveredar no Nas universidades no Amazonas. Conforme investigações e diálogos com os informantes, a rota da religião Mina Jeje Nagô do terreiro de Mãe Emília, para alcançar Manaus, não transitou por Belém do Pará, mas, diretamente do Maranhão muito embora Pai Jorge Itaci de Oliveira tivesse muita ligação e filhos em Belém.

Conforme registros, no ano de 2015 foram encontrados estudos (dissertações, teses) no PPGSCA/UFAM com temáticas inerentes à negritude, quilombos e religião de Matrizes Africanas dentre outras também como o pentecostalismo. Certamente deve existir estudos em outros programas como na Antropologia da UFAM envolvendo as questões. A obra 'A casa das Minas' de Nunes Pereira (1979) confluiu como um grande prelúdio a apontar a presença da religião Mina Jeje em Manaus e em outros estados próximos.

Nesta interlocução tornou-se dificultoso concretizar um levantamento mais acurado sobre as casas religiosas ou o campo religioso propriamente dito no Amazonas e em Manaus. No período da pesquisa os dados atualizados sobre a existência dos terreiros em Manaus, não foram disponibilizados pela Federação, no entanto, referendou-se algumas casas, certamente avoluma-se muito mais.

Pôs-se em evidência a presença negra na Amazônia e no Amazonas, a formação de Quilombos, a descrição de grupos de cultos, as religiões de matrizes africanas como o Terreiro de Santa Bárbara – hoje, Seringal Mirim - Templo de candomblé de Pai Ribamar de Xangô. Neste item, a obra 'O fim do silêncio: Presença negra na Amazônia de Sampaio (2011) descortinou várias vertentes para não dizer 'inverdades' quanto a afirmações da inexistência negra no Amazonas.

A busca pela trajetória da matriarca, foi consubstanciada nos três capítulos onde adentrou-se ao âmago da pesquisa, com sua minibiografia, o terreiro e o ritual fúnebre nomeado de Tambor de Choro, no dia 26 de setembro de 2020. Salienta-se o grande 'desvelo' do capítulo 3 dos vários olhares sobre Mãe Emília, não apenas como mãe de família, mas o reconhecimento desta personalidade histórica religiosa e civil dando destaque aos feitos na área dos direitos humanos com atenção às mulheres e à liberdade religiosa. Quem era e quem foi essa mulher de origem negra, líder de uma comunidade de terreiro?

A investigação desvendou e intentou essa mulher de acordo com a percepção e construção dos informantes da pesquisa; pertinência e resiliência da pesquisadora frente às adversidades. Caminhou-se pelo campo da memória, das lembranças,

ausências, do vivido, construindo o presente que ora brinda a sociedade amazonense evocando que,

certamente, a nossa impressão pode apoiar-se não somente sobre nossa lembrança, mas também sobre a dos outros, nossa confiança na exatidão de nossa evocação será maior, como se uma mesma experiência fosse recomeçada, não somente pela mesma pessoa, mas por várias (HALBWACHS, 1990, p. 25).

O Tambor de Alegria, pleno de significado religioso, social e político, entrega ao Terreiro de Mãe Emília, à comunidade e aos simpatizantes, a alegria da grande festa com o retorno dos voduns e o final do luto de um ano. Como mencionado várias vezes, a reabertura do Terreiro trazia expectativas quanto à sucessão para a sua continuidade. Esperava-se o momento do anúncio, porém não aconteceu. Acredita-se que a questão da sucessão interesse a todos os frequentadores, mas principalmente aos filhos/as de sangue que necessitam escutar seus voduns com mais intensidade, porque eles se manifestam.

Assegura-se esse argumento com base no último colóquio com a Mãe no dia 18 de junho de 2019, ao dialogar-se sobre a sucessão. Ela enunciou por meio de palavras: “Eu já preparei alguém para assumir no meu lugar. Os filhos de santo irão escolher”. Era perceptível, algumas tensões internas com relação à sucessão conforme a tradição Mina Gêge Nagô. Sabe-se pelas redes sociais que estão sendo realizadas festas públicas no Terreiro, toques, porém quanto à sucessão nada se sabe.

Seria deselegante enquanto pesquisadora “excluir-me” de responder questões como: Quem foi Mãe Emília para mim e qual o meu olhar sobre ela? Por que a escolhi como questão de estudo? Tantas poderiam ser as respostas, porém, para mim enquanto pesquisadora ela foi a “bússola que apontou e guiou o caminho da pesquisa”.

O meu olhar sobre ela? Eu a vi, a via e continuo identificando-a como aquela mulher firme, forte, objetiva, segura de sua vocação e missão, que com o passar do tempo e da idade, foi suplantando as barreiras da vaidade do poder em vista de algo maior: o serviço aos seus Voduns, Orixás e ao próximo – a caridade, como ela exprimia. Uma líder com grande humildade e acentuada espiritualidade. Carregava imperfeições? Quem não as carrega? Era persistente. Não a tive e nem a tenho

como uma heroína, mas como um tipo ideal weberiano de mulher sobre quem eu posso assegurar: “gostaria de ter a coragem dessa mulher”.

Escolhi-a como tema de estudo, pelo já mencionado, pela convicção de que essa aguerrida embora frágil de saúde, seria capaz de ofertar não somente sacrifícios, mas uma colheita farta para a academia e para a sociedade. Chegou a hora de conhecermos que existe no outro lado ao redor da nossa bolha, pessoas que lutam, buscam ser esse sinal de paz em uma sociedade conturbada.

O campo de pesquisa provocou mudanças em minha vida como cidadã, cristã, católica? E a resposta é sim, porque originou questionamentos quanto a maneira de enxergar uma religião fora do cristianismo ou do catolicismo. Acreditar que existe vida em outras maneiras de expressar a fé, a crença que não fosse a religião católica, com espírito de tolerância religiosa. Como cristã católica reafirmo minha fé em Jesus Cristo assumindo novos olhares e proposituras para o diferente. Meu compromisso é prosseguir explorando novos estudos e, contribuindo com algum outro serviço a este Centro de Tambores Mina Gêge Nagô ou mesmo que me acolheu de braços abertos e em outros segmentos religiosos.

O papel da mulher que estava na direção do Centro de Tambores, admita-se ou não, o terreiro é uma instituição com CNPJ que se constitui como organização. E lá estava ela. Quão importante alardear o papel da mulher, valorização e reconhecimento, seu empoderamento. Ao tempo da pesquisa o terreiro possuía muitos frequentadores. Argumentos postos que aos poucos questionavam minhas crenças e valores na fé, nas pessoas, invitando a reflexões profundas com mudanças.

Em um dos relatos, um(a) dos filhos(as) frisou: “Minha mãe me ensinou e me fez transitar pelo mundo da negritude, de cabeça erguida, porque ela transitava tranquilamente como negra”. (LIÇA, 2021). Aqui está o segredo, a sua forma de bradar que nem sempre era alarmante, ou quase nunca, mas a sua vida testemunhava a capacidade de dialogar com líderes de outras confissões e assumir a sua negritude.

Quanto às perspectivas futuras em relação ao Centro, em uma das escutas, dialógicas, um(a) filho(a) de sangue expressou: “Quem sabe um dia eu consiga realizar neste espaço um sonho da mamãe que era construir o *Parque dos Orixás* para as pessoas do santo realizarem suas obrigações”. Ela dizia: “tem que ter” um lugar. (LIÇA, 2021, grifo nosso).

Outra sugestão seria a criação de um *centro de formação cultural e religioso*; religião é cultura, de formação de lideranças, especialmente para a juventude que frequenta o Centro. Chega-se à última contribuição de sugestões que seria transformá-lo em *patrimônio cultural imaterial*. São apenas sugestões, a partir das observações durante o período de pesquisa, que podem ou não ser acatadas e amadurecidas pelos responsáveis do Centro. Organizar, sistematizar a documentação do terreiro já seria um primeiro passo.

Põe-se em evidência que, aprimorados e fundamentados nos referenciais teóricos, a presente tese elaborou parte de seu próprio referencial com os conteúdos dos diálogos, narrativas, ensaios etnográficos, individual e coletivamente. Os nomes dos participantes/informantes denominados como Voduns da Mina Jeje, (por sigilo à identidade civil), compõem as referências desta tese, dando visibilidade ainda maior ao Centro de Tambores Mina Gêge - Nagô de Tóy Lissá Agbê Manjá, à religião Mina Jeje Nagô em Manaus e aos envolvidos na pesquisa.

No mais, ao final chega-se a um resultado da hipótese inicial durante os diálogos, expressa na narrativa de um (a) filho(a)carnal que enseja a pesquisadora valer-se da expressão “alma lavada”, testemunhando, “missão cumprida”.

Eu lhe agradeço muito, muito mesmo. Olha, realmente é um prazer. Eu acredito que esse momento iria chegar um dia. Eu fico satisfeito que seu legado tenha despertado interesse da academia, mas, realmente é uma história tão bonita a ser contada para que as pessoas saibam que existia um ser humano como esse que se dedicou, abdicou da própria vida para desenvolver uma religião tão espinhosa como essa, tão difícil em nosso país. E ela entrará para a história da academia do Amazonas, do Brasil e do mundo. Obrigada! (LIÇÁ, 2021).

Em momento oportuno a pesquisadora fará a entrega oficial de uma cópia da Tese ao Centro de Tambores Mina Gêge - Nagô de Tóy Lissá Agbê Manjá, da Nochê Hunjai Emília de Tóy Lissá Agbê Manjá como reconhecimento, participação e comprometimento desta casa religiosa, representada pelos informantes da pesquisadora, nesta empreitada investigativa.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Gedeon. *Matriz Pentecostal Brasileira: Assembleias de Deus, 1911-2011*. Rio de Janeiro: Editora Novos Diálogos, 2013.

AMADO, Janaína. *O Grande Mentiroso: tradição, veracidade e imaginação em história oral*. História. São Paulo, n. 14, 1995, p. 125-136. Disponível em <<https://www.gpmina.ufma.br/wp-content/uploads/2015/03/AMADO-O-grande-mentiroso.pdf>>. Acesso em: 01 out. 2022.

A Trajetória de Nochê Hunjaí Emília de Toy Lissá. Afinsophia, 2009. Disponível em <<https://tinyurl.com/449yzsjd>>. Acesso em: 23 jul. 2021.

ABOJU. *Trajetória de Mãe Emília*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. Manaus, 17 jul. 2021.

AGAMAVI. *Trajetória de Mãe Emília*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. Manaus, 02 out. 2021.

ALBERTI, Verena. *História oral: a experiência do CPDOC*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1989.

ALBERTI, Verena (Org.). *História oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2000.

ALOQUÉ. *Trajetória de Mãe Emília*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. Manaus, 16 out. 2021.

AMAZONAS, *Secretaria de Estado de Planejamento, Desenvolvimento, Ciência, Tecnologia e Inovação*. Anuário Estatístico do Amazonas 2020. Manaus: SEDECTI/DEGEO, 2022.

APOJI. *Trajetória de Mãe Emília*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. São Luís, 21 set. 2021.

ÁVILA, Teresa de; SCIADINI, Patrício. *Obras completas de Teresa de Jesus*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

BARBER, Karin. *Como o homem cria Deus na África ocidental: atitudes dos yoruba para com o òrìsà*. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *Meu Sinal está no teu corpo, escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Edicon/Edusp. 1989.

BARBOSA, Luciana Ignachiti. *De amor e de dor: a experiência mística de Santa Teresa de Ávila*. 2006. 107f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2006.

BARRETO, Maria Amália Pereira. *Os voduns do Maranhão*. São Luís: 1997.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.

_____. *As Religiões Africanas no Brasil – Contribuição a uma Sociologia das Interpretações de Civilizações*. Segundo Volume. São Paulo: Univeersidade de São Paulo, 1971.

BATISTA, Djalma. *Amazônia – Cultura e Sociedade*. 4. ed. Manaus: Valer, 2019.

BEAUD, Stéphane; WEBER, Florence. *Guia para pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos*. Tradução de Sergio Joaquim de Almeida. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

BEDIGÁ. *Trajetória de Mãe Emília*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. São Luís: 21 set. 2021.

BÍBLIA. N.T. Atos. Português. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo. Paulinas, 1973.

BERGER, Peter Ludwig; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. 5. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1983.

BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BOÇA. *Trajetória de Mãe Emília*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. Manaus, 18 jul. 2021.

BOCK. Silvio Duarte. *Orientação Profissional: a abordagem sócio-histórica*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

BOÇUCÓ. *Trajetória de Mãe Emília*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. Manaus, 07 ago. 2021.

BOFF, Leonardo. *Ecologia, Mundialização e espiritualidade*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1996.

_____. *Do iceberg à arca de Noé*. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

BORGES, Maria Emília Souza. (Mãe Emília). *A Trajetória de Nochê Hunjaí Emília de Toy Lissá*. Afinsophia, Manaus, 14 jan. 2009. Entrevista concedida à Afinsophia. Disponível em: <https://tinyurl.com/449yzsjd>. Acesso em: 23 jul. 2021.

_____. *Organização do Centro de Tambores de Mina Gêge-Nagô de Tóy Lissá – Agbê Manjá*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. Manaus, 18 jun. 2019.

BORUTÓI. *Trajetória de Mãe Emília*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. Manaus, 21 ago. 2021.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. 18. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Presidência da República, 1988.

_____. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Panorama Brasil/Amazonas/Manaus*. Disponível em <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/manaus/panorama>. Acesso em: 11 jul., 2022.

BRAGA, Robério dos Santos Pereira. *A escravatura negra no Amazonas*. Acervo: Revista do Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 51-60, jan./jun. 1988.

_____. *Perseguido, Eduardo Ribeiro teve seu nome apagado do Teatro Amazonas*. AmazONamazônia, 2019. Disponível em <<https://tinyurl.com/4jxcsvea>>. Acesso em: 07 mar. 2021.

BRAGA, Sergio Ivan Gil. *Danças e andanças de negros na Amazônia: por onde anda o filho de Catirina?* In: SAMPAIO, Patrícia Maria Melo (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Açai, CNPq, 2011.

CAMPELO, Marilu Márcia; LUCA, Taíssa Tavernard de. *As duas africanidades estabelecidas no Pará*. Revista Aulas, Campinas, n. 4, abr./jul. 2007.

CAMPOS, Leonildo S. *Evangélicos de missão em declínio no BRASIL*. In: TEIXEIRA, Faustino; MENESES, Renata (Org.). *Religiões em Movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.

CAPUTO, Stela G. *Educação nos Terreiros*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012

CARDOSO JUNIOR, Sebastião. *A história de Jorge Itaci de Oliveira*. Revista Plural, n. 2, fev./mar. 2012. Disponível em <<https://www.yumpu.com/pt/document/read/12784692/jorge-babalao-geia-plural>>. Acesso em: 24 set. 2022.

CARNEIRO, Edison. *Ladinos e Crioulos: Estudos Sobre o Negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 1964.

_____. *Candomblés da Bahia*. 9. ed. São Paulo: WMF, 2008.

CARNEIRO, João Luiz. *Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica*. Petrópolis: Vozes, 2014.

CARVALHO, Rosiene. *Comunidade do Barranco, na Praça 14, se torna o segundo quilombo urbano do País*. Jornal A Crítica, Manaus, 19 out. 2014. Disponível em <<https://tinyurl.com/3223ecnh>>. Acesso em: 21 jun. 2022.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Casto. *A Casa das Minas de São Luís do Maranhão e a Saga de Nã Agontimé*. Revista Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 387-429, maio/ago. 2019. Disponível em <<https://www.scielo.br/j/sant/a/6k43brLBj9VmSx5Qypqjt6n/?format=pdf&lang=pt.>>. Acesso em: 07 jul. 2021.

Centro de Tambores Mina Gêge-Nago de Tóy Lissá - Agbê Manjá. *Dia 21 de janeiro é comemorado como o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa*. Manaus,

27 jan. 2019. Facebook. Disponível em <<https://tinyurl.com/yc8msphx>>. Acesso em: 23 jul. 2021.

_____. *Honras no Dia da Cultura em Reconhecimento da sua Bravura e Desenvolvimento de suas Raízes dentro da Cultura Afro-Brasileira*. Manaus, 8 nov. 2019. Facebook. Disponível em <<https://tinyurl.com/585djm83>>. Acesso em: 23 jul. 2021.

_____. *Senhor Tapindaré salvando o Mastro de São Sebastião*. Manaus, 17 jan. 2019. Facebook. Disponível em <<https://tinyurl.com/bdfndwnc>>. Acesso em: 23 jul. 2022.

CHAGAS, Roberto. *O candomblé Jeje Savalú na Amazônia*. Porto Alegre: Buqui, 2016.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *Diretório Litúrgico* (1988). São Paulo: Loyola. 1987.

COSTA, Renilda Aparecida. *Os segredos da religião*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. Manaus, 25 set. 2021.

CULTURA guineense. *Rito de passagem*. Manosa - Guiné Bissau, 1992

DACO. *Trajetória de Mãe Emília*. Diálogo. Maria do Carmo Ferreira de Andrade. Manaus, 24 jul. 2021.

DE CARLI, Vitoria Bertaso Andreatta. *A Vida de oração de Santa Teresa de Ávila como exemplo para vencer as fronteiras da fé*. In: Seminário Internacional de Antropologia Teológica: Pessoa e Comunidade em Edith Stein, 1, 2017, Porto Alegre. Anais eletrônicos [...]. Disponível em: <<https://editora.pucrs.br/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/13.pdf>>. Acesso em: 13 jan. 2022.

Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). Disponível em <https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf>. Acesso em 08 out. 2022.

DECÉ. *Trajetória de Mãe Emília*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. Manaus, 18 jul. 2021.

_____. *O Tambor de Choro e Tambor de Alegria*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. Manaus, 19, fev. 2022.

_____. *O Tambor de Alegria*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. Manaus, 12 mar. 2022.

_____. *O Tambor de Alegria*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. Manaus, 15 mar. 2022.

_____. *O Tambor de Choro*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. Manaus, 18 set. 2022.

_____. *Preparativos para o funeral*. Critério para escolha da vestimenta de Mãe Emília. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. Manaus, 20 set. 2022.

_____. *Realização do Tambor de Choro*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. Manaus, 20 set. 2022.

Derrubada do Mastro de São Sebastião no Terreiro de Mãe Emília. Afinsophia, 2009. Disponível em <<https://tinyurl.com/yc27hyad>>. Acesso em: 23 jul. 2022.

DOÇU. *Trajetória de Mãe Emília*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. Manaus, 18 jul. 2021.

Dona Cigana no Terreiro de Mina Gêge-Nagô Toy Lissá Agbê Manjá. Afinsophia, 2008. Disponível em <<https://tinyurl.com/2nptrcne>>. Acesso em: 22 jul. 2022.

EDUARDO, Octávio Costa da. *The Negro in Northern Brazil: A Study in Acculturation*. New York: J. Augustin Publisher, 1948.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência da religião*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *O sagrado e o profano: a essência da religião*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

FARIAS, JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. *Quilombolas no Amazonas: do Rio dos Pretos ao Quilombo do Tambor*. In: SAMPAIO, Patrícia Melo. *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia (Org.)*. Belém: Açai; CNPq, 2011.

FÁBIO, Augusto Carvalho. *A zona Norte é a mais populosa da cidade, tendo a Cidade Nova como sua principal âncora*. *Jornal do Comércio*, Manaus, 23 a 25 out. 2021. Edição nº 43.403, Caderno Q.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *De Segunda a Domingo: etnografia de um mercado coberto; Mina uma religião de origem africana*. São Luís: SIOGE, 1985.

_____. *Repensando o turco no tambor de Mina*. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, n. 15, p. 56-70, jan. 1992.

_____. *Tambor de Mina e Umbanda: O culto aos caboclos no Maranhão*. In: *Seminário Cultural e Teológico da Umbanda e das Religiões Afro-Brasileiras*. 2, 1996, Porto Alegre. *Jornal do CEUCAB-RS: O Triângulo Sagrado*, n. 39, 1997.

_____. *IX Simpósio Anual da ABHR – Viçosa, 5/2007*. *Revista Ciências Humanas: Dossiê Religião e religiosidade*, Natal, v. 5, n. 1, p. 11-20, jul./dez. 2005.

_____. *NAGÔ É NAGÔ!*: identidade e resistência em um terreiro de mina de São Luís (MA). In: Jornada Internacional de Políticas Públicas, 4, 2009, São Luís (AM). Anais eletrônicos [...]. Disponível em <<https://tinyurl.com/yjkzb5bd>>. Acesso em: 24 jun. 2022.

FERRETTI, M. *Raízes do Tambor de Mina do Maranhão: O Terreiro Do Egito (Ilê Nyame) Morro do Egito – Itaqui-MA*. (Versão preliminar). Disponível em <<https://www.gpmina.ufma.br/wp-content/uploads/2015/03/Terreiros-filiados-Egito-recuperado-2.pdf>>. Acesso em: 24 ago. 2022.

FERRETTI, Sergio Figueiredo. *Querebentã de Zomadônu: etnografia da casa das Minas do Maranhão*. 2. ed. São Luís: EDUFMA, 1996.

_____. *Estórias da Casa Grande das Minas Jeje*. Texto publicado no folheto Casa das Minas, Querebentã de Zomadônu. São Luís: IPHAN, 2008. Disponível em <<https://repositorio.ufma.br/jspui/bitstream/1/294/1/Estorias%2520da%2520%2520Casa%2520Grande%2520das%2520Minas%2520Jeje%2520II.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2022.

FIGUEIREDO, Celso de. *Vidas e Milagres de S. Cosme, S. Damião e S. Jorge: apêndice com hinos, preces e pontos cantados e riscados na Umbanda*. Rio de Janeiro: Baptista de Souza & C., 1953.

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

FOUCAULT, Michel. *Outros espaços. Ditos e Escritos III: estética, literatura e pintura. Música e cinema*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FREIRE, Paulo. *Cartas à Guiné-Bissau*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

FREYRE, Gilberto. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do séc XIX, 1863-1889*. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional, Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1979.

FUNES, Eurípedes Antônio. *Nasci nas matas, nunca tive senhor: história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas*. 1995. 456f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

_____. *Negro na Amazônia: recuperando sua história*. Resenha de “O fim do silêncio: presença negra na Amazônia”. Afro-Ásia, Salvador, n. 45, p. 195-200, 2012.

GABRIEL, Chester E. *Comunicação dos espíritos: umbanda, cultos regionais em Manaus e a dinâmica do transe mediúnico*. São Paulo: Loyola, 1985.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens*. Um estudo da vida religiosa em Itá, Baixo Amazonas. São Paulo: Nacional, 1955.

GAMA, Gláucio F da; ANCHIETA, Arlete O.C.S. *Liberdade Religiosa nos Cultos Afro-Brasileiros: Um estudo na cidade de Manaus – Amazonas*. XI Congresso Luso Afro

Brasileiro de Ciências Sociais. Diversidades e (Des) igualdade. Universidade Federal da Bahia (UFBA). Salvador: 07 a 10 de agosto de 2011. Disponível em <<https://docplayer.com.br/17177937-Liberdade-religiosa-nos-cultos-afro-brasileiros-um-estudo-na-cidade-de-manaus-amazonas.html>>. Acesso em: 22 jul. 2022.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIACOMINI, Maria Sônia. *Gênero, religião e poder*. A experiência de liderança das sacerdotisas da umbanda e do candomblé num projeto de pesquisa. *Fazendo Gênero - Diáspora, Diversidade, Deslocamentos*, 9, 2010, Florianópolis. Anais eletrônicos [...]. Disponível em <<https://tinyurl.com/rnvmrvnn>>. Acesso em: 16 mai. 2021.

GOMES, Jessica Dayse Matos. *Mocambos na Amazônia: história e identidade étnico-racial do Arari – Parintins/Amazonas*. 2017. 151f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2017.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. *Metodologias qualitativas na sociologia*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. 2. ed. São Paulo: Vértice. Revista dos Tribunais Ltda, 1990.

HOFFMANN, Carlos Alberto Kalinovski. *Administração de comunidades de Terreiro das Religiões de Matriz Africana: Elementos Epistemológicos para o Debate de uma Institucionalização Afrocentrada*. *Revista da ABPN*, v. 7, n. 17, jul./out. 2015.

HUSSERL, Edmund. *Os Pensadores*. HUSSERL - Vida e Obra. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2000.

HUTZIER, Celina Ribeiro (Org.). *René Ribeiro e a antropologia dos cultos afro-brasileiros*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2014.

Instituto Ganga Zumba. Nota de Pesar. Manaus, 25 set. 2020. Facebook. Disponível em <<https://www.facebook.com/institutogangazumba/photos/2794085220827278>>. Acesso em: 23 jul. 2021.

IZANDICOI. *Trajetória de Mãe Emília*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. Manaus, 17 jul. 2021.

ITUASSÚ, Oyama Cesar. *Escravidão no Amazonas*. Manaus. Editora Metro-Cúbico, 1981.

JOAQUIM, Maria Salete. *O papel da Liderança Religiosa feminina na construção da Identidade Negra*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

JOUTARD, Philippe. *Desafios à história oral do século XXI*. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; FERNANDES, Tânia Maria; ALBERTI, Verena (Org.). *História oral:*

desafios para o século XXI. Rio de Janeiro: Fiocruz/Casa de Oswaldo Cruz / CPDOC - Fundação Getulio Vargas, 2000.

JOTIM. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. São Luís, 21 set., 2021.

KAUFMANN, Jean-Claude. *A entrevista compreensiva: um guia para a pesquisa de campo*. Tradução de Thiago de Abreu e Lima Florêncio. Petrópolis: Vozes; Maceió: Edufal, 2013.

LANA, Cibele. *Conheça Bakhita: a primeira santa africana, exemplo de resistência e fé para o mundo*. 2020. Disponível em <<https://tinyurl.com/mtsb6bpv>>. Acesso em: 25 mai. 2022.

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução de Bernardo Leitão. Campinas/SP: UNICAMP, 1990.

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

LEITE, Leonardo Delatorre; MORAES, Gerson Leite. *As contribuições da Filosofia mística de Santa Teresa de Ávila para espiritualidade prática*. Estudos de Religião, São Paulo, v. 35, n. 1, p. 63-87, jan./abr. 2021.

LEWIS, Ioan Myrddin. *Êxtase Religioso*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

LIÇÁ. *Trajatória de Mãe Emília*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. Manaus, 17 jul. 2021.

LIMA, Araújo. *Amazônia, a Terra e o Homem*. 5. ed. Manaus: Governo do Estado do Amazonas/Secretaria de Estado da Cultura, Turismo e Desporto, 2001.

LIMA, Carlos de. *História do Maranhão*. Brasília: Cegraf, 1981.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003.

LINDHOLM, Charles. *Carisma – êxtase e perda de identidade na veneração do líder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990

LINDLEY, Thomas. *Narrativa de Uma Viagem ao Brasil*. Coleção Brasileira. Vol. 343. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

LOYLA, Inácio de. *Escritos de Santo Inácio*. Exercícios Espirituais. Tradução de Ricardo Pache de Paiva. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

LIRA, Lúcia Maria Barbosa. *Construção identitária da comunidade do barranco: festa de São Benedito*. 2018. 270f. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018.

LUCA, Taissa Tavernard de. *Revisitando o Tambor das Flores: A Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará como Guardiã de uma Tradição*. 2003. 174f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

_____. "*Tem Branco na Guma*": A Nobreza Européia Montou Corte na Encantaria Mineira. 2010. 206f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2010.

_____; COSTA, Mosaniel Reis. *Uma experiência cruzada pelas águas do Pará: A Família de Turquia no Tambor de Mina*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará, Belém, v. 07, n. 03, p. 182-203, nov. 2020.

MACHADO, Gerson. *Reflexões sobre fé, tempo e memória*. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, São Paulo, n. 24, p. 65-77, jan./abr. 2016. Disponível em <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30703/16057>>. Acesso em: 07 ago. 2022.

Mãe Emília no Canto e Encanto da Umbanda. Afinsophia, 2009. Disponível em <<https://afinsophia.org/2020/09/25/mae-emilia-no-canto-e-encanto-da-umbanda/>>. Acesso em: 12 mar. 2022.

MANAUS. Câmara Municipal de Manaus. Lei Nº 1.401, de 14 de janeiro de 2010. *Dispõe sobre a criação e a divisão dos bairros da cidade de Manaus, com estabelecimento de novos limites, e dá outras providências*. Disponível em <<https://tinyurl.com/y8bp7j6t>>. Acesso em: 12 mai. 2022.

MARANHÃO. Secretaria de Estado da Cultura. Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho. *Memória de Velhos*. Depoimentos: Uma contribuição à memória oral da cultura popular maranhense. Vol. 1. São Luís: Lithopgraf, 1997.

MATOS, Daniel. Morre o pai-de-santo Jorge Babalaô. Jornal o Estado do Maranhão, São Luís, 10 mar. 2003. Disponível em <<https://oestadoma.com/noticias/2003/06/10/morre-o-pai-de-santo-jorge-babalao>>. Acesso em: 24 set. 2022.

MATTOS, Regiane Augusto de Mattos. *História e cultura afro-brasileira*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2012.

MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A Ilha Encantada: Medicina e Xamanismo numa Comunidade de Pescadores*. Belém: NAEA, 1990.

_____. *Uma outra "invenção" da Amazônia*. Belém: Cejup, 1999.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Estudos da Religião na Amazônia, um balanço*. PLURA - Revista de Estudos de Religião, Associação Brasileira de História das

Religiões, v. 6, n. 2, p. 10-26. Entrevista concedida a Diego Omar da Silveira e Marcos Vinicius de Freitas Reis. Disponível em <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1099/pdf_136>. Acesso em: 12 mar. 2022.

MAUSS, M.; HUBERT, H. *Ensaio sobre a natureza e função do sacrifício*. In: MAUSS, M. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.

MAXIMIANO, Antônio Cesar A. *Introdução a administração*. 3. ed., São Paulo: Editora Atlas, 1992.

MAVU. *Trajatória de Mãe Emília*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. Manaus, 11 jul. 2021.

_____. *Trajatória de Mãe Emília*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. Manaus, 18. jul. 2021.

MBEMBI, Achile. *A Crítica da Razão Negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. 2. ed. São Paulo: N 1 Edições, 2018.

MBITI, John S. *African religions and philosophy*. 2. ed. Ibadan, Nigeria: Heinemann Educational Books, 1990.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. São Paulo: Loyola, 1996

MEIHY, J. C. S. B. *Manual de História Oral*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 1998.

MELO, Alves Patrícia. Rompendo o silêncio sobre a presença negra no Amazonas: um breve balanço historiográfico. In: QUEIRÓS, César Augusto B. (Org.). *Historiografia amazonense em perspectiva*. Manaus: Editora Valer, 2020.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERTON, Thomas. *A Vida de Chuang-Tzu*. Petrópolis: Vozes, 2012.

MESQUITA, Otoni. *Belle Vitrine: Manaus entre dois tempos (1890-1900)*. Manaus: Edua, 2009.

MIRANDA, Bertino, de. *A cidade de Manaus – sua história e seus motins políticos*. Manaus: Associação Comercial do Amazonas, 1984. In: LIMA, Araújo (Org.). *Amazônia, a terra e o homem*. 5. ed. Manaus: Governo do Estado do Amazonas/Secretaria de Estado da Cultura, Turismo e Desporto, 2001.

MISSÃ. *Trajatória de Mãe Emília*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. Manaus, 17 jul. 2021.

MONTEIRO, Mário Ypiranga. *Fundação de Manaus*. Rio de Janeiro: Conquista, 1971.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *Culto aos Orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

MOURA, Clóvis. *Quilombos: Resistência ao escravismo*. 3. ed. Belo Horizonte: Ática, 1987.

Morre aos 75 anos Mãe Emília, presidente da Federação de Umbanda. BNC – Brasil Norte Comunicação, 25 set. 2020. Disponível em <<https://tinyurl.com/2z7hh7u9>>. Acesso em: 25 set. 2020.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

NAÉ. *Trajetória de Mãe Emília*. Entrevista concedida à Maria do Carmo Ferreira de Andrade. Manaus, 17 jul. 2021.

NANÃ. *Trajetória de Mãe Emília*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. Manaus, 17 jul. 2021.

_____. *Ritual do Tambor de choro*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. Manaus, 7 ago. 2021.

NEVES, Eduardo Góes. 2006. *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

Nota de Pesar: *PT lamenta morte de Mãe Emília, de Manaus*. PT, 2020. Disponível em <<https://pt.org.br/blog-secretarias/nota-de-pesar-pt-lamenta-morte-de-mae-emilia-de-manaus>>. Acesso em: 23 jul. 2022.

Número de evangélicos aumenta 10% no Amazonas em uma década. G1 Amazonas, 29 jun. 2012. Disponível em <<https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2012/06/numero-de-evangelicos-aumenta-10-no-amazonas-em-uma-decada.html>>. Acesso em: 05 abr. 2022.

Ofício Divino. *Liturgia das Horas*. Segundo rito Romano, Vol. IV. Tempo Comum 18^a-34^a semana. Rio de Janeiro: Vozes, Paulinas, Paulus, 1996.

OLIVEIRA, Jorge Itaci. *Orixás e voduns nos terreiros de Mina*. São Luís: VCR Produções e Publicidades, 1989.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever*. Revista do Arquivo Nacional, São Paulo, v. 39, n.1, p. 13-37, 1996,

_____. *O Trabalho do Antropólogo*. 2. ed. Brasília: Paralelo 14; São Paulo: Editora Unesp, 2000.

ORO, Ivo Pedro. *O fenômeno religioso: Como entender*. São Paulo: Paulinas, 2013.

OTT, Carlos. *A irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Pelourinho*. Revista Afro-Ásia, n 6-7. Salvador: CEAO-UFBA, 1968.

PACHECO, Bruno. *Mãe Emília, expoente da Umbanda no Amazonas, morre aos 75 anos nesta sexta-feira, 25*. Revista Cenarium. Da Amazônia para o mundo. Manaus, 25 set. 2020. Disponível em <<https://revistacenarium.com.br/mae-emilia-expoente-da-umbanda-no-amazonas-morre-aos-75-anos-nesta-sexta-feira-25/>>. Acesso em: 06 jul. 2022.

PASSOS, Juliana. *Ponto de Iemanjá - Como é lindo o canto de Iemanjá*. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=-KBo9M9EFws>>. Acesso em: 10 mar. 2022.

PEREIRA, Manoel Nunes. *A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos Voduns, do Panteão daomeano, no Estado do Maranhão, Brasil*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

PINHEIRO, Geraldo. *Comunicação de Geraldo Pinheiro*. In: PEREIRA, Nunes. *A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos Voduns, do Panteão Daomeano, no Estado do Maranhão*. Petrópolis: Vozes 1979.

PINTO, Renan Freitas. *Etnoconhecimento e Etnociência*. In: CATTANI, Antônio David; PORRO, Antônio (Org.). *O Povo das águas: ensaios de etno-história Amazônica*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

POLIBOJI. *Trajetória de Mãe Emília*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. Manaus, 16 jul. 2021.

_____. *Trajetória de Mãe Emília*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. São Luís, 19 set., 2021.

PONTES, Aldrin Bentes; PONTES, Joyce Karoline Pinto Oliveira. *O direito à cultura religiosa: reflexões sobre a festividade de São Benedito em Manaus*. Florianópolis: Conpedi-UNB, 2016.

PORTELLI, Alessandro. *Memória e diálogo: desafios da história oral para a ideologia do século XXI*. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; FERNANDES, Tania Maria; ALBERTI, Verena (Org.). *História Oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2000.

PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1991.

_____. *As religiões negras do Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros*. Revista da USP: São Paulo, v. 28, p. 64-83, 1995-1996.

_____. *Herdeiras do Axé: Sociologia das Religiões Afro-Brasileiras*. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. *Nas pegadas dos voduns de como deuses africanos do Daomé aclimatados em São Luís do Maranhão, partindo de Belém do Pará, vieram a se estabelecer em São Paulo, devidamente acompanhados dos encantados do tambor-da-mina*. Revista Afro Ásia, Salvador, n. 19-20, p. 109-133, 1997.

_____. *Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998. Disponível em <<https://www.scielo.br/j/ha/a/g35m5TSrGjDp9HxYGjBqNGg/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 23 jul. 2022.

_____. *Segredos guardados: Orixás na alma brasileira; fotos do autor*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

Professores promovem visita guiada à Praça Dom Pedro II nesta quarta-feira (21). Jornal A Crítica, Manaus, 20 set. 2016. Disponível em <<https://tinyurl.com/44d3575s>>. Acesso em: 02 jul. 2022.

PROUS, André. *O Brasil antes dos brasileiros: A pré-história de nosso país*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. *Identidade Nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil*. In: SACHS, Viola et al. *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

Quilombo da Praça 14 recebe placa de Patrimônio Imaterial. Amazonas Atual, 2015. Disponível em <<https://amazonasatual.com.br/quilombo-da-praca-14-recebe-placa-de-patrimonio-imaterial/>>. Acesso em: 22 jun. 2022.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. *O processo histórico da economia amazonense*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1944

_____. *Tempo e Vida na Amazônia*. Manaus: Governo do Estado, 1965.

_____. *Introdução*. In: PEREIRA, Nunes. *A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos Voduns, do Panteão daomeano, no Estado do Maranhão, Brasil*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

_____. *Euclides e o Paraíso Perdido*. In: ROCHA, Hildson (Coord.). *Um paraíso perdido: reunião de ensaios amazônicos*. Brasília: Senado Federal, 2000.

RICOEUR, Paul. *A Memória, a História e o Esquecimento*. Tradução de Alain François e outros. Campinas: UNICAMP, 2007.

RODRIGUES, Donizete; MORAES Júnior, M. R. *A pentecostalização de povos tradicionais na Amazônia: aspectos conceituais para uma antropologia de identidades religiosas*. Comunicação na Revista Horizonte. Belo Horizonte, v. 16, n. 50, p. 900-918, maio/ago. 2018 – ISSN 2175-5841. Disponível em <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2018v16n50p900>>. Acesso em: 17 out. 2022.

Sábado de Aleluia no Terreiro de Mina Gêge-Nagô Toy Lissá/Agbê Manjá. Afinsophia, 2009. Disponível em <<https://tinyurl.com/567wvcw4>>. Acesso em: 23 jul. 2022.

SACHS, Curt. *La storia della danza*. Turim: Boringhieri, 1980.

SALES JÚNIOR, Ronaldo Laurentino de. *O Terreiro e a Cidade: ancestralidade e territorialidade nas políticas de ação afirmativa*. Ariús, Campina Grande, v. 17, n. 2, p. 106-123, jul./dez. 2011.

SALLES, Vicente. *O negro no Pará. Sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas e Universidade Federal do Pará, 1971.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011.

_____. *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia* (org.). Belém: Açai; CNPq, 2011b.

_____. *Escravos e escravidão africana na Amazônia*. In: *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia* (Org.). Belém: Açai/CNPq, 2011b.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Trad. Universidade Federal da Bahia. Petrópolis, Vozes, 1986. Mestrado, v. 4. 264f. Tese Universidade de Sorbonne.

SANTOS, Maria do Rosário Carvalho; SANTOS NETO, Manoel dos. *Boboromina: Terreiros de São Luís – uma interpretação socio-cultural*. São Luís: SECMA/SIOGE, 1989.

_____. *O Caminho das matriarcas jeje-nagô: uma contribuição para a história da religião afro Maranhão*. São Paulo: Gêledes, 2005.

SARAIVA, João Bosco Gomes. *Discurso proferido por ocasião da concessão do título de Patrimônio Imaterial do Estado do Amazonas ao Quilombo Urbano Barranco de São Benedito*. Manaus, 20 nov. 2015. Disponível em <<https://amazonasatual.com.br/quilombo-da-praca-14-recebe-placa-de-patrimonio-imaterial/>>. Acesso em: 22 jun. 2022.

SESC Maranhão. *Identidade Brasilis - Terreiro de Iemanjá*. YouTube, 8 nov. 2021. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=ooMfM5byULg>>. Acesso em: 24 set. 2022.

SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975.

SILVA, Lucielma L. *Mulher que se presta é aquela que é vivida. A interdição feminina gerada pela sangria Menstrual*: In: CORDOVIL, Daniela (Org). *Religião e poder: estudos amazônicos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

SILVEIRA, Diego Omar da; REIS, Marcos Vinícius de Freitas. *Estudos da Religião na Amazônia, um balanço: Entrevista com Raymundo Heraldo Maués*. PLURA, Revista de Estudos de Religião, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 10-26, jul./dez. 2015.

Disponível em
<https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1099/pdf_136>. Acesso em:
15 out. 2022.

SILVEIRA, Renato. *O candomblé da Barroquinha: processo de construção do primeiro terreiro baiano de ketu*. Salvador: Maianga, 2006.

Sobre Geraldo de Macêdo Pinheiro. Disponível em
<<https://geraldopinheiro.site/about/>>. Acesso em: 01 jul. 2022.

SOUZA, Glacy Ane Araújo de. *O culto aos orixás: batuques em Manaus*. Anais do XII Congresso de Iniciação Científica, 12, 2003. Manaus: Amazon Graphic, 2003.

STONER, James A. F.; FREEMAN, R. Edward. *Administração*. 5. ed. Rio de Janeiro: Prentice Hall do Brasil, 1999.

STF decide que sacrifício de animais em cultos religiosos é constitucional. Disponível em <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/03/28/stf-decide-que-e-constitucional-sacrificar-animais-em-cultos-religiosos.ghtml>>. Acesso em: 16 jul. 2022.

TECÉ. *Sucessão no Terreiro*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. São Luís, 22 mar. 2022.

TEIXEIRA, Faustino. *O sentido místico da consciência planetária*. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; SOUZA, José Carlos Aguiar de. (Org.). *Consciência planetária e religião: desafios para o século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2009.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado: História oral*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

TOÇÁ. *A Casa das Minas*. Diálogo com Maria do Carmo Ferreira de Andrade. São Luís, 20 set. 2021.

THOMPSON, R. F. *African art in motion*. Los Angeles: University of California Press, 1974.

TORRES, Iraídes Caldas. *A Formação Social da Amazônia sob a Perspectiva de Gênero*. *Fazendo Gênero – Corpo, Violência e Poder*, 8, 2008, Florianópolis. Anais eletrônicos [...]. Disponível em <<https://tinyurl.com/5y3xck4m>>. Acesso em: 12 nov. 2021.

VALLADO, Armando. *Iemanjá, a grande Mãe africana do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

VAZ, Maria Carvalho P. da. *Lideranças afro-religiosa: estudo sobre a liderança em terreiros do Recife*. 2009. 118f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2009.

VELHO, Yvonne, Maggie Alves. *Guerra de Orixá*. Um estudo de Ritual e Conflito. Rio de Janeiro: Zehar, 1975.

VERGER, Pierre. *Influências África – Brasil e Brasil - África*. In: ARAÚJO, Emanuel (curador). *Os Herdeiros da Noite. Fragmentos do Imaginário Negro* (Catálogo de Exposição). Belo Horizonte: Centro de Cultura, 1992.

_____. *Le culte des vodoun d'Abomey aurait-il été apporté à Saint Louis de Maranhão par la mère du roi Ghèzo?* Études Dahoméennes, Porto Novo, n. 8, p. 22-23, 1952.

VERGOLINO E SILVA, Anaíza. *O Tambor das Flores*. 1976. 292f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1976.

_____. *Os Cultos Afro no Pará*. In: FONTES, Edilza Joana Oliveira (org.). *Contando a História do Pará. Vol. III: Diálogos entre a Antropologia e a História*. Belém: Emotion, 2003.

_____. *Religiões Africanas no Pará: Uma Tentativa de Reconstrução Histórica*. Amazônia, Belém, ano 2, 2000.

_____. *A Semana Santa nos Terreiros: um estudo do sincretismo religioso em Belém do Pará*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará, Belém, v. 7, n. 3, p. 5-19, nov./2020.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

_____. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Revisão técnica de Gbriel Cohn. Brasília, DF: Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do estado de São Paulo, 1999.

WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais*. Parte 1. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani Martins de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A objetividade do conhecimento nas ciências sociais*. São Paulo: Ática, 2006.

_____. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2014.

WRIGHT, Robin (Org.). *Transformando os Deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. V. 2. Campinas: Unicamp, 2004.

XANGÔ, Ribamar de. *O Seringal Mirim de Pai Ribamar de Xangô*. Afinsophia, Manaus, 01 out. 2007. Entrevista concedida à Afinsophia. Disponível em <<https://afinsophia.org/2007/10/01/o-seringal-mirim-de-pai-ribamar-de-xango/>>. Acesso em: 03 jul. 2022.

ZIEGLER, Jean. *Os vivos e a morte: uma sociologia da morte no ocidente e na diáspora Africana no Brasil e seus mecanismos culturais*. Tradução de Áurea Weisseberg. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

APÊNDICE A – NOMES DOS INFORMANTES DA PESQUISA

NOME - VODUM	FAMÍLIA
1. Aboju	Vodum masculino jovem da família de Dambirá
2. Agamavi	Tobossi de Dona Almerinda de Lissa
3. Aloqué	Pedido de benção vodum
4. Boçá	Vodum feminino da família de Dambirá
5. Boçucó	Vodum masculino da família de Dambirá
6. Borutói	Vodum masculino da família de Dambirá
7. Daco	Vodum masculino da família de Davice
8. Decé	Vodum feminino da família de Davice
9. Doçu	Vodum masculino da família de Dandarrô
10. Izandicoi	Segunda mãe ou mãe pequena
11. Liçá	Vodum masculino, da família de Quevioçô
12. Mavu	Ser supremo associado a Liçá
13. Missã	Vodum feminino da família de Quevioçô
14. Naé	Vodum feminino da família de Davice
15. Nanã	Vodum feminino da família de Quevioçô
16. Toçá	Vodum masculino da família de Davice
17. Apoji	Vodum masculino da família de Davice
18. Bedigá	Vodum masculino da família de Davice
19. Jotim	Vodum masculino da família de Savaluno
20. Poliboji	Vodum masculino da família de Dambirá
21. Tocé	Vodum masculino da família de Davice

APÊNDICE B – DIÁLOGOS COM ENSAIOS ETNOGRÁFICOS

Título da Tese: Nochê Hunjaí Emília de Tóy Lissá Agbê Manjá e o Centro de Tambores Mina Gêge–Nagô de Tóy Lissá

Local da pesquisa: Centro De Tambores Mina Gêge – Nagô em Manaus/Am

Linha de pesquisa 3: Processos Sociais, Ambientais e Relações de Poder

Doutoranda: Maria do Carmo Ferreira de Andrade

Orientadora: Prof. Dra. Renilda Aparecida Costa

Informantes: Filhos de sangue e de santo; familiares próximos; amigos e irmãos no santo.

Idade dos informantes: A partir de 18 anos

Grau de instrução: Ensino Fundamental à Pós-Graduação

Local dos diálogos: Residência de Mãe Emília e São Luís do Maranhão

Endereço: Rua Pintassilgo, Nº 100 - Bairro da Cidade Nova II - Manaus/AM. CEP. 69094-010

Período: julho a outubro de 2021

1. A percepção e a convivência dos filhos(as), netos(as), outros familiares, amigos e irmãos no santo, com as duas realidades da vida de Mãe Emília: “Toda do santo e toda da família”. Como mãe, esposa, sacerdotisa, militante nas causas sociais e religiosas.
2. Relação de Mãe Emília com os filhos e filhas de santo. Quem foi Mãe Emília para seus filhos de santo?

ANEXO A - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (MAIOR DE 18 ANOS) – MÃE EMÍLIA



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO SOCIEDADE E
CULTURA NA AMAZÔNIA - PPGSCA



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (maior de 18 anos)

O(A) Sr (Sra) está sendo convidada a participar do projeto de pesquisa, **NOCHÊ HUNJAI EMÍLIA DE TÓY LISSÁ AGBÊ MANJÁ E O CENTRO DE TAMBORES MINA GÊGE-NAGÔ DE TÓY LISSÁ AGBÊ MANJÁ**, à Rua Pintassilgo n. 100, no bairro da Cidade Nova II, em Manaus/AM, ao Doutorado do Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, cuja investigação encontra-se sob a responsabilidade da pesquisadora **Maria do Carmo Ferreira de Andrade** e orientação da Profa. **Dra. Renilda Aparecida Costa**.

O objetivo geral desta pesquisa é investigar a trajetória de vida da **Nochê Hunjai Emília de Tóy Lissá Agbê Manjá – Mãe Emília**, nos campos religioso, social e político a serviço das comunidades tradicionais de terreiros em Manaus/AM. Os objetivos específicos versaram sobre: construir o referencial da tese a partir de investigação teórica e de campo tendo por base literaturas concernentes ao tema e das narrativas dos filhos (as) de sangue, filhos (as) de santo, familiares e pessoas próximas na religião; analisar e consubstanciar as narrativas dos informantes da pesquisa para demonstrar a trajetória de vida de Mãe Emília; descrever os rituais religiosos relacionados à passagem de mãe Emília como: o Tambor de Choro (ritual fúnebre - velório), o Axexê ou Sirrum (obrigações) e informar como aconteceu o final do luto de Mãe Emília depois de um ano e descrever o ritual do Tambor da Alegria com a abertura do terreiro.

Sua participação é voluntária e se dará por meio da participação em entrevistas semiestruturadas, respondendo às perguntas, participação na construção do acervo técnico, com fotos, vídeos e falas de arquivos pessoais, além de participação em filmagens, será utilizado também o caderno de campo e gravação de falas, por isso solicitamos autorização para os registros. Logo, no intuito de recolher melhor as informações, a própria pesquisadora utilizará papel, caneta esferográfica/lapiseira, gravador de voz, máquina fotográfica, filmadora ou celular com funções similares.

Esclarece-se que sujeito da pesquisa é a expressão dada a todo ser humano que de livre e espontânea vontade (após ser devidamente esclarecido), concorda em participar de investigações fornecendo informações. Contudo, deixa-se claro que a Sra. ou Sr. terá toda liberdade para retirar-se do estudo, a qualquer momento, caso não se sinta confortável, sem que isto implique custos. É muito importante saber que todos os dados coletados serão tratados com total nível de profissionalismo e respeito.

Esclarece-se que toda natureza de pesquisa científica que envolve seres humanos apresenta risco, no caso desta, aponta-se um possível desconforto emocional, pois serão abordados, conteúdos relacionados à religião, vivência no terreiro, nas festas, nos rituais. Assim consideramos o risco leve, de origem psicológica e intelectual com possibilidade de desenvolver insatisfação com publicações nos sites, exposição de imagens de forma



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM
PROGRAMA DE POS GRADUAÇÃO SOCIEDADE E
CULTURA NA AMAZÔNIA - PPGSCA



indevida, constrangimento ao responder ao relatar a experiência vivida, desconforto, estresse, cansaço ao responder ou relatar a experiência na entrevista.

Isto posto, a pesquisadora que trabalha em empresa particular de educação, assume os riscos e responsabilidade, caso seja necessário, de prover auxílio congruente e/ou afins. Havendo algum dano decorrente da pesquisa, o participante terá direito a solicitar indenização através das vias judiciais (Código Civil, Lei 10.406/2002, Artigos 927 a 954 e Resolução CNS nº 510/2016, Artigo 19).

Os benefícios diretos que a realização desta pesquisa pode trazer refere-se a possibilidade de se apontar componentes teóricos-sociais capazes de indicar caminhos para o reconhecimento sempre maior do terreiro enquanto espaço/território/geográfico religioso público em um bairro popular da Cidade Nova, zona norte de Manaus. O estudo também poderá propiciar melhorias com reflexões acerca da participação do terreiro em políticas públicas referente à saúde, educação e econômica a partir de divulgação do trabalho acadêmico realizado.

Sendo assim, indiretamente a contribuição se dá com a busca de produção de conhecimento científico, socialmente relevante ao mundo acadêmico com referências significativas para o desenvolvimento de novas pesquisas nessa área do conhecimento e assim, poder avançar, no sentido de buscar alternativas estratégicas para a divulgação de sua cultura e fortalecimento da identidade da comunidade de terreiro. Contudo, explicita-se que sua decisão de participar do estudo não está de maneira alguma associada a qualquer tipo de recompensa financeira ou em outra espécie, entretanto, pode ser ressarcido de eventuais despesas, tais como transporte e alimentação (no momento da coleta de dados).

Para qualquer outra informação, a Sra. ou Sr. terá facilidade para entrar em contato com a pesquisadora no endereço Rua Dom Jackson Damasceno Rodrigues, n. 930 – Condomínio Espaço Verde, CEP: 69058833 - Flores ou pelo telefone (92) 982359426. Se depois de consentir sua participação a Sra. ou Sr. desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta dos dados, independente do motivo e sem nenhum prejuízo à sua pessoa.

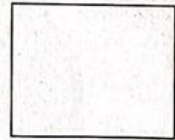
Este documento (TCLE) será elaborado em duas VIAS, que serão rubricadas em todas as suas páginas, exceto a com as assinaturas, e assinadas ao seu término pela Sra. ou Sr., e pelo pesquisador responsável, ficando uma via com cada um.

CONSENTIMENTO PÓS-INFORMAÇÃO

Li e concordo em participar da pesquisa.

Manaus, AM. Data: 02/04/2019

Maria Elvina...
Presidente - AMARITAM
Assinatura do participante



Maria do Carmo Ferreira de Brito
Impressão do dedo polegar
Assinatura da pesquisadora responsável

ANEXO B - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (MAIOR DE 18 ANOS) – INFORMANTES



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM
PROGRAMA DE POS GRADUAÇÃO SOCIEDADE E
CULTURA NA AMAZÔNIA - PPGSCA



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (maior de 18 anos)

O(A) Sr (Sra) está sendo convidada a participar do projeto de pesquisa, **NOCHÊ HUNJAÍ EMÍLIA DE TÓY LISSÁ AGBÊ MANJÁ E O CENTRO DE TAMBORES MINA GÊGE-NAGÔ DE TÓY LISSÁ AGBÊ MANJÁ**, à Rua Pintassilgo n. 100, no bairro da Cidade Nova II, em Manaus/AM, ao Doutorado do Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, cuja investigação encontra-se sob a responsabilidade da pesquisadora **Maria do Carmo Ferreira de Andrade** e orientação da Profa. **Dra. Renilda Aparecida Costa**.

O objetivo geral desta pesquisa é investigar a trajetória de vida da **Nochê Hunjai Emília de Tóy Lissá Agbê Manjá – Mãe Emília**, nos campos religioso, social e político a serviço das comunidades tradicionais de terreiros em Manaus/AM. Os objetivos específicos versaram sobre: construir o referencial da tese a partir de investigação teórica e de campo tendo por base literaturas concernentes ao tema e das narrativas dos filhos (as) de sangue, filhos (as) de santo, familiares e pessoas próximas na religião; analisar e consubstanciar as narrativas dos informantes da pesquisa para demonstrar a trajetória de vida de Mãe Emília; descrever os rituais religiosos relacionados à passagem de mãe Emília como: o Tambor de Choro (ritual fúnebre - velório), o Axexê ou SIRRUM (obrigações) e informar como aconteceu o final do luto de Mãe Emília depois de um ano e descrever o ritual do Tambor da Alegria com a abertura do terreiro.

Sua participação é voluntária e se dará por meio da participação em entrevistas semiestruturadas, respondendo às perguntas, participação na construção do acervo técnico, com fotos, vídeos e falas de arquivos pessoais, além de participação em filmagens, será utilizado também o caderno de campo e gravação de falas, por isso solicitamos autorização para os registros. Logo, no intuito de recolher melhor as informações, a própria pesquisadora utilizará papel, caneta esferográfica/lapiseira, gravador de voz, máquina fotográfica, filmadora ou celular com funções similares.

Esclarece-se que sujeito da pesquisa é a expressão dada a todo ser humano que de livre e espontânea vontade (após ser devidamente esclarecido), concorda em participar de investigações fornecendo informações. Contudo, deixa-se claro que a Sra. ou Sr. terá toda liberdade para retirar-se do estudo, a qualquer momento, caso não se sinta confortável, sem que isto implique custos. É muito importante saber que todos os dados coletados serão tratados com total nível de profissionalismo e respeito.

Esclarece-se que toda natureza de pesquisa científica que envolve seres humanos apresenta risco, no caso desta, aponta-se um possível desconforto emocional, pois serão abordados, conteúdos relacionados à religião, vivência no terreiro, nas festas, nos rituais. Assim consideramos o risco leve, de origem psicológica e intelectual com possibilidade de desenvolver insatisfação com publicações nos sites, exposição de imagens de forma



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM
PROGRAMA DE POS GRADUAÇÃO SOCIEDADE E
CULTURA NA AMAZÔNIA - PPGSCA



indevida, constrangimento ao responder ao relatar a experiência vivida, desconforto, estresse, cansaço ao responder ou relatar a experiência na entrevista. Isto posto, a pesquisadora que trabalha em empresa particular de educação, assume os riscos e responsabilidade, caso seja necessário, de prover auxílio congruente e/ou afins. Havendo algum dano decorrente da pesquisa, o participante terá direito a solicitar indenização através das vias judiciais (Código Civil, Lei 10.406/2002, Artigos 927 a 954 e Resolução CNS nº 510/2016, Artigo 19).

Os benefícios diretos que a realização desta pesquisa pode trazer refere-se a possibilidade de se apontar componentes teóricos-sociais capazes de indicar caminhos para o reconhecimento sempre maior do terreiro enquanto espaço/território/geográfico religioso público em um bairro popular da Cidade Nova, zona norte de Manaus. O estudo também poderá propiciar melhorias com reflexões acerca da participação do terreiro em políticas públicas referente à saúde, educação e econômica a partir de divulgação do trabalho acadêmico realizado.

Sendo assim, indiretamente a contribuição se dá com a busca de produção de conhecimento científico, socialmente relevante ao mundo acadêmico com referências significativas para o desenvolvimento de novas pesquisas nessa área do conhecimento e assim, poder avançar, no sentido de buscar alternativas estratégicas para a divulgação de sua cultura e fortalecimento da identidade da comunidade de terreiro. Contudo, explicita-se que sua decisão de participar do estudo não está de maneira alguma associada a qualquer tipo de recompensa financeira ou em outra espécie, entretanto, pode ser ressarcido de eventuais despesas, tais como transporte e alimentação (no momento da coleta de dados).

Para qualquer outra informação, a Sra. ou Sr. terá facilidade para entrar em contato com a pesquisadora no endereço Rua Dom Jackson Damasceno Rodrigues, n. 930 – Condomínio Espaço Verde, CEP: 69058833 - Flores ou pelo telefone (92) 982359426. Se depois de consentir sua participação a Sra. ou Sr. desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta dos dados, independente do motivo e sem nenhum prejuízo à sua pessoa.

Este documento (TCLE) será elaborado em duas VIAS, que serão rubricadas em todas as suas páginas, com as assinaturas, e assinadas ao seu término pela Sra. ou Sr., e pelo pesquisador responsável, ficando uma via com cada um.

CONSENTIMENTO PÓS-INFORMAÇÃO

Li e concordo em participar da pesquisa.

Manaus, AM. Data: ___/___/___

Assinatura do participante

Impressão do dedo polegar



Assinatura da pesquisadora responsável