

Estado da publicação: Não informado pelo autor submissor

Fazendo macumba, fazendo ebó epistemológico: os corpos em religiões de matriz africana

Yuri Tomaz dos Santos, Fabiana Marques do Carmo, Esmael Alves de Oliveira

<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.6793>

Submetido em: 2023-09-11

Postado em: 2023-09-18 (versão 1)

(AAAA-MM-DD)

FAZENDO MACUMBA, FAZENDO EBÓ EPISTEMOLÓGICO: OS CORPOS EM RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA

YURI TOMAZ DOS SANTOS

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4395-179X>

<yuri.tomaz90@gmail.com>

Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados, MS, Brasil

FABIANA MARQUES DO CARMO

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-9673-3355>.

<odarafabi@gmail.com>

Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados, MS, Brasil

ESMAEL ALVES DE OLIVEIRA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9235-5938>.

<esmaeloliveira@ufgd.edu.br>

Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados, MS, Brasil

RESUMO: O trabalho em tela como objetivo ruminar sobre os marcadores sociais da diferença, dando a tônica para a compreensão dos corpos e das corporeidades como enunciadores e pontos centrais dessa evocação, a partir da ideia de encruzilhada e investindo em uma aposta tanto de um esgarçamento do marcador religião, adjacente a outros, como operador(es) de um ebó epistemológico que tanto evoca a agência e a macumba como um ato de fazer política a partir da noção da macumba. Escarramos pó de pomba sobre o nu dos corpos, descamando (d)enunciações que tanto afrografam essas corporeidades que têm como centralidade a ancestralidade. Constatamos em nossas observações e constantes diálogos retornados, nos cinco cultos de matriz africana elencados, como os marcadores são sazonais e tanto dizem de processos/movimentos de reconhecimento e visibilidade, ao passo que as oralituras desses corpos encontram pontos focais de fuga à colonialidade a partir da transgressão à hegemonia ao resgatar um modo político e actante de ressignificar os cruzos do colonialismo que objetificam e desubjetivam esses corpos-sujeitos, cuja semiologia encontra lugar nas emoções religiosas, as quais reverberam em afetos, discursos e modos de colocação no mundo a partir da cosmopercepção, dentro de uma ontologia local que coloca em jogo os marcadores ao viver uma filosofia-política-religiosa a partir do corpo como macumba-actante e da ontologia amefricantlatizada.

Palavras-chave: EBÓ EPISTEMOLÓGICO, MARCADORES SOCIAIS, MACUMBA, AGÊNCIA

MAKING "MACUMBA", MAKING AN EPISTEMOLOGICAL "EBÓ": THE BODIES IN AFRICAN ORIGIN RELIGIONS

ABSTRACT: This article's objective is to ruminate about the social markers of difference, giving the tonics to the comprehension of the bodies and its corporeities as enunciators and focal points of this evocation, coming from the idea of cross streets and investing in a deal a bit of a stretch of the religion marker, that is adjacent to others, as operators of a epistemological "ebó" that evokes both the agency

and the "macumba" as political acts from the notion of the "macumba". We spat "pemba" powder on the nudity of the bodies, flaking enunciations and complaints that afrograph those corporeities that have the ancestry as their focal point. We identified in our observations and constant dialogues that, in the five african origin cults studied, how the markers are seasonal and say so much about processes/moviments of recognition and visibility, while the oral literatures of these bodies find focal points of escape in the transgression of the hegemony by rescuing a political and practical way of reframing the colonial crosses that objectfy and desubjectivate these body-subjects, whose semiology finds its place in the religious emotions, that reverberate in affections, discourses and ways of existing in the world from the cosmooperation, in a local ontology that puts into play the markers when living physiological-political-religious from a macumba-acting body and the amefricantlanticized ontology.

Keywords: EPSTEMOLOGICAL EBÓ, SOCIAL MARKERS, MACUMBA, AGENCY

INTRODUÇÃO

A atribuição do corpo como “lugar” operador de centralidade nas religiões de matriz africana é inconteste entre adeptos/as e pesquisadores/as. A partir de uma materialidade relacional que transcende a dimensão biológica, a noção de corpo se articula a perspectivas e elementos que escapam à lógica cartesiana e individualista, visto que a partir da elevação do corpo à polissemia, ou seja, corpos plurais, nos impossibilita a tomar as corporeidades que entrecruzam os territórios sagrados como únicos. Esses corpos são, portanto, fronteiriços porque são nesses cruzos e inter-ações com outros corpos materiais e mais-que-humanos que se produzem cosmologicamente. É no contexto dos estudos sobre corporeidades, religiosidade e marcadores sociais da diferença que este estudo se inscreve ao tomar os corpos como o que aqui chamamos de “lugares”, enquanto territórios e bibliotecas de saberes ancestrais – estes muitas vezes tidos como não acadêmicos – que as encruzilhadas de intersecções de religião, raça, gênero, sexualidade, geração, deficiência, classe, dentre outros, riscam e fabricam essas corporeidades.

À guisa de reflexão, ao tratar de religiões de matriz africana, reivindicamos o marcador raça caro à análise, visto que estamos tratando de religiões/cultos racializadas/os, quais sejam: umbanda, candomblé, tambor de mina, quimbanda e o culto tradicional yorùbá. Essas religiões marcam não só a história social do Brasil, bem como as identidades que compõem o território nacional, dada a constituição do país que tem uma travessia a partir do escravagismo que encruzilha África, Atlântico e América nesse afrodiasporismo, adjacente aos povos originários nessa composição identitária, cuja bricolagem social se ressignificou em terras brasileiras a partir do contato e inter-ação entre escravizados e indígenas e que a reexistência, ou melhor, a ressurgência das religiões de matrizes africanas a cá também se constituem como um projeto político e decolonial, isto é, muito embora embebido pelo colonialismo e pelos dispositivos raciais que influenciarão essas religiões – e tais dados são incontestes, considerando que não há purismo no campo religioso (Capone, 2004) –, permanecerão com o culto aos mais-que-humanos africanos, indígenas e mais tarde à outros/as, como o povo da rua (Exu e Pomba Gira entidades), ciganos, cangaceiros (boiadeiros) etc.

Ademais, cabe ressaltar que o culto yorùbá se constitui não apenas como uma configuração religiosa de matriz africana, uma vez que os/as praticantes o consideram uma filosofia de vida e não é uma ressignificação religiosa no contexto brasileiro, já que o culto é inteira e tradicionalmente africano, sem interferências e intrusões das culturas locais e há uma relação fidedigna ao culto praticado em África, ou seja, por mais que não haja esse tal purismo no contexto religioso, no caso do culto yorubá ele não é atravessado por influências brasileiras, sendo totalmente africano¹.

¹ O culto tradicional yorùbá, para adeptos/as, não deve ser confundido com o(s) candomblé(s), que aqui assumimos como uma das ramificações e ressignificações possíveis do culto yorùbá a partir do afrodiasporismo. Ao dizer que não há purismo

Visto que estamos a discutir religiões em que os corpos ocupam posições de centralidade no rol cósmico, uma vez que essas corporeidades são tanto produtos desses territórios como também o produzem enquanto espaço de culto, entendemos as corporeidades como um elemento político. Ao reivindicar a expressão macumba, estamos dizendo sobre as possibilidades que transbordam dessas corporeidades quanto à possibilidade que eles têm de encantar, transgredir, causar desarranjos, afetações, enfeitiçar e as agências que animam esses corpos e, por conseguinte, os espaços que ocupam. Reivindicamos o corpo como macumba como possibilidade de um corpo transgressor, que esbarra pedagogias próprias da comunidade religiosa local de como esse corpo se coloca no mundo enquanto própria encruzilhada que intersecciona os marcadores sociais da diferença. É importante que entendemos o que aqui estamos a reivindicar: corpo-macumba como encantamento e que por si só já experiencia as encruzilhadas que grifam essas corporeidades.

A partir desse entendimento, apostamos na expressão ebó epistemológico, cuja intenção a cá se concentra não apenas como operações teórico-metodológicas, cruzos de conhecimentos negro-africanas e encantamentos lançados a partir das epistemologias (Simas & Rufino, 2018), mas como possibilidade oferecer essa escrita que se lança como ancestral, uma vez que estamos a trabalhar com ancestralidade e com dirigentes espirituais com cargos e hierarquias bem definidos, como um alimento àqueles/as que têm fome de saber-ler sobre corporeidades e marcadores sociais da diferença no circuito afro-religioso. É bem verdade que elencamos algumas orientações religiosa e de antemão já deixamos escurecido que nosso ensejo jamais será de esgotar esse debate. Isso posto, o que estimulamos, portanto, é uma aposta reflexiva que evidencie os corpos em religiões de matriz africana como sinalizador de uma experiência em várias matizes, em que a linguagem, afetos, emoções, corporeidades, marcadores sociais da diferença e as identidades se dão no plano das agências e que estão aquém das auto evidências objetivistas, mas que se situa em uma imanência localizada, cujas corporeidades nos acenam para corpos como macumbas-actantes.

Ao compreender os corpos como macumbas-actantes, estamos demarcado essas corporeidades como esfera de agência, ressurgência e um modo anímico de se colocarem na vida a partir de cosmopercepções face a vivência religiosa. O sentido dado à macumba aqui é um sentido político no qual a identidade e a subjetividade é atravessada pelas experiências religiosas dentro e fora dos territórios sagrados, na interação com os mais-que-humanos, humanos e não-humanos – todos estes arquitetados e configurados como sendo ou não sendo a partir das cosmologias individuais de cada interlocutor/a. Acrescentamos um exemplo para que que nos lê se localize. Os cultos recortados para esta pesquisa fazem interação direta entre os dois mundos, este natural e o sobrenatural, isto é, torna-se insustentável a noção de que seres espirituais são inalcançados. Essa aproximação cosmológica coloca adeptos/as em uma condição de agência política a partir do momento que fogem do paradigma ocidental de que para que essa interação ocorra, faz-se necessário a sustentação de uma “evolução espiritual”, já que só é possível acessar os mais-que-humanos (geralmente brancos) a partir de um purismo do corpo que consequentemente atinge a alma, com essas duas oposições muito bem demarcada dicotomicamente. Ademais, a interação feita na rede de tudo e todos que compõe o mundo humano, também possui agência e alguns são considerados elementos vivos que se agenciam como corpos vivos (as matas, as cachoeiras, os rios, o mar, a chuva, o tempo, as ervas etc.). Em síntese, esses

nas religiões e ao mesmo tempo afirmarmos que o culto yorùbá não é influenciado pelo contexto brasileiro, estamos dizendo de um culto inteiramente africano – embora realizado no Brasil – com ritualística seguida a partir das preconizações africanas, iniciações realizadas por pessoas vindas diretamente de África e uma espécie de deslocamento daquilo que é estritamente africano para o contexto local aqui. Nesse caso, a cosmovisão é a partir do continente africano em uma filosofia de vida específica, o que diferencia da cosmopercepção (Oyèrònké, 2021) das religiões de matrizes. Isso ficará matizado no decorrer desse artigo.

corpos, humanos e mais-que-humanos, encanta, são encantado e produzem uma cosmopolítica própria dos cenários religiosos singulares e com várias convergências.

Por pressuposto, recorremos ao método etnográfico, que compreendemos como método e teoria, sem ordem de hierarquias e, sobretudo, com enfoque ao método comparativo, chancelados em uma discussão próxima às proposituras da antropóloga Marilyn Strathern (2014). Adjacente a isso, aposta-se na observação participante junto aos/às praticantes, e que pertencem a distintas orientações religiosas de matriz africana e do culto tradicional yorubá – cujo englobamento deste último se dá pelo fato de estarmos em território brasileiro ainda que entendemos que não seja uma mera matriz ressignificada, mas o culto tradicional –, a fim de compreender tanto os distanciamentos quanto as aproximações dos corpos como polissemia nos diversos territórios sagrados. O esforço se dá muito mais no sentido contrastivo, no qual reivindicamos o “fazer macumba” como fazer política, a partir de um corpo-sujeito-agente capaz de nos sinalizar para discursos, afetos e construção de subjetividades, e muito menos em um preciosismo que se esvai em fragmentos de uma análise desafortunada de reflexão acrítica do fazer-macumba/fazer-política a partir do corpo (Simas & Rufino, 2018).

Devido à necessidade de delimitar o escopo da pesquisa, elencamos os cinco cultos supradescritos, considerando que existem diversas religiões de matriz africana e nosso interesse não é o de esgotar todas as possibilidades. Advertidos dos impasses causados pela falha tentativa de esgotamento, a multilocalidade da pesquisa se deu por esses territórios sagrados nos flancos entre Minas Gerais, São Paulo e Maranhão, mais especificamente nas cidades de Viçosa (MG), São Paulo (SP) e Carurupu (MA)². A pesquisa multissituada permite um contraste tanto do que é lido nos *loci*, quanto da própria experiência do/a pesquisador/a em campo, cuja acessibilidade, no caso da pesquisa em tela, se deu em função da parte autora ser nativo/a – um(e) umbandista e outra candomblecista – nos quais as teias de relações possibilitaram este possível junto a interlocutores/as já conhecidos/as, ou seja, não foi utilizada técnica de *snow ball* (bola de neve) ou indicação, sendo que a aposta já foi em pessoas do rol de ciência da autoria. Vale ressaltar que todos/as declararam autorização para o uso das respostas exclusivamente para o fim dessa pesquisa, iniciada em março de 2022³ por um(e) des autores, em outros territórios (no estado de Mato Grosso do Sul), e ainda em andamento, tanto a partir da articulação das observações participantes quanto de conversas formalizadas de modo virtual. A pesquisa multissituada, além de permitir esse contraste, nos permite análise de um recorte histórico, político e econômico de recortes geográficos e da própria possibilidade mais esgarçada de um flanco entre *on* e *off-line* (Marcus, 2011).

Nesse ínterim, lançamos mão para uma discussão que no bojo do conhecimento dos/as interlocutores/as possam, a partir de suas experiências situadas, guiar esse reportório, que de forma muito faceira, se propõe contrapor e contrastar o corpo singularizado e construído socialmente para

² A interlocutora Marcileide Pires atualmente reside em São Paulo, cidade onde uma das autoras também reside, e excepcionalmente neste caso não envolveu deslocamento *in loco* para Carurupu (MA), sendo suas contribuições a partir de relatos orais de sua vivência no Tambor de Mina, Tambor de Crioulo e seus flancos atuais pela Umbanda. Estamos a considerar que fazer campo e observação participante não significa necessariamente o deslocamento físico, mas as interações envolvidas nessas bricolagens, alianças e redes que resgatam memórias e deslocamentos simbólicos a partir da experiência vivida pela parte interlocutora e que lança sobre pesquisadores/as a prospecção espacial a partir de conversas, oralidade e materiais audiovisuais, como foi o caso do estudo no contexto maranhense.

³ Embora estejamos sinalizando que a pesquisa inicia em março, enquanto pessoas êmicas na tessitura deste trabalho nossas observações participantes e nossos deslocamentos para contextos religiosos também de matriz africana tem uma temporalidade mais esgarçada, que de modo algum se reduz à temporalidade de oficialização da pesquisa, ou seja, levamos em consideração nossa própria vida vivível que antecede a nossa condição de pesquisadores/as. De modo alguma estamos também a tratar sobre o debate de autoridade – problemática tão bem explorada pela antropóloga Marilyn Strathern (2014) –, mas também do lugar de enunciação, subjetivação, identidade e os marcadores sociais da diferença de quem também grafa.

os corpos plurais, produzidos cosmologicamente, e que a religião é o operador em que apostamos nossas observações participantes, nos chamados terreiros/as, cujos os corpos e as corporeidades são as lentes transponíveis nas quais observamos essa macumbaliz-ação, politiz-ação, como possibilidade de leitura do que se grafa nesses corpos em termos de marcadores sociais da diferença e como tais se descamam. O corpo é o nu descoberto para marcar a diferença. As religiões de matriz africana são esferas que produzem, social e cosmologicamente, essa possibilidade de desnudar o corpo, lê-lo (e agencia-lo!) sem pudor e castrações.

1. ENCRUZILHADAS DAS MEMÓRIAS: RELIGIÃO, CORPOS E CURVAS

Ao tratar de religiões racializadas, é necessário que demarquemos no campo do afrodiásporismo a dimensão de memória e de como os corpos enunciam, de modo curvilíneo e não linear, determinados marcadores sociais da diferença. Essa memória, cuja base se dá a partir da cosmopercepção, ou seja, o modo de experimentar e estar no mundo a partir da cosmologia africana, não é uma memória que se inscreve na linearidade de um tempo ocidental, cujo imediatismo estão calcados em alguns paradigmas que fundam esse Novo Mundo, a partir do colonialismo, capitalismo, heteropatriarcado, em que a exploração não se dá apenas dos recursos que o Brasil dispunha, mas também de determinados corpos, os quais se inscreviam como passíveis de serem violados.

A constituição das religiosidades africanas no Brasil enuncia mais que uma história social que nos coloca a par da constituição desse território, como também nos diz de como a encruzilhada triádica entre África, Atlântico e América, muito bem explorada por Rufino (2018), também nos diz sobre tempo, memória, corpos e curvas. O tempo é este que conseguiu suscitar, ainda que às duras penas, ressignificações possíveis dos cultos realizados pelos/as escravizados/as tragos de diversas regiões de África. O que poderia ter sido perdido dentro das diversas tentativas da sociedade intrusiva de apagamento, não só a partir das conversões/catequizações e do sincretismo religioso, esquivou-se de que *òrì*, elemento primordial para a maioria das religiões afro-mágicas, pudesse deixar com que os cultos se perdessem. A tentativa de higienização do território explorado recebia negros/as sobre os quais seus corpos eram marcados de diversas formas. As marcas do corpo não são apenas religiosas ou essas que se interseccionam com os marcadores sociais da diferença e colocam esses corpos em estatuto de sujeito ou objeto, mas são também marcas de um tempo outro, de um corpo que sangra na esfera pública e que se grafa pela animalização que em terras *brasilis* lhe será atribuído.

Esse tempo, que parece estar muito distante na constituição de um país o qual urge a necessidade de se assumir como ainda colonizado e colonizador na sociedade contemporânea, é um tempo que não se marca pelo calendário ou pela cosmovisão ocidental, mas no *òrì*, este Orixá que armazena as informações como modo de memória, seja a partir da própria vivência ou da história oral, já que os registros para grupos ágrifos ainda podem ser muito fatais. Os/As poucos/as escravizados/as letrados/as escreviam em seus diários essas memórias de um tempo presente que ainda se faz presente, com novas ressignificações do que foi/e a Casa Grade e a Senzala.

Tempo presente sim porque as mesmas memórias que nos restaram ser conhecedores/as nos colocam próximo àquilo que foi essas curvas cheias de pedras, o balanço dos navios e ânsia causada por ele quando em 2023 assistimos uma liderança religiosa, negra, pobre, quilombola, mais especificamente ressurgimos seu nome como *Ìyàlòrìsà* Bernadete, sendo posta no lugar da senzala, ao passo que do outro lado dessa linha estão os faceiros especuladores e os “verdadeiros” donos da terra, que por ela assassinam os corpos passíveis de serem afetados pela necropolítica (Mbembe, 2016). (D)Enunciar isso, é trazer para o nosso tempo a constituição de como os marcadores sociais da diferença são essas encruzilhadas que se interseccionam no corpo e que transborda este alguidar cheio de possibilidades de violências ou não, a depender de como a religião e o sujeito se colocam nesses lugares demarcados e muito bem posicionados de raça, religião, região, classe, gênero, sexualidades,

geração, deficiência etc. Silenciar diante dessa, e tantas outras, violência(s) é gozar tendo esse outro “morrível” como objeto erótico de desejo (de extinção!).

O corpo é memória (Ratts, 2006) e afrografamos memórias (Martins, 1997) no trabalho em tela porque junto com esses escravizados que para cá trazem as religiões recortadas neste estudo, vieram as memórias, subjetividades e identidades e entre curvas e encruzilhadas, lançaram magia e ginga para que os cultos atuais possam ser existir. As modificações foram necessárias, bem como as adaptações. A encruzilhada se lançou como possibilidade, como lugar de certeza, como um circuito do que aqui viemos chamar de amefricantlantização. As religiões de matriz africana no Brasil, assim como o culto tradicional yorùbá, são, assim, o resultado dessa memória, de corpos que consideramos patrimônios, cujo domínio foi, ao longo da história, um vasto território de conhecimentos. Nesse sentido, dentre as diversas possibilidades de compreensões dos corpos enquanto polissemia, neste trabalho reivindicamos seu “lugar” enquanto território, patrimônio e encruzilhada. O uso da encruzilhada não deve ser visto aqui como uma mera alegoria. Convocamos leitores/as a navegar conosco nessa tentativa de observar e ler os corpos a partir desses múltiplos marcadores que o cruzam e que aponta para direções distintas segmentações do devir-corpo, isto é, um corpo anatômico-fisiológico que em perspectiva cosmológica dos cinco cultos aqui elencados se transformarão em corpos outros, em corpos não mais humanos do ponto de vista do que estes grupos consideram como humanos.

Corpo-encruzilhada, corpo-território e corpo-patrimônio porque estes são grandes templos, como preferem a parte interlocutora, fronteira que ocupam um espaço recortado, que se cruza, se atritam nos acordos táteis coletivos, que se lançam na esfera privada dos territórios sagrados e na esfera pública como encantadores de outros corpos, como corpo-macumba, corpo-política. As memórias, é bem verdade, passam por essa relação da subjetividade e de como esses atores (e atrizes!) enxergam essas corporeidades no drama social do contexto religioso e as encruzilhadas sempre serão desenhadas e homologadas a partir dessa relação. Ao riscar nesse corpo experiências que consigam localiza-lo no campo religioso para além desse lugar (o da religião), estamos cruzando um único ponto em comum: raça. Os/As adeptos/as flanam por este mundo comum que é das religiosidades de matriz africana, mas de orientações distintas, ao passo que o marcador raça, todos/as negros/as, é o que os/as colocam nesse lugar comum – embora, obviamente, cada um/a passa por experiências localizadas e específicas, haja vista a adjacência de outros marcadores que se cruzam com a raça.

Cada interlocutor/a tem seu modo de enxergar o corpo a partir da experiência religiosa e a própria concepção dos marcadores sociais da diferença é interdependente dos marcadores escolaridade, geração e classe, por exemplo. Em tese, o que queremos assinalar é que ao utilizar a expressão corpo e fazer o cruzo dele com os marcadores sociais da diferença, o que queremos que fique escurecido é que é no corpo que os marcadores se entrecruzam, se riscam e dizem das posicionalidades desses corpos e seus lugares no mundo, também reposicionados no jogo social da vida a partir de um outro que institui quais lugares esses marcadores, logo, o corpo, ocuparão.

Esses corpos são, então, semióticos, isto é, discursos e signos por si só. Cada marca corporal inscrita no tempo, no território (seja ele o corpo ou o território físico), dizem da identidade, da expressão e impressão dessa espécie de DNA conjecturada pela linguagem que essas corporeidades enunciam, seja a partir da dança, das palavras por encantamento, pela incorporação, pelos cânticos, pelas batidas de palmas. Os cultos que aqui buscamos encruzilhar são cultos extremamente anímicos, agitados, que colocam o corpo em uma cara posição de entrega. Desde o lugar de cuidado com esse corpo, como veremos por parte dos/as interlocutores/as, até a sua mais aguda compreensão territorial, esses corpos se metamorfoseiam entre as performances, afetos, emoções, ritos de passagem, encruzilhadas, curvas...memórias.

São essas mesmas memórias, que fazem com que as emoções religiosas transpareçam no lócus e nos fazem ler essas corporeidades como ponto crucial de religação com a África e uma imantação

do continente americano, ou seja, dentre todas as formas de colonização possível, nas quais a do ser e saber aqui transbordam com muita nitidez, se evaporam quando esses corpos se assumem como colonizados mas ainda transgridem ao assumir também que as sensações e percepções ontológicas não se darão a partir do ocidente, mas a partir do continente africano, suas filosofias, sua organização, compreensão e senso de comunidade/vida/morte/tempo, dentre outros.

Muito mais que acionar literaturas já conhecidas sobre os marcadores sociais da diferença, e para além do que tanto já foi enunciado ao tratar da interseccionalidade como encruzilhada, à la Crenshaw, estamos a ancorar o nosso debate em uma perspectiva de um corpo-patrimônio e corpo-memória que tanto o desreterritorializa quanto o reterritorializa a depender de como se lança essa leitura. Não é necessário retornar o caso recente do extermínio da liderança quilombola baiana Bernadete, para falar em como os corpos cultuadores de determinadas religiões são desubjetivados. Mas, ao mesmo tempo, é possível ver outras emergências para além do que se pretende postular como ausência a partir dos/as interlocutores/as. Se pretende sim postular como ausência porque, para além dos constantes assassinatos, invasões e vandalizações dos territórios sagrados, e conseqüentemente uma violação dos corpos (humanos e mais-que-humanos) que por eles circulam, há que se rememorar que assistimos hoje uma série de invasões a esses territórios (co)ordenadas por grupos neopentecostais, sobretudo no contexto carioca, o antropoceno como essa era do capitalismo/agroextrativismo/consumismo e a destruição dos recursos naturais caros à cosmologia dos cultos aqui elencados. Isso se lança como tentativa de ausência em um país e mundo atravessado pela desubjetivação, objetificação e não reconhecimento das comunidades de terreiros como integrativas no debate político-estatal de direitos.

Ao optarmos pela torção e demonstrar as emergências desses corpos, dessas memórias e dessas performances da oralitura (Martins, 2003; 1997), para além de observações participantes nos contextos elencados, alguns questionamentos surgem dessa interação ao assumirmos uma posição tanto de conhecimento dessa experiência próxima (Geertz, 2008) tanto de afastamento do contexto candomblecista e umbandista comuns à parte autora. Esses questionamentos foram primordiais para que acionemos o corpo-território como lugar dessas memórias e para localizar esses/as sujeitos/as na pesquisa. Embebidos pela análise da teórica Leda Maria Martins, analisaremos tanto o discurso feito pelo corpo em cena, quanto pelo corpo que se enuncia em termos orais. A partir disso, tentaremos cruzar as distintas experiências multissituadas em contraste, a fim de assimilar essas encruzilhadas e curvas oriundas distintos contextos religiosos no campo das emoções, afeto, cuidado e episteme.

Para este fim, guardemos alguns léxicos até então mobilizados, quais sejam, corpo-território e macumba-actante, a fim de que melhor se faça entender o intento lançado no trabalho em tela como uma ressignificação política e identitária da expressão “macumba” e “encruzilhada”. Quanto à encruzilhada, ela é tomada aqui também como o cruzo epistêmico e lugar de trânsito operador da produção de conhecimento (Martins, 1997) e do que tanto reviramos neste alquidar epistemológico em termos de significante, cujo conceito se dá a partir de lugares situados e das experiências singulares de interlocutores/as, os/as quais são em maioria sacerdotes e sacerdotisas religiosos/as.

2. DESNUDAR O NU: MARCADORES SOCIAIS COMO CATEGORIAS DE ANÁLISE

Parece-nos ter sido resgatado entre estudiosos/as que o debate sobre interseccionalidade, tornado conhecido na esfera público-acadêmica a partir das proposições das teorias feministas negras, sobretudo de notório saber da pesquisadora Kimberlé Crenshaw (1989; 1991), se dá desde os movimentos sociais, sendo apenas resgatado no contexto academicista e legitimado como uma expressão acadêmica. A verdade é que os movimentos sociais já tratavam da intersecção de classe e raça há muito, antes mesmo da publicação do livro de Crenshaw, como pode ser visto em uma espécie de genealogia histórica feita pela pesquisadora Gabriela Kyrillos (2020), cujo trabalho evidencia os

movimentos sociais feitos a partir dos coletivos negros e do debate racial como precursores que viemos a chamar de interseccionalidade, que são as intersecções/interconexões entre o que diz dos lugares que os sujeitos ocupam e as múltiplas experiências que essas encruzilhadas corporais fazem emergir.

Por outro lado, a interseccionalidade é aprofundar nas narrativas de mulheres negras e indígenas, com as interferências de outras questões que são norteadas através do gênero feminino negro, por exemplo: as questões de classe, (des) colonidade orientação sexual, territorialidade, questão social, classe, étnica, estética (formas) que são as verdadeiras encruzilhadas, principalmente os femininos que o seu baixo ventre é a verdadeira intersecção, cruzando, como “ Exu, divindade africana da comunicação, senhor da encruzilhada e, portanto, da interseccionalidade, que responde com a voz sabedora de quanto tempo a língua escravizada esteve amordaçada politicamente, impedida de tocar seu idioma, beber da própria fonte epistêmica cruzada de mente-espírito” (AKOTIRENE, 2018: 15-16)

No contexto brasileiro, a pesquisadora e antropóloga Lélia Gonzalez e Carlos Hansenbalg, já ruminavam questões que interconectava raça e gênero⁴, ao passo que, Abdias Nascimento já articulava raça e religião⁵ - obras muito bem lembradas e resgatadas por Kyrillos (2020). O que queremos dizer é que o debate sobre os marcadores sociais da diferença no contexto brasileiro não é recentes e é marcado pela necessidade de registro de pesquisadores/as negros/as também atuantes nos movimentos de militância, ou seja, uma marcação que nos diz de um debate que não se separa da luta feita na rua com os muros universitários. Ao contrário, é exatamente a rua que possibilita com que os muros universitários, estes lugares que parecem ainda hoje serem incompatíveis com a militância ou com as ações por demandas, discuta a indissociabilidade entre todas essas esferas, seja da intersecção a partir do pensamento crítico para pensar Direitos Humanos, demandas, assistência social, seja da militância bricolada com o fazer científico.

Sob advertência de que a expressão “interseccionalidade” é cara aos debates das teorias feministas negros e dos movimentos sociais negros, no trabalho em tela optamos por manter a expressão marcadores sociais da diferença, a fim de que não tomemos de empréstimo e façamos uma análise trivial e atravessada ao que nos propomos – muito embora a parte autora não se dissocie dos movimentos de militância. Respeitando a ética epistêmica das teorias feministas (negras), optamos por desnudar o nu a partir dos marcadores sociais como expressão, que também já se conecta à expressão interseccionalidade, categóricas de análises. O cruzo epistemológico (Rufino, 2018) aqui se dá entre as possibilidades de intercâmbio entre os saberes dos terreiros e o que é lido como acadêmico e como ambos podem ser integrativos para a antropologia e para as ciências sociais como um todo. Não obstante, enquanto categorias de análise, os marcadores sociais da diferença são também uma forma de desnudar o corpo, abaixar as calças e as saias e ver as marcas que os cobrem intersubjetivamente, tanto dentro, quanto fora do contexto religioso.

Desnudar o nu é, assim, uma prática epistêmica e política de ler essas corporeidades enunciadas pelos/as interlocutores/as a partir de suas autorizações, falas, retornos e explicações. Esses corpos são nus a partir do momento em que são passíveis de serem cobertos pelo racismo religioso em função do marcador religião. São nus porque estão passíveis, mesmo com o conhecimento imortalizado no *oriz*, de serem cobertos pelo saber colonial, acadêmico e científico. Esses corpos estão nus e à mercê de violências físicas e simbólicas a cada dia, considerando o aumento do índice estatístico de violência contra praticante e manifestantes de fé contrárias ao judaico-cristianismo, e sobretudo de matriz africana, e mais recentemente, após anos sobre a gestão de uma presidência conservadora e que fomenta comentários escatológicos do que chamam de bancada evangélica, o pânico moral quanto à

⁴ Nos referimos à obra Lugar de negro (1982).

⁵ Nos referimos à obra O genocídio do negro brasileiro (1978).

possibilidade do reconhecimento dos territórios sagrados de matriz africana como integrativo ao Sistema Único de Saúde. Em que medida religião e Estado/política se dissociam? O que são os comentários jocosos, a perseguição carioca aos/às terreiros/as, e muito mais, senão uma tentativa de reconhecimento de uma hegemonia religiosa dentro de um país que se diz laico? Não estão estes corpos nus e a raça e a religião esses marcadores centrais que impulsionam a falaciosa democracia entre a comunidade brasileira? As religiões de matriz africana emergem na esfera pública e parece ser engolida às duras penas no mês de novembro, quando a nação está sob acordo de que discussões sobre racismo religioso, e consequentemente os marcadores sociais da diferença aparecem dando vazão à discussão, virão a público. Ou talvez no carnaval, quando os carros alegóricos de algumas escolas de samba sempre trarão o resgate e memória do samba nessa identidade. Aí está autorizado o uso das baianas, dos fios de conta, dos turbantes, do corpo suar no ritmo dos tambores. Caso contrário, após essas datas, como muito bem lembrando por Lélia Gonzalez em seu artigo sobre racismo e sexismo na sociedade brasileira, esses corpos não mais existem na seara pública e retornam para a ala privada.

Temos assistido não um retorno para a esfera privada, mas a invasão/intrusão nessa esfera, a partir dos marcadores raça e religião. Não é necessário resgatar exemplos para além do que se vê, lê e se tem noção enquanto estatística. Contudo, esses corpos que se descamam no nu, na presente afrografia se matizam como outras possibilidades, que é das distintas compreensões sobre os corpos, ou seja, a leitura sobre o corpo do ponto de vista de religiosos que professam fé a partir da matriz africana é tanto vasta quanto exclusiva das experiências e atribuição de valor dado ao corpo, cuja interpretação é acionada a partir da experiência religiosa. Guardemos essa informação. *A priori*, nos atemos aos marcadores sociais dos/as interlocutores/as.

Os contatos oficiais com a parte interlocutora foram realizados entre os dias 13 e 8 de setembro de 2023, muito embora, repetimos, a parte autora já flane pelo circuito religioso ou debates concentrados na discussão acerca de corpo/corporeidade, marcadores sociais da diferença e religiosidade de matriz africana há muito. Três interlocutores se identificam como homem cisgênero e duas mulheres cisgêneros. Bruno Santos, 37, também conhecido como Bábálórisà Esùlakyn, dirigente do Templo Èsìn Òrìṣà Ìbílẹ̀, é praticante do culto tradicional yorùbá – pertencente ao Templo dos Òrìṣàs Oduduwa, dirigido pelo Bábálórisà Adesiná Síkírù Sàlámi, conhecido como Bábá King e um dos mais famosos oraliculistas e ensinador do idioma yorùbá do país, localizado no litoral paulista –, 37, preto, baixa renda, não PCD, residente no litoral paulista, heterossexual, pai de duas filhas e mestrando em Gestão de Políticas Públicas pela Faculdade Getúlio Vargas (FGV). O Bábá nos contou que dos 17 aos 29 anos de idade foi adepto ao candomblé, de nação ketu, e que dos 29 aos 37 estaria no culto tradicional yorùbá e que teria uma vivência bem ampla dentro desse contexto.

A passagem do Bábá Esùlakyn pelo candomblé, sem dúvidas lhe permitiu ter um acesso mais inteligível ao culto yorùbá, uma vez que um é oriundo de outro. Obviamente que os marcadores sociais da diferença também não são meros compilados ilustrativos, visto que a vivência no contexto das religiões de matriz africana exige que adeptos/as tenham uma condição econômica estável para os ritos de passagens e as transições de um estágio para outro. Não estamos a dizer que apenas pessoas com poder aquisitivo estão nessas esferas. Ao revés, muitos dos territórios sagrados que também se identificam com os cinco cultos aqui elencados são localizados em periferias e tem à sua frente pessoas negras, cuja condição financeira, o recorte geoespacial que ocupam dentro da relação centro x periferia e, sobretudo, o marcador raça, que se agudiza nos processos de gentrificação socioeconômica e sociopolítica, já nos acenam para o oposto. Mas não sejamos ingênuos em achar que esses contextos religiosos exigem diversas abdições financeiras para priorizar os rituais necessários, uma vez que essas pessoas geralmente colocam sempre sua conexão ancestral e o marcador religião à frente que qualquer outra intempérie, sobretudo financeira – o que não significa também que em muitos desses

territórios sagrados o senso de comunidade e o que chamaremos de ebó de reciprocidade não serão atinados, uma vez que esses espaços, por terem um *modus* de gestão geralmente matrilinear, das grandes mães, esses espaços, também considerados corpos por nós, serão úteros acolhedores e constantemente vê-se mobilização entre a família desses clusters no “corre” para ajudar o/a irmão/a.

A título de exemplo de como se cruzam esses marcadores no contexto do culto yorùbá, para se iniciar no culto é necessário que o marcador escolaridade seja também ativado, haja vista a necessidade de uma compreensão do idioma yorùbá, que geralmente é necessário fazer um curso, que o próprio candomblé outrora praticado pelo Bàbá também já faz emergir como idioma dos Òrìsàs – este ainda mais exigido no culto yorùbá, já que o culto é mobilizado a partir e exclusivamente pelo idioma. Para além desse, o marcador classe, visto que para se iniciar no culto yorùbá, é necessário o deslocamento de uma Ìyà⁶ diretamente do continente africano, o que envolve custeio de passagens, hospedagens e todos os ritos envolvidos para que essas grandes detentoras do conhecimento ancestral possam ser autorizadas e iniciar esse/a noviço no culto. Vejamos então que o culto yorùbá exige não um poder aquisitivo, mas um rito de passagem que geralmente se dá pela passagem desde o candomblé – esse sim uma religião de matriz, e não um culto tradicional – ou qualquer outra religião de matriz africana, muito embora essa liminaridade das passagens também não sejam regra, ainda que necessário uma larga vivência e sabedoria sobre o que se cultua e o intermediário do culto a Òrìsà e idioma yorùbá, bem como o marcador raça que faz com que o Bàbá Esùlakyn beba (e coma!) de um certo “tradicionalismo” a partir de sua conexão com a ancestralidade e sua história identitária enquanto pessoa negra, e não obstante o marcador classe, que embora de baixa renda, faz com adeptos/as priorizem o marcador religião face às outras demandas. Além disso, há que se observar o marcador sexualidade, já que em raros casos homossexuais podem ser iniciados no culto yorùbá e sistema divinatório de Ifá por ser uma discussão atravessada por tabu e sustentada pelo dimorfismo biológico-sexual de procriação/familismo, sendo o normal a orientação sexual hetero. Mas essa não é uma produção de verdade entre todos os/as yorubanos/as e que não verão no marcador sexualidade um dilema sustentado pela lógica muçulmana.

Ao ser questionado sobre o que seria o culto tradicional yorùbá, o Bàbá Esùlakyn nos respondeu:

O culto em yorùbá é uma conexão com ancestralidade. O culto em yorùbá é um resgate da essência, acho que todo culto a orixá seja ele Africano ou Afro-brasileiro e as suas mais diversas vertentes é o reencontro com o nosso berço. É um reencontro com a terra, com as energias que nos completam.

É a oportunidade de compreender os nossos caminhos e recorrer a sabedoria infinita dos orixás, porque somos nós que precisamos deles, não são Eles que precisam de nós. É compreender que no meu caminho, no meu destino, no meu odú de nascimento, existem alguns desafios, aos quais recorreremos ao Ifá Olurumila, a Ogum. Recorreremos a Exu, recorrendo a Oxum, a Olocum, a todo a este panteão dos Òrìsàs.

Eu vou ter respostas, eu vou ter energias, vou ter ferramentas que me possibilitam a superar os desafios. É no encontro com Òrìsà, é no encontro com as divindades, no culto diário, através da dança, das oferendas, através do jogo, em que o axé se materializa na minha vida. É o axé, enquanto o poder de realização, que me permite ir adiante nos meus caminhos e na minha construção. A cima de tudo, acredito que o culto representa e traz uma filosofia que não se restringe aos aspectos teológicos, mas ela tem a sua força, na fundamentação na sociedade.

Até por que, o meu òrì é divino e o òrì das pessoas em minha volta também são, ou seja, as relações humanas que são estabelecidas por mais que, estejam até nesse universo *aiyé* que nos encontramos, elas refletem no *òrìm*. Uma vez que meu òrì precisa saudar e respeitar os òrì das pessoas que estão em minha volta também, então as relações com o divino acontecem a todo momento, a todo instante, principalmente a partir das relações humanas que precisam ser saudáveis.

⁶ Mães conhecedoras e cultuadoras de Òrìsàs.

Vemos que o culto não se reduz apenas a dimensão religiosa ainda. É também para o interlocutor, uma filosofia na qual ele pauta sua vivência e como ele lê os jogos sociais da vida, cujo formato de jogar está ligado a forma como se dá as relações intersubjetivas entre individual (*òrì*) e coletivo (*òrì* das pessoas). Essa filosofia reivindica, então, uma vista de que todos têm um elemento primordial e que merece ser respeitado no corpo: o *òrì*, que para o culto tradicional yorùbá, e para a maioria das religiões aqui elencadas, é o primeiro Òrìsà/Orixá. Isso significa que essa filosofia tende a considerar a cabeça do/a outro/a como uma divindade e logo esse/a sujeito/a deve ser respeitado, independentemente da orientação religioso desse *alter*. O culto yorùbá como filosofia de um bem-viver, preconiza, então, uma rede harmônica de atuação entre os atores (e atrizes!) sociais, no qual os marcadores sociais da diferença que cruzam os corpos-fronteiras de adeptos/as ou não ao culto, refletiriam apenas como acessórios tendo em vista esse outro elemento primordial que antecede os marcadores: o *òrì*. Do nu, o corpo se acoberta, porque em vez de corpo reduzido ao que ele representa, a subjetividade e o estatuto de sujeito estarão dados ao elemento *òrì*.

Não diferente ocorre com o contexto candomblecista aqui elencado – candomblé este que aqui será lido como uma vertente possível desembrida do culto tradicional. Vejamos como se aproximam as perspectivas. Marcelo Pereira da Cruz, 43, é candomblecista no Ilé Asè Dagbá Nikan, preto, se coloca na faixa da classe C, não PCD, ensino superior completo, residente na Zona Leste de São Paulo. Ele nos contou que a filha também nasce dentro do contexto candomblecista. Para ele, o candomblé seria um espectro de herança. “É uma continuidade da minha ancestralidade, herança de família que começa com minha mãe onde sempre a acompanhei desde pequeno para a casa de candomblé, onde foi a minha criança e, após muitos anos, tive a minha filha, que também nasceu e foi criada na casa de candomblé e que vai dar continuidade e quem sabe passar a seus filhos e netos”, reportou-nos. Ao falar de marcadores sociais nesses dois contextos religiosos (culto yorùbá e candomblé), falamos também sobre outras marcas que se inscrevem nesses corpos. Marcas de cura, marcas do rito de passagem, grafias da memória identitária-religiosa no corpo no renascimento e despertar desses corpos (este biológico/material e o que renasce, na cosmologia local, a partir dos ritos iniciáticos, para as divindades que cultuam) como estatuto dado à pessoa que nessa liminaridade recebe outro nome, outra vida e reaprende que as marcas corporais é a homologação de estar nu diante dos/as Òrìsàs e se permitir despir-se da vida anterior e assumir as novas personalidades e estatuto de pessoa constituído ao largo da vivência religiosa.

Ao passo que o Bàbá Esùlakyn vê o culto como filosofia, Marcelo avalia como uma herança, continuidade ininterrupta de um modo de se relacionar com a ancestralidade e a própria noção dado ao senso de família. Ao nos trazer em sua fala sobre a continuidade do culto por parte da filha e netos – mesmo sem saber se a filha irá querer assumir essa responsabilidade ou mesmo se a filha quererá ter filhos e ele automaticamente netos/as –, aciona uma certa certeza que é a da continuidade da linhagem familista no contexto do candomblé. O que nos chama atenção na fala é como emerge a dimensão de uma quase certeza dessa continuidade e da possibilidade da filha, cuja idade não sabemos, possa ser avó de pessoas também de netos/s adeptos ao candomblé. É bem verdade que essas pessoas se apegam à dimensão de certeza, de eficácia, de um pensamento que produz poder. Ao mesmo tempo, é necessário observar como há uma expectativa por parte de um “outro” para que o marcador religião se mantenha e não haja uma ruptura ou mesmo, porventura, sentimento de fracasso, como se essa herança não pudesse ser alterada a partir de um desejo distinto desse “outro”, já que não estamos falando apenas de um adepto, mas de uma pessoa que é ogan asogun⁷ do Ilé Asè, ou seja, um cargo hierárquico.

⁷ Ogan – Na liturgia do candomblé da nação de Ketu, axogum é o ogan é um cargo de autoridade masculina, na hierarquia abaixo da yalorixá ou babalorixá, auxilia a preservação e proteção da comunidade/ família. Por outro lado, o ogan **axogum** (*asógúm*), é o ogan responsável para realizar os sacrifícios e rituais para os Òrìsàs.

Diante desse rol de perspectivas, temos um outro culto de matriz africana que, dentre tantos outro, desemboca do candomblé, que é a quimbanda – que dentro do rol de procedentes do candomblé, faz parte do bojo, ao lado de outras como a cabula, macumba, catimbó, umbanda e tantas outras. Atemos à quimbanda nesse momento a partir da figura de Douglas Roberto, também conhecido como Tata Nganga Zelawapanzu pelo nome iniciático, 43, que é quimbandeiro, branco, classe média, não PCD, residente na Zona Leste de São Paulo, heterossexual, divorciado e pós-graduado em naturopatia e teologia. Tata Nganga Zelawapanzu é mestre quimbandeiro e dirige o Templo Quimbanda Cova de Tiriri, também localizado na Zona Leste da capital paulista. O marcador escolaridade ficou muito nítido quando o Tata responde algumas de nossas perguntas, ainda que seja muito direto e rápido, e como é sua articulação e compreensão quanto ao corpo, como veremos na seção seguinte. O Templo o qual dirige tem um blog disponível para explicações sobre a religião, contatos etc.

Ao ser questionado sobre o que era a quimbanda, o Tata nos respondeu: “Quimbanda é um culto de feitiçaria, louvação aos ancestrais, na figura de Exu e Pombagira. Um culto multicultural, que bebe das fontes culturais brasileiras e que entende a vida pelo viés da fortificação do indivíduo antes do coletivo” (Tata Nganga Zelawapanzu, aplicação de questionário, 23 ago. 2023).

Individualização e coletividade não devem ser entendidas como dicotomia na fala do Tata, mas como uma resposta direta e primeira do “eu” para com o “outro” no culto realizado por ele e adeptos/as do Templo. Como ele muito bem nos acena, o culto é multicultural e de louvação a duas figuras emblemáticas no contexto das religiões de matriz africana: Exu e Pombagira. Os ancestrais canalizadores e centrais do “culto de feitiçaria” são exclusivamente Exus e Pombagiras no contexto da quimbanda. Ancestrais na perspectiva das religiosidades de matriz africana são figuras homologadas como mais-que-humanas que antecederam o tempo presente e que circulam em um plano imanente – este, acessível, como já dissemos – e que interagem com os humanos dentro de suas possibilidades, evocações, convocações e possuem agência na vida dos/as adeptos/as. No caso de Exus e Pombagiras, é quase consensual entre todas as religiões de matriz africanas que cultuam essas duas figuras emblemáticas que, quando se tratando de guias/entidades, como é o caso do contexto quimbandeiro, seriam as mais próximas das necessidades humanas, como trabalho/emprego/estabilidade financeira, saúde, segurança pessoal e espiritual, estabilidade afetiva, desobsessões etc.

Ao se assumir quimbandeiro face a outras orientações religiosas também de matriz africana, é bem possível que adeptos/as sofram racismo religioso – que nesse caso não estará ligado ao quesito raça/cor, mas ao que cultua enquanto religião –, por parte de adeptos/as que também cultuam “outros” Exus e Pombagiras, pois como muito bem nos relembra Renato Ortiz (1999), à quimbanda foi legado o “mal”, o “profano” e o lado mais obscuro de Exu, ao passo que para a umbanda restaria a parte benevolente, isto é, uma dicotomização entre bem/mal, sagrado/profano entre os campos religiosos e que serão assumidos deveras assim por alguns/mas adeptos/as, escarrando nessa trama social e nas disputas religiosas como os próprios grupos de aproximações culturais não são monolíticos, estáticos e harmônicos.

Dito isso, há ainda que considerar – e não sejamos ingênuos quanto a isso –, que esses muitos desses espaços de culto, mas não foi o caso do que nos flancos aqui elencados pudemos observar, que as hierarquias e os códigos muito bem definidos em termos de posições e do disciplinamento local, também podem ser reprodutores de lógicas não só coloniais de subordinação (Césaire, 1978) de determinadas identidades dentro do próprio grupo/mundo comum, como também muito bem atravessados e embebidos sim pelo ocidentalismo que binariza, higieniza, escatologiza e faz imperar a

dicotomia bem/mal, sagrado/profano, puro/impuro, o que vai ao encontro da sustentação da ordem de hierarquias e organização do enredo social (Douglas, 1976).

Ainda sobre a umbanda, uma interlocutora desfaz esse mal entendido entre as partes. Adna Acácio, também conhecida como Sra. Zeladora Jaqueline de Oxóss, 47, é umbandista, preta, baixa renda, não PCD, residente em Viçosa (cidade localizada no interior de Minas Gerais, na região da Zona da Mata), lésbica (como ela prefere se assumir, em vez de homossexual), ensino médio completo, sem ensino superior. O nome Jaqueline vem do desejo de sua mãe em colocar esse nome e embora registrada oficialmente na seara cartorária com Adna, sua mãe sempre quis colocar esse nome, e ‘pegou’, ficou conhecida dessa forma. Sinalizou que o pai queria seguir a dimensão de que os nomes fossem iniciados pela letra ‘A’, como os/as demais irmãos/ãs e sinalizou que a dimensão patriarcado sempre falou mais alto e a mãe acabou cedendo. Foi a única interlocutora a utilizar a palavra “patriarcal” durante a entrevista – informação posta aqui nada ao acaso, considerando seu capital em reconhecer como o colonialismo opera nas decisões e na dominação masculina frente ao desejo das mulheres. É Zeladora do Ilê Aiyê de Oxóssi, terreiro de umbanda, há mais de 10 anos. Pelo fato de o terreiro ter sido localizado por mais de 8 anos dentro da Universidade Federal de Viçosa, o espaço sempre foi respeitado devido à localização e o público que frequentava em termos do marcador geração e escolaridade – geralmente jovens e universitários. Ainda hoje se constitui como um terreiro com uma lógica muito contingencial em termos de componentes, salvo os nativos da cidade, considerando a sazonalidade do espaço, ou seja, universitários adentram para o Ilê e ao formarem saem, sendo o público fixo apenas alguns/mas nativos.

Mas diante do exposto, o que é a umbanda praticada pelo Ilê Aiyê de Oxóssi e o que a interlocutora? Em conversa realizada presencialmente na própria sede do Ilê no dia 8 set. 2023, ela a significa:

Umbanda para mim é meu esteio, é minha fortaleza, é meu chão. É o lugar que venho nos momentos tristes, nos momentos de alegria. Umbanda para mim é minha direção espiritual em todos os sentidos. Essa fortaleza para mim, é tudo. Eu não me vejo sem esse sagrado.

Observa-se como a dimensão religiosa para a interlocutora é esse “esteio”, ou seja, esse alicerce no qual parece ser impossível ser ver e reconhecer enquanto sujeita a partir de sua orientação religiosa. A fortaleza encontra lugar para colocar para escanteio as angústias e é notável como as emoções religiosas e o afeto criado no relacionamento com o contexto religioso é o carro-chefe no qual se ver fora desse sagrado, como postula a interlocutora, conota uma dimensão quase de pulsão de morte, cuja ginga de lidar com essa angústia causada pela não fé, não crença, não pertencimento identitário e subjetivo com a religião é ressignificado a partir desses flancos pela religião, o qual não deve ser confundido com fanatismo, mas com resistência que diz de uma identidade política, como ela nos reportou.

Constantemente confundido com umas das vertentes da(s) umbanda(s) ou mesmo apenas como uma expressão folclórica, o tambor de mina/tambor de crioula também foi elencado em nossa pesquisa. Oriundo das terras nordestinas – e aqui já solicitamos que quem nos lê atinem logo o marcador região, adjacente à dimensão da xenofobia –, o tambor de mina também é uma religião de matriz africana, que assim como todas os outros cultos supratranscritos é uma orientação religiosa festiva, com gastronomia própria, reivindicação de dança, senso de comunidade e um corpo anímico (não só na incorporação/possessão, mas no corpo que se enuncia enquanto esfera pulsante e existencial) – quanto a este último aspecto, guardemos esta informação para que possamos chegar e, breve a ela. Para falar do tambor de mina, como dissemos, não foi necessário, a partir de uma escolha metodológica multissituada, nos deslocarmos até o Maranhão, mais especificamente até o município de Cururupu. Conversamos com Marcileide Pires da Fonseca, que atualmente mora na capital paulista

e amiga de uma das interlocutoras, o que facilitou o acesso às informações. Marcileide, que vem de um território quilombola cururupuense para a cidade de São Paulo, 40, preta, baixa renda, não PCD, residente na Zona Leste de São Paulo, heterossexual, mãe de quatro filhas, ensino médio completo, sem ensino superior, é adepta do Tambor de Mina.

Ao iniciar a conversa com Marcileide, ela nos conta que os pais são adeptos da religião e nos explica que a localidade é que diferencia o nome dado àquilo que ela era praticante. Umbanda seria o nome dado em São Paulo e tambor de mina seria o nome dado no Maranhão. Por outro lado, a própria interlocutora consegue visualizar uma diferença entre ambas e descamar que não são as mesmas coisas, ainda que se assemelhe, uma vez que a forma como os guias espirituais trabalham na umbanda e no tambor de mina são diferentes. Ao passo que na umbanda Exus encontram espaços para as chamadas giras no Ilê Aiyê de Oxóssi, por exemplo, como um contraste possível e comparativo no trabalho em tela, evitando-nos de generalizações, no tambor de mina a interlocutora diz que eles se apresentam em uma festa exclusiva que ocorre uma vez ao ano. Mora em São Paulo exigiu de Marcileide uma readaptação quanto à religião e a mais próxima da sua seria a de um terreiro de umbanda localizado em Guianases que ela atualmente tem flanado. Mas nos advertiu: “Hoje, estou aqui em São Paulo e faço parte de uma casa de umbanda, que é um pouco parecido com o Tambor de Mina do Maranhão, que fica em Guaianases, que sou apaixonada. Mas vou para o Maranhão não perco nada. Se eu ficar um mês, vou todo final de semana no Tambor de Mina”.

Esse encontro com uma nova comunidade religiosa que a relembra do tambor de mina, é extremamente importante quando se trata de emoções religiosas e criação de laços afetivos e vínculos de pertença. Ela nos sinalizou que essa é uma forma de voltar às “minhas raízes, minha origem”, o que tem a ver com esse corpo também de uma não negação do marcador região/religião e as ressignificações que podemos fazer em contextos distintos. O fato de se mudar para São Paulo faz com que a interlocutora não encontre algo que é local de municípios do Maranhão, sendo necessário reexistir de uma forma menos atravessadora e com estratégias que reduza o sofrimento, a saudade, o apego, os afetos, o estatuto de reconhecimento e visibilidade diante daquela comunidade outrora imersa.

Para ela, o tambor de mina significa alegria.

Agora no mês de agosto é a festa de marinho lá no Maranhão, né!? É do pai de santo da minha mãe, que é meu compadre e padrinho do meu filho. E aí, eles fazem aquela festa grande. São 4 noites de festas: duas festas são de tambor de mina e duas de tambor de crioula. E aí tem a matança do boi. São 3 bois, fora os porcos que eles matam para dar comida para o povo. Também tem a festa dançante, os pratos dos juizes e aquela mesa de chocolate com o bolo. Depois tem a mesa do jantar.

A minha família é toda umbandista, mas lá se chama tambor de mina, que é umbanda aqui em São Paulo. Tanto a parte da família da parte do meu pai, como da parte da minha mãe, faz parte do tambor de mina que tem no Maranhão. Eu, depois que me tornei adulta e comecei a entender as coisas, a partir dos 16 anos por aí, comecei a frequentar e com 19 anos comecei a receber lá, no terreiro de mina dos pais. Eu acabava incorporando também. É assim, o tambor de mina pra mim, significa alegria.

Vou dar um exemplo. Se por acaso tiver uma festa, ou um aniversário para ir, se eu souber que tem um tambor de mina no terreiro que eu conheço as pessoas, deixo de ir nessa festa que for e vou para o tambor de mina. Então me sinto bem, acolhida, me sinto feliz e deixo qualquer festa para ir no tambor de mina.

Esse corpo se desnuda se jogando no contexto religioso e optando pela abdicção de qualquer outra esfera. As comidas, como supradito, fazem parte dos ritos dos cultos de matriz africana, no qual convidados e adeptos/as sempre se divertem, comem, dançam, praticam a culinária africana adjacente à brasileira, mais especificamente a indigenista. Gastronomia e cultos de matriz africana são rimas que fazem de alguns territórios – considerando que não são todos e evitamos generalizar – o que os/as adeptos/as aqui elencados também chamam de comunidade. O que aqui temos chamado

de corpo-território, interação e ganham estatuto de corpo a partir da existência desses “outros corpos-territórios” que nessas comunidades passarão por ebó de acolhimento, ebó de pertencimento, ebó de amefricantização. É nesse cruzo entre África, Atlântico e América, (co)ordenado pelo cruzo colonial que aplica as égides sobre o sujeito (colonialidade do ser), nas lógicas do capitalismo, colonialismo e heteropatriarcado que os marcadores sociais da diferença encontram lugar ao ser esses operadores que posicionará os corpos.

Esses corpos, objetos, ainda não têm estatuto de sujeito no contexto ocidental se praticante de religiões não judaico-cristãs e quem dirá se esses corpos forem interseccionados com outros marcadores. Mas como vimos, é a partir também dos marcadores sociais da diferença que em sua maioria fogem do padrão hegemônico (branco/a, judaico-cristão/ã, heterossexual e de grande poder aquisitivo) a partir do contraste em tela, que essas pessoas são notoriamente outorgadas como sujeitos/as a partir do reconhecimento e visibilidade que ocupam em seus territórios sagrados. Mais que isso! Esses corpos-sujeitos são incumbidos tanto de deixar-se ser produzido quanto produzir uma intersubjetividade que se dá na relação/ligação com a cosmologia local, isto é, esse estatuto de sujeito, de pessoa, não é apenas de um reconhecimento por parte daqueles/as que daquela comunidade fazem parte, mas também dos mais-que-humanos.

Em perspectiva comparada, percebemos que diante de cinco cultos de matriz africana diferentes, com todo o panorama esboçado e com todas as diferenças verificadas entre os marcadores, é óbvio que seria impossível deixar de notar um aspecto que emerge nessa pequena amostra, em um universo tão amplo de pesquisa e de abordagens possíveis no grande ‘guarda-chuva’ religião e marcadores sociais da diferença, qual seja: o culto aos mais-que-humanos, chamados pelos/as interlocutores/as de ancestrais, que interagem no mundo humano e o fato de Esù/Exu estar em todos os cultos, seja enquanto entidade em alguns (quimbanda e tambor de mina, seja como Òrìsà em outro (candomblé e culto yorùbá), seja ainda enquanto ambos em outros (umbanda). Exu e ancestralidade convergem e justapõem aproximações em contextos tão distintos. Caberia a nós perguntar então: como os mortos ressurgem? São exatamente esses mortos não mortos, pois são vivos enquanto ancestrais para esses/as interlocutores/as, que faz unir distintos marcadores sociais da diferença quase que em prol de dois únicos, os quais parecem suscitar e provocar uma dignidade diante do estado de sujeitos/as embebidos/as por África e sua cosmopercepção: raça e religião.

O movimento de ressurgência dos mortos é o que faz com que esses corpos/corporeidades fiquem nus e seus marcadores sociais da diferença sejam equiparados diante desses mais-que-humanos. É necessário que possamos reivindicar e desnudar a diferença como potência no contexto das religiões de matriz africana. Mais diferença e menos equidade. O “somos todos iguais” é vômito de quem não assume e enxerga potência na individualidade peculiar – esta constituída pelo coletivo na intersubjetividade – como um risco de quase leitura ciborgue/robótica/maquinária das subjetividades. Equidade nem mesmo para os mais-que-humanos existem, porquanto que esses/as sujeitos/as (aqui já não falamos mais de corpos, e sim sujeitos, colegas...atenção quanto à diferenciação ente objeto *vs* sujeito) são únicos/as e o *òrì* detém o capital/valor-axé, o que inconteste. São equipados, e não iguais, do ponto de vista de que para Eles/Elas os nossos marcadores são apenas acessórios –, o que para o mundo humano já são o guião da definição de posicionalidades e disputas desses corpos-objetos (atenção novamente quanto às diversas expressões que mobilizamos para falarmos de distintas perspectivas e cada qual com compreensões diferentes).

O mundo dos marcadores que apresentamos aqui é dual, não harmônico, monolítico ou produto de verdade. Os marcadores sociais da diferença são o nu da encruzilhada, desnudam o corpo-mancebo, o corpo-território, o corpo-patrimônio que acopla diversas roupagens, personas, máscaras, performances, dramas sociais. Nada é sui generis e a encruzilhada ajuda a despir a episteme desses corpos, nos quais se localizam esses marcadores. Ao se desnudar e se permitir se lido pela lupa ou binóculo etnográfico, eles manifestam afetos, desejos, gozos, pulsões, emoções...ficar nu, com para

que a leitura e ao culto à ancestralidade seja homologação política, epistêmica e pedagógica – a partir da educação de axé esse ebó que nos convida à vista da religião reduzida à crença crença e ‘postura intelectual’, mas como algo que da subjetividade, que diz da identidade de adeptos/as e como percebem o tempo, o cosmos e a busca da África a partir da Améfrica Ladina – que late/lade e escarra pó de pomba colonial e infundo.

Outrossim que os cultos aqui arrolados têm em comum, pelo menos do ponto de vista dos territórios sagrados expostos, é também a fuga de uma lógica colonial de exclusão a partir dos marcadores sociais da diferença. Esses cultos de matriz africana encontram convergência ao priorizar o bojo da subjetividade das pessoas que por esses territórios flanam, geralmente chamado de essência. Não essa essência como característica do ser ou essa ontologia marcada por um naturalismo, perdendo de vista o ponto holístico. Essência para esses/as interlocutores/as e a comunidade local por onde flanam tem o sentido de independência do corpo anatômico fisiológico, o qual sustenta os marcadores sociais da diferença, e vista da subjetividade, de um “outro” não lido a partir da lógica objetificada. É lógico que a noção de corpo-sujeito é uma associação que cruza o corpo que dá o estatuto de sujeito e vice-versa. Mas nesses cinco contextos, o estatuto de sujeito antecede de corpo que consequentemente vai desenhando um outro estatuto: o de pessoa, diante daquela comunidade.

Essa pessoa não é uma coisa, um objeto, mas alguém reconhecida e visível por essa comunidade enquanto parte integrante daquele cluster e da ontologia local, versada e orientada pela cosmologia e cosmogonia. O que queremos dizer é que embora os marcadores sociais sejam categorias de análise no âmago religioso de matriz africana ou no culto tradicional (como é o caso do culto yorubá, por exemplo), a segregação das partes interlocutoras não se sustentariam por muito tempo, visto que as divergências, já que vimos distintos/as adeptos/as com suas peculiaridades, apontam para pontos em comuns no rol do debate dos marcadores, uma vez que falar desses interlocutores é falar também do espaço que circulam. Este circuito religioso nos apontou, a partir da multilocalidade, pontos e falas em comuns que é a indiferença quanto aos marcadores de adeptos/as que compõem esses espaços ou que porventura irão se tornar integrantes. As diferenças existem e são benquistas, ou estaríamos dizendo de ciborgues/robôs fabricados para responderem a determinadas expectativas e expurgar os ‘não normais’ da lógica ocidental, desde a religião política e espiritualmente correta e salvacionista à dissidência de gênero. Poderiam nos perguntar: Por que há pontos em comum? Não há um apartamento desses marcadores ao elencar figuras tão singulares e tentar unir tudo isso no mesmo bojo? A realidade é que a multissituidade nos mostra, a partir da religião como marcador central de análise, e não nos esqueçamos de raça ao dizermos de religiões racializadas, os outros marcadores e os cultos se entrecruzam a partir do momento em que entendemos esses cultos como movimentos de ressurgência, comunidades e filosofias. Logo, esses cultos são um dos *modus operandi* de fazer política defumado pela decolonialidade. É confluência entre política e história.

Essas diferenças equiparam os espaços e os interlocutores ao serem por si só figuras dissidentes que praticam a decolonialidade e a transgressão a partir da fuga da cosmovisão, sempre acionada do ponto de vista eurocêntrico (Oyèrònké, 2002), e se entregam à cosmopercepção (Oyèrònké, 2021), à síncopa (Sodré, 1998) no qual os corpos se lançam como produtor de axé (energia vital) e se agenciam no contexto religioso de modo dançante, pulsante, sagaz. Isso pulula aos olhos quando vemos que nessas corporeidades todas, esses espaços de culto abarcam e conseguem (re)unir um número considerável de corpos-sujeitos distintos, pois eles, esses espaços, são por si só uma encruzilhada capaz de tornar nu esse mancebo territorial acumulado de peças, roupas, fagocitose colonial, no qual as bordas limítrofes não estão nas paredes ou no círculo que envolve o entorno. Os marcadores sociais da diferença acabam sendo acessórios nesses cultos de matriz a partir do momento que a rede de sociabilidade, afetos, emoções, ontologias cosmológicas, produção de redes, lógicas de cooperação e colaboração e o mundo dos mortos é a tônica da experiência que se dá fora e dentro do contexto religioso, cuja forma de se colocar no mundo é oferecendo ebó de ética, ebó de

decolonialidade, ebó de transgressão e nudez de um corpo que se permite ser transponível para ser penetrado com vistas à chegada na subjetividade. Talvez a esperança desses corpos ao se tornarem nus é que sejam pedagogicamente educadores-transgressores da lógica decolonial e façam das filosofias de vida vivenciada nas experiências religiosas possam abandonar as caixas as quais os marcadores colocam cada sujeito – e ainda necessárias de serem discutidas em um Sul Global que só opera a partir de posições focais de violências a partir de corpos passíveis de serem lidos como humanos e não-humanos, inclusive no âmbito religioso.

FAZENDO MACUMBA, FAZENDO EBÓ EPISTEMOLÓGICO: A MACUMBA DOS CORPOS

Se falar de marcadores sociais da diferença é falar de corpo, como já deixamos nítida a interconexão, buscamos entender essas corporeidades também para além de uma encruzilhada. No contexto cosmológico de cultos de matriz africana a operacionalização do corpo sempre será lida a partir de uma lógica que concentra o debate na perspectiva cosmológica, e não ontológica da natureza. Isso nos revela o quão polissêmico é a leitura feita por distintos grupos sobre o corpo e o quanto seria problemático singularizar algo tão plural e com diversas apreensões.

É o corpo que se entrega ao som, que possui agência e faz macumba a partir do silêncio ou da atividade. Fazer macumba é brincar com esses marcadores a partir do corpo e fazer emergir um corpo que se produz dentro do acordo tácito e cósmico, ao passo que também produz um espaço com matizes no qual se afrografa epistemologias. Essas epistemologias são as ciências da(s) macumba(s) (Simas & Rufino, 2018), cujos saberes são de ordem da vivência comunitária que predominam nesses contextos e vai desenhando isso que nós viemos a chamar de corpo-patrimônio, detentor de saberes/conhecimentos/ciências ancestrais e oriundas da oralidade. Não se produz corpo-macumba dentro das academias, mas sim nos espaços de culto. Esses corpos-macumbas podem estar na academia, ser parte integrativa das pedagogias acadêmicas, mas são nos espaços de culto que os feitiços são lançados para as demais esferas. Feitiço é encantar os corpos e o colocar em outros estágios de liminaridade, como quem agora nos lê pode estar em acordo ou desacordo, incomodado/a ou se dando por satisfeito. Independentemente de como quem nos lê se sente, o feitiço está sendo lançado a partir dos corpos-sujeitos, corpos-macumbas de quem escreve e qualquer uma das reações de devolutiva quanto ao que aqui se lê é macumba, pois é agenciamento de bagagens pessoais, históricas e políticas que dizem desse/a sujeito/a leitor/a.

Como dissemos quanto aos marcadores na seção *Encruzilhadas das memórias: religião, copos e curvas*, a forma como cada interlocutor/a lê as questões lançadas são distintas e é variável. Buscaremos contrastar, a partir dos excertos das entrevistas na íntegra, como essas leituras são variadas e ao mesmo tempo se coadunam em dada medida. Em uma tabela, buscamos ilustrar de modo pragmático como foi a interação a partir de duas perguntas, cuja pertinência se dá ao que observamos como questões centrais nesses cultos, que a relação do corpo e a musicologia envolvida e que é carro-chefe na conexão entre o que chamam de ancestrais, nessa inter-ação entre humanos e mais-que-humanos. Vejamos a disposição das respostas:

Tabela 1 – Relação entre corpo/corporeidades e som

Questões	O que é o corpo e como você o enxerga dentro da comunidade na qual você faz parte, em suas responsabilidades, rezas, preparos, sensações etc?	Quando você ouve o som do atabaque, qual a relação entre o corpo e o som do atabaque, música e som?
----------	---	---

Bàbá Esùlakyn

O corpo é esse santuário. É esse templo aonde a matéria moldada, pegando a teologia em yoruba e dos orixás. Essa matéria moldada por Olurumila, com Obatalá que dá o sopro da vida, onde nos encontramos. É este templo que carrega, essa energia é abastecida com essa força vital do axé.

O corpo enquanto templo enquanto espaço de vibração que recebe do axé que, é oriunda dos orixás. É por isso que temos as nossas marcas no corpo, por isso que realizamos algumas pinturas no corpo, através de ritos iniciáticos, justamente como um grande catalizador, acho como posso usar esta palavra que, recebe essa energia dos orixás que nos permitem ir mais longe.

É claro que esse templo precisa ser bem cuidado. É claro que esse templo precisa ser respeitado por é nele que se materializa as divindades e a força e o axé dos meus orixás. De manhã é preciso saudar e despertar o meu orí e o nosso orí para que ele esteja do nosso lado que, nos levem para bons caminhos. É preciso saudar as divindades do dia e preciso se conectar o divino deste axé.

Metaforicamente costumo em dizer para as pessoas que realizar rituais é como abastecer um carro que o corpo de todo mundo é parecido como se fosse uma Ferrari, um carro super potente. Nós partimos para uma ritualística e recorremos aos orixás para nos abasteceremos deste axé, como se fosse um super combustível.

Entretanto, quem define a rota, a velocidade e o percurso, as paradas somos nós, com o livre e árbitro é respeitado ainda que cada um tenha o seu odú. Não existe pecado na filosofia em yoruba, não existe perdão. Tudo são consequências das nossas ações e escolhas, por isso que cultuamos muito o nosso orí que nos leve por um bom caminho e recorremos aos orixás, para que nos permaneça abastecidos deste axé para irmos mais longe. Dentro desta filosofia, podemos dizer que o filho vai mais longe que seu pai. Deve ir mais longe.

Os valores de prosperidade, fertilidade as vezes são poucos diferentes do nosso mundo colonizador do olhar europeu. É preciso ter a responsabilidade com esse corpo que recebe esse orixá e preciso recorrer aos orixás diariamente para nos abasteceremos. Existem diversas formas.

Eu posso entoar pela manhã os oríns que são as cantigas. Eu posso entoar os orikis que são as rezas que relembram feitos desses destes orixás. Eu posso realizar oferendas cuja essas energias se transformam e transmutam e equilibra a minha vida, posso passar pelo preparo de banhos ervas que são cantadas, entoar e despertam em meu corpo físico e que vão agir no meu corpo espiritual.

Eu posso fazer uso de elemento com os búzios, pedras, missangas e outros que também vão vibrar e ao mesmo tempo tem de filtrar as energias e reter as energias negativas de blindar e proteger das energias negativas.

O atabaque com o corpo ele é a vibração é festejo orixá é festa. Orixá entre nós é alegria, se faz presente entre nós para compartilhar um pouco com a alegria com a nossa felicidade. O atabaque traz essa vibração que anuncia essa chegada desse axé, desse poder, desta divindade com as manifestações de alegria, risadas, lágrimas, quando o axé e transbordado entre nós, seres humanos. Através da dança seja ela, com alguns passos definidos como algumas tradições, ou que, seja mais simples, são as manifestações que vem no momento daquele corpo.

Ela tem o poder de transformação de transmutação interna e externa é a manifestação vibracional desse axé, desta divindade nesta conexão que nós estabelecemos com o divino com o nosso panteão dos orixás é o momento que o ayé e o òrún se aproximam. Quando os dois se confundem nós temos a possibilidade de conexão maior. O corpo enquanto tempo recebem o máximo de energia que volta e fica para que nós possamos realizar conquistas de trabalho, pessoal, profissional, de cura e de tantas outras coisas, nesse sentido.

Acredito que seja um pouco disso, entoar os cânticos em yoruba ou em português é relembrar os feitos daquele orixá. Quando eu canto para divindades tenho as manifestações desses orixás, com a cântico de Obatalá.

"Iku yen bẹ wa wò ẹgbọn ko ri i nitori pe a ti fi iyẹ Obatala bo wa"

Tradução da musica

“Que a morte nos visito mas não encontrou porque estávamos cobertos com o ala de Obatalá”

Ou seja, quando cantamos ou vibramos aos sons dos atabaques nos conectamos a energia de Obatalá e temos a certeza que ele nos cobre e nos protege da morte. Não somente da morte física, mas é

	<p>Também tem o poder de sacralizadas para esse fim de reter as energias negativas.</p> <p>O princípio aqui são as bases partindo de três. Ou eu estou corrigindo algo de ruim na minha vida então eu faço preparo uma magia corretiva. Ou estou atraindo algo para minha vida, vou fazer uma magia de atração. Ou estou ali também além de corrigir e de atrair algo, estou ali além de corrigir e atrair algo, eu também estou me recolocando em meu lugar. Me recolocar em meu lugar significa estar em sintonia com o meu odú.</p> <p>As vezes a minha mente está em uma direção e meus passos estão em outros para que aja essa sintonia entre todas essas pessoas.</p> <p>Os rituais são diversos de um banho, de uma reza, de um borí que alinhado do meu ori a iniciação e no aprofundamento, são aonde eu renasço o renascer ser dentro do culto para um cada orixá. Onde eu planto o axé daquela divindade dentro de mim, passo a cultura-la. Plantar o axé de Exu tem que ser através do ritual de iniciação, ou, cultuar Exu enquanto um devoto requer de mim a responsabilidade e requer a postura da paciência e da disciplina, requer da verdade. Assim, como cultuar Obatalá requer a paciência, a tranquilidade, buscar sempre a harmonia. Como cultuar Oxum requer a amabilidade, assim como cultuar Ogum requer um olhar estratégico e força de vontade, são pontos importantes. Através da minha postura e são as minhas responsabilidades.</p>	<p>a morte de oportunidades, a morte de ciclos. É a morte prematura e a morte financeira, a morte amorosa.</p> <p>Nós pedimos ao nosso pai Obatalá nesse momento através da dança e dos cânticos que nos cobra que temos a certeza que esse axé é transmitido é espalhado sobre nós.</p> <p>É importante dizer que o Culto ele é comunitário, importante dizer que o Culto é coletivo.</p> <p>Orixá se manifesta na coletividade. Orixá se manifesta no múltiplo, a um ditado que diz:</p> <p>“Nenhuma faca tão afiada que possa cortar o próprio cabo”.</p> <p>Ou seja, nós precisamos desta comunidade... Ai.. retomo que disse anteriormente do respeito por que preciso de alguém por mais velho, sábio, que possa dentro do Culto que sempre vou precisar de alguém que faça alguns atos pra mim que se conecta com os orixás comigo ou que, me auxilie nesse processo de contato</p>
Marcelo Pereira	<p>O corpo é o nosso templo sagrado onde devemos preservá-lo, puro e limpo para que possamos entoar nossas rezas e cânticos para os Orisás. Para preparo e consagração das oferendas e também para que possamos levar paz e conforto aos necessitados e para toda a nossa comunidade.</p>	<p>O som dos tambores e como a batida de nosso coração, é o som que nos ajuda a nos comunicarmos e também invocamos os nossos ancestrais. Pois o som dos tambores e cânticos enche nosso corpo e nossa alma de alegria e de boas vibrações para que possamos não só compartilhar da presença dos nossos ancestrais como também enfrentar as dificuldades do nosso cotidiano.</p>
Tata Nganga Zelawapanzu	<p>Corpo para o Quimbanda é o veículo de manifestação da Alma Eterna que virá a ser divinizados pelo processo da maestria em Quimbanda. Ele é essencial para a manifestação do culto, por meio da dança, da ritualística, do canto e outras questões que só podem ser reveladas a iniciados. O corpo sofre marcações, demonstrando que o ser humano se compõe de alma e matéria e essas se relacionam. Aquilo que é impresso no corpo material, se manifesta no corpo espiritual e vice-versa.</p>	<p>Nem toda Quimbanda, Umbandas e Cultos de Nação se utilizam do atabaque. Existem vários instrumentos, mas aqui fica só o som da curimba⁸ dentro da Quimbanda, que serve para envolver, facilitar o transe e para dar ritmo ao culto. A musica é de extrema importância dentro do culto. Estamos sempre cantando ou tocando algum instrumento, que não o atabaque. Podemos tocar o sino, o caxixi e o agogô.</p>

⁸ Nome dado ao grupo responsável pelos cânticos e toques dos instrumentos. Geralmente é composto por pessoas que não entram em transe, também chamada de incorporação ou possessão a depender do contexto, mas não é uma regra, pois pode haver revezamentos.

Jaqueline de Oxóssi

No meu entendimento, o corpo por si só fala. O corpo aqui dentro de nosso movimento, dentro do nosso terreiro Ilê Aiyê de Oxóssi, eu deixo muito bem entendido para as pessoas que o corpo ele faz parte da cabeça. E a cabeça para nós é o nosso Orixá, que o nosso primeiro Orixá. E o corpo faz parte dessa dimensão. Na dança do Orixá, no preparo do ebó que você tem que estar com o seu corpo muito bem, na ida para uma mata, na ida para uma cachoeira. O corpo, para mim, é a dimensão da minha cabeça, que é meu primeiro Orixá. Então, para mim, o corpo, na representação é tudo. Tanto que eu falo...uma pessoa que se sinta bem. Uma mulher que se sinta bem usando calça, por que que não pode usar calça? Um homem que se sinta bem usando saia, por que ele não pode colocar uma saia? Porque ele é dono do corpo dele. Então aqui a gente tem esse olhar com o outro de se sentir bem. Então aqui a gente não tem essa coisa tudo robotizado, tudo padrãozinho: “Ah, porque homem tem que usar calça, mulher tem que usar saia”. Aqui não! Aqui é seu corpo que fala, é seu corpo que sente. Aqui eu deixo muito bem à vontade para esse encontro com o sagrado. Para uma pessoa que é trans que quer ser olhada no corpo dela como uma mulher. Ela vai ser tratada como uma mulher. Um homem que é trans que quer ser tratado como homem, ele será tratado como home. Então esse olhar como zeladora que eu tenho: de respeitar os corpos dos outros. Aqui para nós eu não tenho esse problema com a questão do corpo. Jogo banho nas pessoas e não tenho problema com isso, porque tem muita gente que tem até esse problema de se despistar para o zelador, para a zeladora, de jogar esse banho com respeito a esse corpo, àquele *òrì*, àquele sagrado. Olha só como a gente tem...veja só como as pessoas têm até o problema com o corpo porque colocaram que o sexo é feio, a transa e feia, o corpo é feio e não sei o quê. As forças não estão olhando isso. Estão olhando o seu caráter. Quem você é. A roupa não define a pessoa.

Marcileide Pires

*Questão não respondida pela interlocutora devido a ruídos na interpretação.

O atabaque para mim é um transportador de energia. Ele é um abridor de portais. O atabaque bem tocado, os cânticos bem tocados, abrem portas desse mundo, que é *aiyé* (terra) com o *òrún* (céu). Não tem uma vez que quando o atabaque está ali e que o curimbeiro está ali – que aqui nós chamamos de curimbeiro –, ele está conectado com esse instrumento e essa orça tem poder de abrir portais. Você entra em um transe, em um êxtase espiritual que implode e você consegue sentir a energia, realmente, do orixá que naquele momento que está sendo cantando, daquela entidade que está sendo cantado. Você consegue sentir. A minha definição para o atabaque é um abridor de portais. Ele abre portas espirituais: *aiyé*, (terra) e *òrún* (céu). Ele seria um Exu, um mensageiro de abrir portas. Sem curimba, não tem axé, assim como sem folhas não tem axé.

Quando eu sinto o barulho do tambor meu corpo chega arrepiar, quando estou ali no meio cantando, dançando e louvando. E dependendo da música os orixás vão chegando vão se encontrando e incorporando. Eu sinto aquela...aliás, sabe quando você é empurrada e quase cai e não cai? Vai e volta? A dele (energia desses mais-que-humanos) chegava por completo tipo aquele empurrão. Ou tropeça? Você volta, e tropeça de novo dependendo da música é o momento que eles chegam e incorporam totalmente.

A partir da tabela acima, conseguimos visualizar um panorama amplo quanto à polissemia do corpo, dada sua larga compreensão frente à pergunta, no qual as explicações são desde a dimensão da cosmogonia da criação do mundo, quando o Bábá Esùlakyn diz sobre o molde do corpo até a dimensão da incorporação. Dessas distintas formas de falar do corpo dentro do contexto de culto, temos que ele é lido como santuário, templo, veículo, facilitador dos trabalhos por meio da incorporação. O que isso tudo tem em comum nesses contextos é a dimensão do cuidado com o corpo, o qual passa por diversos atos o qual a liminaridade, ou seja, essa transição de um estado para outro, vai constituindo o sujeito a partir do corpo. Embora seja indissociável, com já discorreremos, a noção de corpo-sujeito, é a partir desse corpo, que vai se desnudando para uma perspectiva sacra e quase numa tentativa de abortar a condição de profano, como se esses corpos precisassem passar por um corte, uma cisão desse estágio anterior a partir de ritos e rituais constantes na vida de adeptos/as, que o sujeito vai se constituindo e sendo calcificado.

É importante sinalizar, de antemão, que não estamos a dizer de fixação de personalidade, como boa parte literatura que discutia possessão e incorporação tomados a partir do corpo fez, uma vez que essa subjetividade vai sendo, como preferimos aqui acionar, sendo calcificada, e não cristalizada, já que a calcificação é um processo de ato contínuo e de novas camadas, que podem cobrir esse nu ou tornar ainda mais desnudado.

Embora advertidos/as sobre do que se tratava se essa pesquisa, nenhum/a dos interlocutores/as pautou o debate do corpo sobre os marcadores sociais da diferença. Isso enuncia o lugar que essas pessoas ocupam e como a vivência no contexto religioso as fazem ter uma cosmopercepção do corpo que não centra e o reduz à dimensão anatômico-fisiológico a partir do que tanto o encruzilha em termos de marcadores. Outros lados, outras bordas são acionadas porque é bem verdade que a noção de corpo depende do grupo, da vivência e como essas pessoas se relacionam com o corpo. Em tese, não os importa os marcadores sociais da diferença no contexto de cultos de matriz africana porque não é essa a leitura primeira que fizeram. Não caberia, ainda, dizer que essas pessoas têm um conhecimento abastado ou ignorante no assunto, pois como vimos nem mesmo aqueles com o marcador escolaridade bem definido adentrou nesse rol. Não caberia, ainda, dizer que as respostas foram triviais a partir da pergunta lançada, pois várias possibilidades seriam possíveis de matizar a discussão para além do que seria o corpo e as corporeidades nesses territórios.

A interlocutora Marcileide, por exemplo, preferiu nos mostrar vários vídeos da festa do tambor de mina de Cururupu e falava com muita empolgação sobre o levantamento do mastro, da gastronomia envolvida nos festejos religiosos local na festa dos marinheiros, caboclos e boiadeiros, no senso de comunidade em que todos/as/es comem os bois e os porcos distribuídos aos/às/es convidados/os/es, o tamanho do bolo etc. Falava ainda das diversas trocas de roupas durante uma única festa, sendo comum às vezes trocas de até três ou quatro peças. Extremamente faceira com a pesquisa, e até entoando um cântico do Orixá Oxalá, preferiu nos explicar sobre como funcionam as festas – estas com roupas em tons muito coloridos e nitidamente pesadas, chapéus, vestimentas rodadas, muito giro/movimento, pessoas registrando nos aparelhos celulares etc. –, os jantares, os ritos de levantamento do mastro enfeitado com banana, coco, refrigerantes, a ‘brincadeira’ do ser preso caso alguém pegasse algo pendurado no mastro, a procissão em homenagem aos marinheiros de alguém vestida de sereia fazendo uma homenagem à Orixá Iemanjá e toda uma explanação muito feliz do que poderia ser lido simplesmente como uma dimensão folclórica por quem, à primeira vista, não teria ciência de que se trata de um ritual religioso local da cidade.

Embora pareça que ela não tenha respondido a questão sobre o corpo da forma como os demais, ela nos deu pista sobre como ela enxerga o corpo dentro dessa comunidade, que é exatamente da forma como descrevemos: o corpo que se metamorfoseia nas trocas de roupas, nas ‘brincadeiras’ que são sagradas e ritualísticas, na preparação das comidas que serão servidas e no cansaço desses corpos que participam de um ritual entre 7 e 6 seis horas de duração.

Assim, vemos que para esses/as interlocutores/as, importa menos a dimensão dos marcadores em suas comunidades locais e mais a vivência e a comunhão do corpo a partir das experimentações religiosas e esse corpo cosmo-ontológico, ou seja, que se produz dentro de uma cosmologia e experimenta e se coloca no mundo a partir da imersão pelos cultos. O corpo seria, então, essa filosofia ambulante no qual sua oralitura, sua performance, se enreda com os afetos, as emoções, as alianças feitas entre humano e mais-que-humanos, de uma tentativa de torna-lo cada vez mais sacralizado para inter-ação com esses seres sobrehumanos/sobrenaturais.

Vejamos como a Sra. Zeladora Jaqueline de Oxóssi, sem nenhuma interferência para que as respostas não fossem dadas de forma trivial, considerando que ela conhece uma das pessoas autoras e tem uma relação íntima/próxima, nos releva nuances caras a uma questão tão aberta. Ainda que pareça que ela não esteja dizendo dos marcadores sociais da diferença, enquanto mulher lésbica, fica nítido seu destaque para algumas questões, quais sejam: a indiferença quanto ao gênero, orientação sexual e identidade de gênero, cuja enunciação nos alude para um respeito quanto à subjetividade e a perda de vista do corpo biológico, uma vez que ecoa mais alto frente às possíveis ruminções dos tabus relacionados a essa discussão, inclusive no próprio contexto de religiões africanas que binariza e objetifica o corpo a partir do dimorfismo sexual (marcador gênero e sexualidades); o *òrì* como a-gênero e o corpo como produto/extensão dele, sem segregação dessas duas esferas interconectadas; o corpo, independentemente dos marcadores como esse dimensão operacionalizador das danças e de fuga nítida à profanidade pois ele é a “representação de tudo”, isto é, ele é privado e público pois está passível de uma dimensão do cuidado individual e atravessado pelo todo, que envolve o planisfério dos arredores externos.

O atabaque como esse portal, para a Sra. Zeladora Jaqueline de Oxóssi, é a conexão entre *aiyé* e *òrún*. Não se dissocia do corpo a partir do momento que quem o manipula também entra em um transe e para ela é considerado uma incorporação, considerando que a entrega do corpo de quem o manuseia permite que ele entre em contato com esse instrumento que ela considera o “coração do terreiro”. O corpo vibra, os marcadores de quem o manobra se pulverizam a partir do momento que tem noção de que essa pessoa que vai produzir a síncope, o tinir das ondas que transpõem o corpo biológico, elevam o espaço local a um transe coletivo de entrega à ritualística local, em que os marcadores sociais da diferença encontram um ponto em comum: serem postos de lado pelo menos de forma sazonal porque ali a única encruzilhada que importa é que todos/as se vinculem de forma equitativa, com todas as diferenças que singularizam esses corpos-território, encontrem uma oralitura, uma semiologia, um discurso comum, que é o de comunhão com a ancestralidade sem que códigos sem que haja um empacotamento dessas diferenças impossibilite o abrimento dessas portas entre *aiyé* e *òrún* e nessa “implosão” e essa mediação na qual ele se media como Exu, nesse transporte entre essas dois mundos – unidos pelo atabaque, sua influência no corpo e que fagocita os marcadores, os quais desubjetivam os sujeitos e o objetifica enquanto mera carne e conjunto de cruzos. Se a comparação do atabaque é feita com Exu enquanto instrumento para abrir portas, os marcadores caem por terra, já que para Exu os marcadores e o corpo biológico é inapetente.

Esses corpos são encruzilhadas, são esses territórios, são patrimônios de saberes e passíveis de se fazerem alcançados por aquilo que seria chamado de “sagrado” que interagem com o que um pouco da literatura também colocaria como parte dicotômica de um “profano” embebido pelo judaico-cristianismo, que no centro dessa mesma encruzilhada desemboca o corpo lido pelo ocidente, esse material, esse passível das violências, da ojeriza, esse nu do nu colonial, ao passo que também corpo-sujeito, ou ao revés, sujeito-corpo, que embora se reconheça nesses lugares dos marcadores, interlocutores/as preferiram, sem intervenção da autoria, afrografar as memórias desses corpos a partir de um lugar de fuga do biológico. Essa transgressão é muito potente porque a ida para campo sempre nos faz buscar e verificar respostas específicas e enxergar aquilo que pode não estar na presente ou mesmo a parte interlocutora não querer centrar-se em determinada discussão porque para ela outras

nuances são mais caras e fazem mais sentido. Lapidamos o nosso olhar em campo notamos que singularizar corpo, em vez de corpos, pode ser problemático.

Para além desses afetos, emoções e os corpos como esses discursos semióticos e que vai se constituindo identitariamente a partir do cosmos a partir da vivência religiosa, a outra pergunta lançada é sobre a musicologia. É sabido que as religiões de matriz africana têm como elemento caro, os cânticos, as danças, os movimentos corporais e esses corpos que se lançam como macumba, isto é, como agência política que excretam gotículas salgadas de suores (tal qual a salubridade do Atlântico de onde vieram os escravizados legados desses cultos) e se cansam nesse recorte quadricular dos espaços de culto. Nesse ínterim, a pergunta sobre a tomada desses corpos pela dimensão rítmica e das ondas energéticas/magnéticas transferidas para essas corporeidades não poderia ser deixada de lado. O que isso tem a ver com os marcadores sociais da diferença? Poderia ser uma pergunta a nós lançadas. A natureza da resposta se concentra na perspectiva de que o ritmo coloca o corpo em outro estágio, no qual os marcadores são fagocitados, não mais importam e é a partir desses mesmos ritmos que outros corpos, estes mais-que-humanos, transferem os marcadores desses/as interlocutores/as para a borda do terreiro e o que importa é a persona que ali é cosmopersonificada a partir desse outro corpo que é produzido pelos cosmos, no qual os instrumentos e os cânticos, com destaque para os atabaques e o tinir do couro, dá vazão para outra lógica. É muito nítido nas observações desses espaços como esses corpos entram em transe e se comunicam com rapidez. É como se esses instrumentos fossem uma convocação dessas divindades e/ou entidades para se fazerem presentes naquele território, mais uma vez fraturando a noção de sagrado e profano.

O som dissipa os marcadores. Os marcadores deixam de ser central porque a síncopa do corpo, nessa entrega ao som e os cânticos, faz com que o coração acelere e não haja silêncio. Pode haver silêncio no local, mas se o coração bate, ele preenche esse vazio silencioso. É assim que Muniz Sodré (1998) descreve o som das palmas e atabaques, que mesmo descompassados, preenche a lacuna do vazio. Isso é síncopa; o vazio preenchido por alguma agência. Esses corpos são síncopa porque esvaziam-se de marcadores e preenchem os corpos, esses grandes alguidares que sempre cabem um pouco mais de dendê, com energia vigorosa, com sagacidade, arrepios e até mesmo possibilidade de transpassar esse corpo material e chegar até aquela tal essência que é o corpo etéreo, isto é, o corpo espiritual onde circula primeiro a energia e transmite para o corpo material. Há um corpo interior nessas cosmologias que é tanto produto quanto produtor de forças internas e externas.

Som e corpos são elementos aditivos e que coadunam as energias necessárias. Esses corpos fazem macumba a partir dessa epistemologia posta nesses saberes locais e ao se verem enquanto esfera elevada à dimensão biológica, ocidentalizada e cartesiana. Os marcadores sociais da diferença se tornam acessórios e seus deslocamentos são sazonais na vida desses/as interlocutoras, haja vista seus acionamentos em dados momentos enquanto busca de reconhecimento e visibilidade face ao colonialismo e à própria comunidade na qual estão inseridos/as, ao passo que também são deixados nas bordas do que tanto transborda esses sujeitos-corpos, já que pelo menos no do culto, é momento de fazer macumba, ou seja, fazer política, epistemologia de saberes orais, suscitar e alimentar esse corpo-macumba a partir de axé (energia vital) a partir das singularidades de cada um desses territórios e de como interlocutores/as se relacionam com todo esse planisfério, se permitindo ser macumba-actante, visto que produzem agência e transgressões das normas hegemônicas, ao passo que os cuidados com o corpo nos acenam para uma compreensão bem mais auto vigilante do que nas religiões brasileiras judaico cristãs em que o corpo se reduz à política da cosmovisão, e não da cosmopercepção.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desse artigo foi demonstrar como os marcadores sociais da diferença no contexto de cinco cultos, sendo três deles de matriz africana e um tradicional (africano), são malabarismos que encontram outras dimensões que o fazem ora emergir, ora escapular. Essa metamorfose se dá devido

tanto à dimensão de reconhecimento e visibilidade dos/as interlocutores, de como percebem a noção de corpo/corporeidade e, sobretudo, a partir dos afetos e emoções que acabam por ‘fagocitar’ esses corpos materiais por meio da vivência dos cultos como uma filosofia de vida.

Ao entender os cultos como uma filosofia de vida, no qual a ontologia de como se colocam no mundo face ao que tanto os encaixam e reposicionam seus lugares de sujeitos-objetos no mundo ocidental, esses/as interlocutores/as nos mostram como suas experiências a partir de uma vivência africanista se torna menos sofredora e angustiante, uma vez que encontram na ancestralidade o ponto primordial que assente o estatuto de sujeito e de vida pulsante, no qual o gozo dessa cosmopercepção, da síncopa, da transgressão das expectativas hegemônicas e projeções do “outro”, dizem, ao nosso juízo, bem mais que uma forma filosófica de vida, mas de um dos modos operacionalizados e colocados em práticas das possibilidades de serem decoloniais e se colocarem como politicamente corpos transgressores que lançam magia a partir dessas pedagogias religiosas. Ao falarmos desses/as interlocutores/as, estamos também dizendo também dos seus espaços, sejam dirigentes espirituais ou não, uma vez que o senso de comunidade para os cultos de matriz africana não é apartado do coletivo ou individualizados.

Obviamente que, novamente, não estamos dizendo sobre a autoridade etnográfica ou representação, pois cada irmão/irmã – expressão êmica utilizada pelo vínculo familista feito por essas pessoas a partir da ideia de família de santo ou família religiosa – terá perspectivas distintas. Mas o que podemos observar é que não há um distanciamento muito significativo na forma como o coletivo se coloca frente ao indivíduo.

Ao reivindicar as corporeidades a partir das religiões de matriz africana, temos que para além do aspecto polissêmico, no cruzo entre humanos e mais-que-humanos, o corpo é também ‘lôcus’ – e aqui o uso das aspas não é nada ao acaso, haja vista que entendemo-los como territórios – de distintos processos metamórficos de processos de subjetivações que emergem tanto dos marcadores sociais da diferença, quanto das negociações e contratos sociais entre o coletivo parental-familista a partir das diversidades cosmologias, ou seja, por si só o corpo é oralitura e memória (Martins, 2003) e fronteira que desperta embates, significações, emoções, personalidades e, sobretudo, esse ‘lugar’ da transgressão e escarro que desfaz o disciplinamento e o moralismo nos territórios sagrados, em que os corpos serão responsáveis por enunciar, disputas, hierarquias e tensionamento entre pureza/impureza, certo/errado, mal/bem, sagrado/profano e dicotomias que organizam socialmente os enredos (Douglas, 1976).

Esses corpos se indisciplinam quando, em tempos de uma bancada evangélica centrada no cenário político brasileiro vomita idiossincrasias quanto aos cultos de matriz africana, ou quando as estatísticas sobem e o nível de violência e assassinatos sobem sejam no Rio de Janeiro nas periferias, seja nos quilombos como foi com Ìyà Bernadete, ou ainda quando os fanáticos judaico-cristãos esbravejam oposição dos terreiros serem reconhecidos como integrativos ao SUS – porque já não mais basta o reconhecimento de uma hegemonia religiosa frente outras em religiões que recebem recursos para suas manifestações e sustentações, como é o caso do catolicismo – eles lançam seus feitiços a partir de uma filosofia-política que imortaliza esses corpos-patrimônios em suas transgressões contínuas e que pulsam nessa amefricantlatização se fazendo macumbas-actantes, tendo agência, desconsertando o sistema tentado do Novo Mundo e se fazendo diferentes socialmente quanto às marcas ensinando novas pedagogias ao mundo dos saberes oficializados como acadêmicos, como foi no trabalho em tela.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, C. **O QUE É INTERSECCIONALISADE?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2018.

CAPONE, S. (2004). **A BUSCA DA ÁFRICA NO CANDOMBLÉ: TRADIÇÃO E PODER NO BRASIL.** Rio de Janeiro: Pallas/Contra Capa.

CRENSHAW, K. (1989). “**DEMARGINALIZING THE INTERSECTION OF RACE AND RACE: A BLACK FEMINIST CRITIQUE OF ANTIDISCEIMANATION DOCTRINE, FEMINIST THEORY AND ANTIRACIST POLITICS**”. *The University of Chicago Legal Forum*, 140, 139-167.

CRENSHAW, K. (1991). “**MAPPING THE MARGINS: INTERSECTIONALITY, IDENTITY POLITCS, AND VIOLENCE AGAINST WOMEN OF COLOR**”. *Stanford Law Review*, (43)6, 1241-1299.

DOUGLAS, M. (1976). **PUREZA E PERIGO.** São Paulo: Perspectiva.

GEERTZ, C. (2008). **A INTERPRETAÇÃO DAS CULTURAS.** 1ª Ed. 13. Impr. Rio de Janeiro: LTC. 2008.

HANSEBALG C., GONZALEZ, L. (1982). **LUGAR DE NEGRO.** Rio de Janeiro: Editora Marco Zero Limitada.

KYRILLOS, G. M. (2020). **UMA ANÁLISE CRÍTICA SOBRE OS ANTECEDENTES DA INTERSECCIONALISADE.** *Revista Estudos Feministas*, (28)1, 1-12.

MARCUS, G. (2001). **ETNOGRAFÍA EN/DEL SISTEMA MUNDO. EL SURGIMIENTO DE LA ETNOGRAFÍA MULTILocal.** *Revista Alteridades*, Ciudad de México, 11(22), 111-127.

MARTINS, L. M. (2003). **PERFORMANCES DA ORALITURA: CORPO, LUGAR E MEMÓRIA.** *Letras*, 26, 63-81.

MARTINS, L. M. (1997). **AFROGRAFIAS DA MEMÓRIA: O REINADO DO ROSÁRIO NO JATOBÁ.** São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições.

NASCIMENTO, A. (1978). **O GENOCÍDIO DO NEGRO BRASILEIRO – PROCESSO DE RACISMO MASSACRADO.** Rio de Janeiro: Paz e Terra.

ORTIZ, R. (1999). **A MORTE BRANCA DO FEITICEIRO NEGRO: UMBANDA E SOCIEDADE BRASILEIRA.** São Paulo: Brasiliense.

OYÈWÙMÍ, O. (2002). **VISUALING THE BODY: WESTERN THEORIES AND AFRICAN SUBJECTS.** In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader.* New York: Routledge, 391-415.

OYĒWÙMÍ, O. (2021). **A INVENÇÃO DAS MULHERES: CONSTRUINDO UM SENTIDO AFRICANO PARA OS DISCURSOS OCIDENTAIS DE GÊNERO**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

SIMAS, L.; RUFINO, L. (2018). **FOGO NO MATO: AS CIÊNCIAS DAS MACUMBAS**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Módulo.

SODRÉ, M. (1998). **SAMBA, O DONO DO CORPO**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Mauad.

RATTS, A. (2006). **EU SOU ATLÂNTICA – SOBRAE A TRAJETÓRIA DE VIDA DE BEATRIZ NASCIMENTO**. Imprensa Oficial: São Paulo.

RUFINO, L. (2018). **PEDAGOGIAS DAS ENCRUZILHADAS**. *Revista Periferias*, (10)1, 71-88.

DECLARAÇÃO DE DISPONIBILIDADE DE DADOS DA PESQUISA:

Os dados estão contidos no próprio manuscrito.

FINANCIAMENTO: O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

CONTRIBUIÇÃO DAS/DOS AUTORES/AS:

Yuri Tomaz dos Santos – Elaboração do texto dissertativo, coleta e análise de dados. Gestão e execução do planejamento do trabalho, além de preparação e criação/elaboração de material criativo. Desenvolvimento de metodologia. Ideias e formulação de metodologia. Transcrição de entrevistas. Observação participante.

Fabiana Marques do Carmo – Elaboração do texto dissertativo, coleta e análise de dados, criação e aplicação e aplicação questionários. Comentários, revisão e desenvolvimento de metodologia. Ideias e formulação de objetivo. Transcrição de entrevistas. Observação participante.

Esmael Alves de Oliveira – Orientação, supervisão, revisão crítica. Desenvolvimento de metodologia. Ideias e formulação de objetivos.

DECLARAÇÃO DE CONFLITO DE INTERESSE: As/os autoras/es declaram que não há conflito de interesses a mencionar.

MINIBIOGRAFIAS DOS/DAS AUTORAS DO PAPER

Yuri Tomaz dos Santos – Bacharel em Comunicação Social/Jornalismo (UFV), Mestrado em Antropologia (UFGD), bicha prete macumbeiro (umbandista), militante antirracista. Associado à Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e à Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (APBN).

Fabiana Marques do Carmo – Bacharel em Serviço Social (FMU). Mestranda em Antropologia (UFGD), preta, macumbeira, lésbica. Associada à Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (APBN) e o Instituto Cultural Tradição Memória do Samba de São Mateus.

Esmael Alves de Oliveira – Doutor em Antropologia Social (PPGAS/UFSC), docente nos cursos de Ciências Sociais e Psicologia e nos Programas de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt) e Psicologia (PPGpsi) da Universidade Federal da Grande Dourados. Atualmente desenvolve pesquisa de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGpsi) da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) junto a linha de pesquisa Políticas Públicas, Cultura e Produções Sociais, vinculada ao Laboratório de Psicologia da Saúde, Políticas da Cognição e da Subjetividade.

Este preprint foi submetido sob as seguintes condições:

- Os autores declaram que estão cientes que são os únicos responsáveis pelo conteúdo do preprint e que o depósito no SciELO Preprints não significa nenhum compromisso de parte do SciELO, exceto sua preservação e disseminação.
- Os autores declaram que os necessários Termos de Consentimento Livre e Esclarecido de participantes ou pacientes na pesquisa foram obtidos e estão descritos no manuscrito, quando aplicável.
- Os autores declaram que a elaboração do manuscrito seguiu as normas éticas de comunicação científica.
- Os autores declaram que os dados, aplicativos e outros conteúdos subjacentes ao manuscrito estão referenciados.
- O manuscrito depositado está no formato PDF.
- Os autores declaram que a pesquisa que deu origem ao manuscrito seguiu as boas práticas éticas e que as necessárias aprovações de comitês de ética de pesquisa, quando aplicável, estão descritas no manuscrito.
- Os autores declaram que uma vez que um manuscrito é postado no servidor SciELO Preprints, o mesmo só poderá ser retirado mediante pedido à Secretaria Editorial do SciELO Preprints, que afixará um aviso de retratação no seu lugar.
- Os autores concordam que o manuscrito aprovado será disponibilizado sob licença [Creative Commons CC-BY](#).
- O autor submissor declara que as contribuições de todos os autores e declaração de conflito de interesses estão incluídas de maneira explícita e em seções específicas do manuscrito.
- Os autores declaram que o manuscrito não foi depositado e/ou disponibilizado previamente em outro servidor de preprints ou publicado em um periódico.
- Caso o manuscrito esteja em processo de avaliação ou sendo preparado para publicação mas ainda não publicado por um periódico, os autores declaram que receberam autorização do periódico para realizar este depósito.
- O autor submissor declara que todos os autores do manuscrito concordam com a submissão ao SciELO Preprints.