

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS  
CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS-LICENCIATURA

ARTHUR FLAVIO SILVA PINTO

ILÊ ÂSSÊ OSSUM NAVE: Etnografia de um terreiro Afro-maranhense

São Luís

2017

ARTHUR FLAVIO SILVA PINTO

ILÊ ASSÊ OSSUM NAVÊ: Etnografia de um terreiro Afro-maranhense

Monografia apresentada ao curso de Ciências Sociais-  
Licenciatura da Universidade Estadual do Maranhão,  
para obtenção do grau de Licenciatura em Ciências  
Sociais

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Marivania Leonor Souza  
Furtado

São Luís

2017

Pinto, Arthur Flavio Silva.

*Ilê Assé Ossum Navê: etnografia de um terreiro afro-maranhense*  
Arthur Flavio Silva Pinto.– São Luís, 2018.

60.

Monografia(Graduação) – Curso de Ciências Sociais, Universidade  
Estadual do Maranhão, 2018.

Orientadora: Profa.Dra. Marivania Leonor Souza Furtado.

1. Religiões afro-brasileiras. 2.Etnografia. 3. Religião afro-  
maranhense. 4. Tambor de Mina. I.Título.

CDU 39:259.4(812.1)

ARTHUR FLAVIO SILVA PINTO

ILÊ ASSÊ OSSUM NAVÊ: Etnografia de um terreiro Afro-maranhense

Monografia apresentada ao curso de Ciências Sociais-  
Licenciatura da Universidade Estadual do Maranhão,  
para obtenção do grau de Licenciatura em Ciências  
Sociais

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Marivania Leonor Souza  
Furtado

Aprovado em: 20 /12 /2017

BANCA EXAMINADORA

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Marivania Leonor Souza Furtado (Orientadora)  
Universidade Estadual do Maranhão

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Helciane de Fátima Abreu Araujo  
Universidade Estadual do Maranhão

---

Prof.<sup>o</sup> Me. Sergio Cesar Correa Soares Muniz  
Universidade Estadual do Maranhão

São Luís

2017

À família de santo do Ossum Navê; À  
Ana Cecília e Pâmela; A meus pais,  
Claudia e Francisco

## AGRADECIMENTOS

Agradecer é um exercício difícil, pois a todo momento pessoas passam pelas nossas vidas, umas deixam alegrias e outras nem tanto, por isso corre o risco de esquecermos alguém neste momento sublime e cruel. Cruel por que a vida está sempre correndo e agradecer parece parar no tempo, mas é praticando que se aprende.

Primeiramente quero agradecer a providência divina que nunca me desamparou e quando não tinha mais ninguém por perto ou mesmo força para continuar essa jornada que é a graduação ela me amparou e me deu força para continuar e me encheu de esperança por uma solução.

Agradeço a aquelas pessoas que sem elas esse trabalho não teria sido realizado, a família de santo d Terreiro Ilê Assê Ossum Navê, pois é com a resistência deles perante uma sociedade que tentar a todo momento impor uma determinada lógica e forma de ser que lugares como o terreiro de Ossum Navê se mantém e com eles resiste toda uma história de pessoas que morreram por se expressar e por serem quem eles sinceramente eram. Obrigado Pai Junior e Ana Maria meus principais colegas dessa jornada em busca do respeito e da liberdade de expressão religiosa

Quero agradecer também aos meus pais Francisco da luz Pinto e Claudia de Araújo silva, meus irmãos Iara Regina Silva Pinto e Arthemio Francisco silva Pinto que mesmo não sabendo o que era o curso de Ciências sociais, me deram forças de todos os tipos, me suportaram nas minhas intemperanças e quando parecia que não ia dar mais, eles disseram “deixa com a gente”. A meu pai quero agradecer por sempre acreditar em mim, também por me ensinar ser simples e nunca querer um lugar que eu não mereça, mas sempre dizer que sou capaz de chegar onde quero. Não aprendi a tornear nenhuma peça, mas com a lição de vida de meu pai aprendi a tornear a vida a vencer cada dificuldade como o senhor faz no torno, moldando cada peça de ferro difícil e rígida. Minha mãe agradeço especialmente por ter sido a amiga, fiel seguidora, quem sempre embarcou de corpo presente, pois a onde eu fui ela estava lá, Mãe, agradeço por estar o lugar certo sempre e de sempre dizer o quanto eu sou forte e de me ensinar a superar as dificuldades que a vida traz.

Quero também mostrar a minha gratidão a vida pelo encontro possibilitado da mulher que hoje me agüenta e me dar muito apoio quando em minhas viagens existenciais me perco em uma impotência inventada por mim. Desse encontro tive a possibilidade de partilhar um sentimento tão forte que ainda hoje não desenvolver palavras nem idéias, mas sei que é com Pâmela que quero passar minha vida e é com ela que quero compartilhar todas as minhas

outras conquistas que ão de vir. Sou mais grato ainda a Pâmela por ter me dado e inventado comigo a coisa mais linda do mundo aquela que queremos ensinar tudo de bom e também todas as coisas que podem causar males, mas é para essa coisa linda que queremos mostrar o nosso mundo. Ana Cecília é o presente perfeito da minha vida e só podia ser inventado com Pâmela. Obrigado, pois mesmo nas ausências se mostrou e se dou inteiramente a mim e ao nosso relacionamento.

Agradeço a Cristina por me proporcionar a experiência de pesquisa que se concretizou nesta monografia, também pelos ensinamentos acadêmicos e os que vou levar para a vida. Obrigado Cristina por me ajudar na construção de uma personalidade mais consciente do meu lugar enquanto pesquisador e pessoa.

Agradeço imensamente a professora Marivania Furtado, pois ela participou de toda a minha formação científica e humana. Ensinou-me desde a estender roupas até a teoria social que hoje disponho. Obrigado por me proporcionar experiência que jamais passaram pela minha imaginação alcançar e obrigado mais ainda por embarcar nas idéias presentes nesta monografia, pelos conselhos e ordenamentos teóricos.

Agradeço aos professores do Curso de Ciências Sociais que se preocupam em despejar sobre os alunos uma formação que dialogue com a realidade e também se preocupam na formação não só de profissionais, mas também de pessoas melhores, em especial: Karina Borges, Helciane de Fátima (que se dispôs a ler e apontar críticas a esse trabalho, Jose Antônio Ribeiro, Domingos Cantanhede, Patrícia Portela, Cintia Martins, Greilson Lima e Aniceto Filho.

Agradeço a meus colegas de curso que fizeram da do tempo de graduação uma experiência uma pouco mais reconfortante. Isabele, Raissa, Jackeline, Andreza, Hosana, Rodrigo, Carol, Mirla, Quetsia, Mariana, Josi Suzene e Veronica, amigos e amigas de várias horas.

E por fim, mas não menos importante agradeço a companhia e ensinamentos de colegas do grupo de estudo LIDA, Pedro, Sergio (que se dispôs também a estar na banca elencar críticas sobre esse trabalho), Leandro, Igor, Emanuelle, Cássia, Caio, estas pessoas fizeram parte da minha iniciação enquanto pesquisador e me ensinaram muito sobre a viagem antropológica.

## RESUMO

O Tambor de mina é a religião afro-brasileira característica no Estado do Maranhão em especial na capital do estado, São Luís. É uma religião caracterizada pelo transe ou possessão de entidades que descem geralmente em festas ou rituais. Em São Luís percebe-se um grande contingente de Terreiros de Mina, tendo inclusive uma das casas mais antigas de culto afro-brasileiro do País, a “casa das minas”. Dentre esses terreiros essa monografia trará um estudo sobre o Terreiro Ilê Assê Ossum Navê Chefiado pelo Pai de Santo Junior de Navê. O terreiro de Ossum Navê Situa-se no Bairro Santa Clara na região periférica da cidade de São Luís. Aqui tratarei de apresentar os rituais e festas realizados nesse terreiro. Toques que celebram entidades que estão ligados ao tambor de mina de rito Nagô, Jeje e Yorubá. Assim como festas que a exemplo da festa de aniversário do terreiro festejam todas as entidades que ali descem, compreendendo as vezes cinco dias de festas, bem como festas que historicamente dialogaram com o ambiente religioso Maranhense mais vasto (Religião cristã e Ameríndias) como a Festa do divino espírito Santo e toques de Curas realizados no Terreiro. Desta forma utilizarei de algumas discussões conceituais para melhor compreender a realidade dada. Dentre essas discussões a que se apresenta de antemão é a referida ao conceito de Religião, partindo de um pressuposto teórico encontrado em Durkheim (2006) de que não existe religião falsa, todas correspondem a determinadas compreensão de realidade. Também se fará necessário a discussão, conceitual e metodológica sobre a etnografia, recurso e conceito presente neste trabalho, portanto, sendo viável a discussão de como se deu o processo conceitual e metodológico deste conceito nas Ciências Sociais, bem como a aplicação deste conceito e método nas pesquisas sobre religiões Afro-brasileira. Com o intuito de alcançar tais objetivos, farei uso da “descrição densa”, ferramenta teórico-metodológica que consiste na interpretação e compreensão da realidade através dos significados dado pelos “nativos” à suas ações e símbolos proposta pelo Antropólogo Clifford Geertz(2008). Para isso amparei-me em técnicas e coletas de dados específicas. A observação em “lôcus” nas festas e rituais ocorridos no terreiro de Ossum Navê, bem como faço uso de fotografias entrevistas para auxiliar a compreensão da realidade no meu “estar lá”.

**Palavras Chaves:** Religião afro-brasileiras. Etnografia. Religião Afro-maranhense. Tambor de Mina



## ABSTRACT

Mine Drum is the characteristic Afro-Brazilian religion in the state of Maranhão, especially in the state capital, São Luís. It is a religion characterized by the trance or possession of entities that usually descend at parties or rituals. In São Luís there is a large contingent of Terreiros de Mina, including one of the oldest houses of Afro-Brazilian worship in the country, the "house of the mines". Among these terreiros this monograph will bring a study about Terreiro Ilê Assê Ossum Navê Headed by the Father of Santo Junior de Navê. The Ossum Navê terreiro is located in the Santa Clara neighborhood in the outskirts of the city of São Luís. Here, I will try to present the rituals and celebrations held in this terreiro. Ring tones that celebrate entities that are attached to the drum of Nagô, Jeje and Yoruba ritual rite. As well as parties that, like the terreiro's birthday party, celebrate all the entities that come down there, sometimes including five days of festivities, as well as parties that historically dialogue with the wider Maranhense religious environment (Christian Religion and Amerindians) as the Feast of the divine Holy Spirit and touches of Cures performed in the Terreiro. In this way I will use some conceptual discussions to better understand the given reality. Among these discussions, which is presented beforehand is the concept of Religion, based on a theoretical premise found in Durkheim (2006) that there is no false religion, all correspond to certain understanding of reality. It will also be necessary to discuss, conceptual and methodological about the ethnography, resource and concept present in this work, therefore, being feasible the discussion of how the conceptual and methodological process of this concept in the Social Sciences was given, as well as the application of this concept and method in the researches on Afro-Brazilian religions. In order to reach these objectives, I will make use of the "dense description", a theoretical-methodological tool that consists in the interpretation and understanding of reality through the meanings given by the "natives" to their actions and symbols. by the Anthropologist Clifford Geertz (2008). For this I relied on specific techniques and data collections. The observation in "loco" in the celebrations and rituals that took place in the Ossum Navê terreiro, as well as I make use of interviews photographs to help the understanding of the reality in my "being there".

**Key words:** Afro-Brazilian religion. Ethnography. Religion Afro-maranhense. Mine Drum

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1.....	33
Figura 2.....	38
Figura 3.....	43
Figura 4.....	44
Figura 5.....	47
Figura 6.....	48
Figura 7.....	51
Figura 8.....	52
Figura 9.....	55

## SUMARIO

<b>1. IMAGINE-SE NUM TERREIRO: POR UM INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
1.1 Etnografia pessoal.....	13
1.2 Da pesquisa.....	14
1.3. Por uma reflexão metodológica.....	16
<b>2. CONSTRUÇÃO DO OBJETO DE ESTUDO: O TAMBOR DE MINA COMO RELIGIÃO AFRO-MARANHENSE.....</b>	<b>19</b>
2.1 “Matriz africana” e “Afro-brasileiro” como categoria de análise.....	26
2.2 Tambor de Mina: Estudos sobre a religião Afro-maranhense.....	29
<b>3 ILÊ ASSÊ OSSUM NAVE: UM ESTUDO DE CASO.....</b>	<b>33</b>
3.1 “O Beliscão do Destino” no Pai Aquino.....	36
3.2 As entidades do terreiro.....	39
3.2.1 O Toque para Orixás.....	40
3.2.2 O ritual de cura.....	41
<b>3.3 Mojubá Ilê<sup>1</sup>: etnografia das festas.....</b>	<b>43</b>
3.3.1 A Festa do “Caçador”.....	43
3.3.2 A Festa do Divino Espírito Santo: a religiosidade “católica” do Pai de santo.....	45
3.3.2.1 Levantamento do mastro .....	46
3.3.2.2 “Derrubamento” do Mastro.....	47
<b>3.4 A morte no terreiro: quando os tambores choram.....</b>	<b>48</b>
<b>3.5 Festa no terreiro para o terreiro.....</b>	<b>52</b>
<b>4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>56</b>

---

## 1 “IMAGINE-SE EM UM TERREIRO...”: POR UMA INTRODUÇÃO

O título refere-se a emblemática citação de Malinowski ao chegar as Ilhas Trobriand quando pede ao leitor que se imagine em uma situação de total estranhamento, possuindo poucas alternativas de escape, restando, segundo ele, adentrar na vida daqueles nativos presentes. Para melhor compreensão da situação enfrentada por Malinowski, segue as palavras do autor:

Imagina-se o leitor que, de repente, desembarca sozinho numa praia tropical, perto de uma aldeia nativa, rodeado pelo seu material, enquanto a lancha ou pequena baleeira que o trouxe navega até desaparecer de vista. Uma vez que se instalou na vizinhança, de um homem branco, comerciante ou missionário, não tem nada a fazer senão começar imediatamente o seu trabalho etnográfico. Imagine ainda que é um principiante sem experiência anterior, sem nada para o guiar e ninguém para o ajudar, pois o homem branco está temporariamente ausente, ou então impossibilitado ou sem interesse em perder tempo consigo” (MALINOWSKI, 1997: 19).

E assim Malinowski possui a intenção de colocar o leitor com o mínimo de ambientalização com a situação que ele tem pela frente. Na monografia que se inicia aqui os problemas enfrentados se assemelham. Algumas variáveis nesse trecho vão mudar, mas a situação é praticamente a mesma.

Imagina-se que você desembarca com um grupo - que você a poucas semanas tem adentrado – em um terreiro de Mina, relativamente perto de sua casa, mas distante em questão de mundos, rodeado pela realidade nunca então vista de uma religião que a princípio era entendida como demoníaca (sendo eu, um rapaz cristão católico carismático). Estando ali na companhia de um grupo (LIDA) com pessoas que de alguma forma já estavam no costume de transitar em espaços de visões de mundo diferentes. Imagine também que sou um iniciante sem experiência – como disse nunca tinha ido em um terreiro, assim como, estava no início do curso de ciências sociais – sem nada para nortear meus pensamentos. O que me restava era apenas viver o processo e tentar anotar minhas primeiras impressões sobre tudo aquilo que era me apresentado.

E assim se concretizava a minha primeira ida ao campo, no dia 04 de outubro de 2015. Não posso dizer que a palavra sobre a minha experiência naquele dia seja *encantado*. Nunca tinha visto uma pessoa entrar em transe mediúnico, muito menos sabia o que era aquela performance na qual as pessoas em um dado instante começavam a sentir algo que parecia cair sobre suas cabeças e em alguns casos era tão forte que chegavam a balançar perto de cair.

Curiosidade, sim, esta era a palavra para o “mix” de sentimentos e pensamentos que rodeavam minha cabeça. O Trabalho antropológico tem disso. De nos colocar de frente ao mundo totalmente diferente do *nosso*. Diante disso, o lugar do pesquisador é muito importante para a produção do conhecimento sobre o *outro*, como se percebe na descrição de Malinowski. Para isso tentarei, primeiramente, expor o choque entre mundos: o “*meu*” e o dos “*terreiros*”.

### **1.1 Etnografia pessoal**

Neste sub-tópico relatarei um pouco da minha trajetória enquanto pessoa que em um determinado momento se vincula ao de estudante de Ciências Sociais e que mais a frente me coloca a necessidade de estar de frente com o “outro” tão falado nos trabalhos antropológicos, sendo mais específico a Mina e seus praticantes.

Venho de uma família classe média de uma cidade do interior do Estado do Maranhão (Coelho Neto), situada na região do Baixo Parnaíba a pouco mais de 400 Km da capital do estado (São Luís). Família essa que se constitui católica de berço, ou seja, não houve em parte alguma da minha vida antes da Universidade o contato com as religiões Afro-brasileiras.

Na cidade em que nasci, morei até os meus 18 anos, fazendo de mim um rapaz do interior tanto no modo de ser quanto no de pensar. A vinda para a capital do Estado se realizou pelo motivo do estudo e que agora estava na condição de graduando. Morar sozinho em uma cidade desconhecida não estava em meus planos de vida, mas se configurava como a minha realidade até então, do início do ano de 2014.

O fato de morar sozinho trazia uma condição favorável ao estudo das Ciências Sociais, em especial a Antropologia, pois desnaturalizar os acontecimentos da vida em sociedade ficariam bem mais simples sem a coerção social que poderia ser imposta sobre mim, morando com meus pais e fora da comunidade a qual eu vivi boa parte de minha vida.

No início da graduação já eram apresentados a mim alguns percalços a serem superados: estudante de fora da cidade em um curso que eu não tinha tanto conhecimento sobre a área de abrangência e solitário morador de um quarto sem mais cômodos situado no bairro Vicente Fialho, São Luís.

Meus pais classe média de uma cidade do interior não poderiam esperar que a vida na capital seria tão cheia de demandas financeiras. Então, surpresos com os gastos que de imediato eu tinha todo mês, mandavam apenas o suficiente para “tudo”. Entretanto um torneiro mecânico e uma professora da zona rural não possuem tanto capital econômico

assim, tendo em vista que ainda tinham que manter uma casa e dois filhos na cidade de origem.

A partir disso um dos principais motivos de entrar no mundo da pesquisa foram as “condições materiais da existência”, como diria Marx. Ao pesquisador iniciante de nível de graduação era fomentado uma bolsa auxílio e foi com ela e por ela que a pesquisa adentrou nos meus objetivos.

Depois de ter conseguido a bolsa de pesquisa-por intermédio de uma grande colega de Graduação- sabia que eu teria agora o compromisso com uma pesquisa que deveria ser desenvolvida, mas ainda não sabia qual dos variados temas poderiam ser o que eu me debruçaria para pesquisar.

Na primeira conversa que tive com a professora Marivania Furtado-professora responsável pelo projeto de pesquisa e atual orientadora- fiquei surpreso com o tema e minha preocupação primeira era: *será que eu terei de ir em um terreiro?* E com essa preocupação e sem conhecer nada sobre tais religiões me voltei a fazer o que seria mais correto para um estudante, tentar conhecer o tema.

A partir daí fui colocado em frente a um mundo no qual deveria primeiro reter meus preconceitos para depois tentar analisar os dados colhidos. Com essa exposição pessoal tenho o objetivo de mostrar que o pesquisador que escreve e demonstra esses dados e essas análises sobre o Terreiro de Mina Ilê Assê Ossum Navê está em uma construção e não é e nem se pretende imparcial, visto que o próprio pesquisador está envolto em processos sociais e de socialização que reverberam nos resultados de qualquer pesquisa.

Demonstrado a condição do pesquisador para a sua produção e caracterizado a qual mundo este mesmo emergiu e partiu para a jornada do encontro antropológico, detalharei agora as “condições a priori” do estudo apresentado nesta monografia assim como os primeiros marcos teóricos.

## **1.2 Da pesquisa**

Este trabalho é fruto de um projeto de Iniciação Científica fomentado pelo CNPq intitulado *O Potencial Pedagógico do Terreiro de Mina para a Implementação da lei 10639/2003*, orientado pela Prof.<sup>a</sup> Dra. Marivania Furtado. Foi através desse projeto que tive acesso e o primeiro contato, tanto com as religiosidades afro-brasileiras quanto com o terreiro campo empírico desta empreitada antropológica.

Desta forma, a realização desta pesquisa se fez de grande importância para a formação deste pesquisador, pois acompanha-me desde o início de minha graduação. Assim, este projeto se caracteriza por um trabalho de longo prazo, mas que necessariamente não apresenta bons enfoques teóricos, pelo que concerne ainda à imaturidade do pesquisador, mas que não deixa de ser uma investida sempre atenciosa e interessada.

Essas afirmações significam não uma justificativa de falha ou de falta de aportes teóricos, mas sim que este projeto se desenvolveu junto com a minha formação como cientista social e a importância dessas linhas é de primeiramente mostrar o avanço teórico e metodológico seguido por mim. Todavia esta pesquisa, de alguma forma, demonstra ou apresenta mais uma fase de minha formação.

O envolvimento com os autores desta temática também se deram em “passadas curtas”, e pretendo apresentá-los da mesma forma com a qual a pesquisa me apresentou durante esses anos que passaram. Dentre os estudos realizados no Maranhão um dos grandes autores que trataram sobre o Tambor de Mina no Maranhão é o professor Sergio Ferreti, tido também como percussor desses estudos. Detêm-se com muito empenho a entender as características de tal religião.

Através dos estudos sobre uma das mais antigas casas de Culto Afro-brasileiro do Maranhão, a Casa das Minas, Ferreti dedicou-se ainda aos estudos sobre sincretismos e cultura popular, tais como a festa do divino espírito santo, tambor de crioula. Ferreti apresenta-se neste trabalho como o primeiro autor a ser recorrido pelo fato de ser, o responsável pela tentativa de mostrar o que é o Tambor de Mina, assim como mostrar suas características e suas peculiaridades.

Atento e com o anseio de caracterizar a religião conceituada por “afro-maranhense” (FERRETI,2009), Ferreti ajuda, neste estudo, o que concerne a apresentar a religião, sendo assim de grande importância ao pesquisador que se inicia nessa temática. Também se faz necessário a sua contribuição por se tratar na maioria dos seus estudos sobre a realidade maranhense, facilitando a compreensão da realidade que me era apresentada no Terreiro de Ossum Navê. Embora necessário se faça registrar que cada terreiro traz suas peculiaridades.

Ferreti é aqui entendido como um primeiro “norte teórico”, sem, contudo, ter uma visão frigidificada da realidade religiosa a ser estudada.

Outro autor aqui aportado é o antropólogo e professor da Universidade São Paulo Vagner Gonçalves da Silva (2006). Por mais que ele não trate da realidade Maranhense, sua contribuição a este trabalho se dá em relação ao modo de pesquisa, a atenção voltada para o olhar etnográfico. Silva (2006) aparece como demonstrador, para esse pesquisador iniciante,

dos encontros que todos os pesquisadores, em ciências sociais passam, mas que por algum motivo não os registram em suas etnografias, fazendo assim com que os “neófitos” pensem que só eles sofrem com determinadas dificuldades.

Outra característica de Silva (2006) se põem no fato de suas pesquisas serem relacionadas aos povos de terreiros. Então, ele demonstra as dificuldades que muitas vezes são generalizadas no “fazer pesquisa” em comunidades religiosas afro-brasileiras.

O ambiente religioso afro-maranhense é composto por terreiros antigos como a Casa das Minas, Casa de Nagô, Casa Fanti-Ashanti e outros mais recentes - mas já bem populares entre os filhos de santo - como o terreiro de Iemanjá. Dentre esses encontra-se o terreiro Ilê Assê Ossum Navê, chefiado pelo Pai Junior de Navê.

O terreiro de Ossum Nave situa-se no Bairro da Santa Clara, zona urbana de São Luís considerada também zona periférica da cidade. Neste terreiro a religiosidade e ritos desenvolvem-se através da grande influência da experiência de seu sacerdote. Desta forma serão apresentadas as festas e os toques ocorridos nesse terreiro, a fim de entender as características religiosas ali presentes. Objetivo também problematizar as marcas que a experiencial individual, ou seja a do Pai Júnior, inclui nessa configuração religiosa.

Através de um aparato sócio antropológico será discutido categorias que com o decorrer da pesquisa se mostraram necessárias como a discussão sobre a etnografia, partindo do pressuposto teórico encontrado em Peirano (2014). Para essa autora, a etnografia não é apenas um método ou uma simples técnica de coleta de dados, mas sim que através dela pode ser formulado importantes discussões teóricas.

Apesar dos estudos sobre religiões brasileiras se tratarem de acontecimentos considerados “da ordem do dia”, ou seja, costumeiramente em voga e com crescente número de pesquisas sobre essas comunidades, este estudo se torna importante para a comunidade acadêmica pelo fato de estar se tratando de um terreiro pouco conhecido e relativamente novo (comparado aos já citados). Dessa forma dando voz a outros sujeitos presente nesse campo teórico, ampliando os estudos sobre os terreiros consagrados do campo religioso Afro-maranhense.

### **1.3. Por uma reflexão metodológica**

Esta monografia tratará de um estudo de caso de um terreiro de Mina situado em São Luís do Maranhão. Esse estudo objetiva descrever e analisar a manifestação religiosa afro-brasileira presente no Maranhão conhecida por Tambor de Mina e tratar da configuração



religiosa encontrada especificamente no Terreiro de mina Ilê Assê Ossum Navê, chefiada pelo Babalorixá Junior de Navê.

Através deste princípio maior, pretende-se compreender a constituição da religiosidade Afro-Maranhense encontrada no terreiro já mencionado tendo como um pressuposto que a formação religiosa do sacerdote traz a esse terreiro a dinâmica religiosa que se demonstrará nesta monografia.

Dito isto, a pretensão de analisar as festas, toques e rituais ocorridos no Terreiro de Mina Ilê Assê Ossum Navê serão também de grande importância neste trabalho para fim de contribuir no entendimento do “ethos” dessa religiosidade. Trabalhei de forma minuciosa nesse intento.

Seguindo a linha antropológica, será preciso fazer um levantamento sobre a etnografia enquanto conceito e instrumento metodológico. Assim como será preciso revisitar e sistematizar os trabalhos realizados em terreiros e também no que concerne a importância da posição do pesquisador nestas pesquisas.

Outro conceito que será tratado e visitado nesta monografia será o de religião. E esse conceito se faz importante neste trabalho para que se evidencie o entendimento da Mina como uma religião e essa compreensão se fara através de aparatos sócio antropológicos.

Para alcançar os objetivos supracitados, a metodologia desta pesquisa privilegia a etnografia baseada na “*descrição densa*” (Geertz,2008, 6-8). Para esse autor a descrição densa permite compreender ou “interpretar” as ações e significados que as culturas “tecem” para si. Dessa forma, tomei como campo empírico as ações e práticas apresentadas publicamente por integrantes do terreiro de Mina Ilê Assê Ossum Navê, em seus rituais e cultos.

Selecionei como informante privilegiado o Pai de Santo Aquino Júnior, conhecido no mundo religioso afro como Júnior de Navê. Sendo assim atesta Geertz, “*A cultura de um povo é um conjunto de textos, eles mesmos conjuntos, que o antropólogo tenta ler por sobre os ombros daqueles a quem eles pertencem*” (Geertz,2008,212).

A relação criada com o Pai de Santo foi mediada pela orientadora da pesquisa que a ele me apresentou e legitimou meu “lugar de pesquisador”. Situação que Van Velsen afirma importante, na justificativa de que: “*Uma investigação tão detalhada requer do etnógrafo um contato mais íntimo com indivíduos durante um período prolongado de tempo e um conhecimento de suas histórias pessoais e de suas redes de relações*”.

As primeiras entrevistas com o Pai de Santo foram realizadas em companhia da orientadora e após esse “primeiro treino <sup>2</sup>” (BOURDIEU, 1989, 23.) já me senti acolhido pelo informante e realizei as demais entrevistas e visitas ao terreiro sozinho ou em companhia de outros bolsistas do grupo LIDA.

Dessa forma, meus laços e relações com Aquino Junior (Babalorixá do terreiro, conhecido também como Junior de Navê e principal colaborador dessa pesquisa) foram se estreitando, tanto através das visitas quanto das entrevistas, pois essas tinham um caráter um tanto mais informal, dando margem assim para, em algumas vezes, mudanças de assunto, vendo que acabávamos às vezes falando de assuntos não tão diretamente ligados a pesquisa.

No primeiro capítulo deste trabalho trato de algumas questões teóricas pertinentes a minha observação. A primeira delas é em relação ao conceito de religião. Trato primeiramente do conceito de religião em Durkheim para esclarecer sobre os laços que unem a comunidade de Mina do Ossum Navê. Em seguida trato do conceito de religião em Weber para mostrar que as ações do indivíduos na religião tem relação também com uma lógica que vai para além da religiosa e por último sobre o pensamento de Geertz sobre a religião, que é em muito influenciado por Weber, para mostrar como que a experiência religiosa individual também contribuir para a perenidade da mesma.

Na segunda seção deste capítulo trato de mostrar as lutas pela legítima apresentação do real que percorre os autores que trataram da temática religião afro brasileira. Mostro sobre a particularidades dos termos Afro-brasileiro e Matriz africana. Para situar esse trabalho, em meio a outros que já se produziram, mostro também que essas categorias estão em disputa tanto pelos participantes quanto pelos pesquisadores. Sendo estes ligados ou não a um terreiro.

E na terceira seção deste capítulo tratarei sobre os estudos voltados a religião Afro-brasileira caracterizada como tambor de Mina, que se transpõem ao nome de Afro-maranhense. Esse tópico se faz necessário para o levantamento da categoria afro-maranhense usado neste trabalho, mostrando as peculiaridades do desenvolvimento da herança negra no Maranhão.

No segundo capítulo faço então a localização terreiro entre os demais do universo afro-maranhense assim como apresento a discussão sobre a etnografia em Malinowski e Geertz e também perpasso um pouco sobre a trajetória de Pai Junior de Navê bem como trato

---

<sup>2</sup> Aqui Bourdieu compara o professor com um treinador desportivo Científico o mesmo tende a mostrar, aconselhar e corrigir ações do “iniciado” em relação ao “modus operandi” de pesquisar.

de fazer a etnografia dos rituais, de cura, toque para orixás, tambor de choro; assim como das festas: festa de Aniversário do terreiro e do divino espírito santo.

No terceiro capítulo apresento as considerações finais dessa monografia que, a luz da teoria e do campo, demonstram a multiplicidade ritualística do Terreiro de Mina de Ossum Navê, assim como a manifestação de uma religiosidade afro-maranhense, religiosidade essa advinda do diálogo entre um processo religioso mais amplo e a trajetória do Pai de Santo.

## **2 CONSTRUÇÃO DO OBJETO DE ESTUDO: O TAMBOR DE MINA COMO RELIGIÃO AFRO-MARANHENSE**

*“Ibarabô Mojubá<sup>3</sup>”*

Neste capítulo pretendo de início, desenvolver uma sistematização sobre os estudos voltados a religião em geral, em sequência apresentar os estudos voltados para as religiões Afro-brasileira e por fim discorrer sobre os estudos de uma das religiões “Afro”, a saber o Tambor de Mina, religião a qual se desenvolverá posteriormente, nesta monografia, investidas teóricas mais detidas.

Obviamente não será possível elencar todos os estudos feitos sobre religião, nem será meu propósito para esta monografia, mas em trabalhos futuros pretendo aprofundar as questões que ficarem em aberto. Os estudos sobre religião são desenvolvidos já a algum tempo, Coutinho(2012) aponta que a religião como objeto de estudo das disciplinas humanísticas remonta ao final do século XVIII e início do século XIX, concomitante com a emergência de tais disciplinas do pensamento filosófico e das influências religiosas, tornando-se disciplinas autônomas.

A partir de então, a religião passou de dogma irrefutável a objeto de estudo das ciências, principalmente das ciências humanas. Na Sociologia, a princípio, duas escolas de pensamento desenvolveram análises sobre a realidade: a escola sociológica francesa tendo como principal teórico o sociólogo francês Émile Durkheim (1858-1917) e a escola interpretativista alemã que traz como seu principal autor o economista alemão - por formação - Max Weber (1864- 1920).

---

<sup>3</sup> A titulação de um conjunto de doutrinas que sempre são cantadas em todos toques na casa de Ossum Navê. Vem da língua Iorubá e significa “Abro a sua homenagem, ou começo a sua homenagem.

A escola de sociologia francesa chefiada por Durkheim ancorava-se em um pensamento de cunho funcionalista, no qual a religião era tida como uma instituição capaz de contribuir para a coesão da sociedade. Dessa forma, a função da religião em Durkheim consiste na criação e manutenção da coesão social, entendendo também que a religião fosse produto da sociedade. (DURKHEIM,2006)

Durkheim parte do pressuposto de que não existe uma religião que seja mais verdadeira que outra, todas as religiões são “verdadeiras à sua maneira” (DURKHEIM,2006). Para Durkheim as religiões correspondem de alguma forma às condições de vida social da sociedade da qual elas emergem. (DURKHEIM, 2006)

Posta essa afirmação, Durkheim se detém a entender e conceituar o “Fenômeno Religioso” (2006). Inicia nesse estudo apontando que se deve, primeiramente, realizar o afastamento das pré-noções em relação a esse conceito. Dessa forma, o autor trata de desmitificar as seguintes afirmativas sobre o que seria o fenômeno religioso: A religião como forma de explicar o sobrenatural e a religião dependente da existência da ideia de Deus ou divindades. Afirma Durkheim, “

Mas, para que dê o resultado que dela se pode esperar, é preciso começar libertando nosso espírito de qualquer ideia preconcebida. Os homens foram obrigados a formar noção do que é a religião, bem antes das ciências das religiões ter podido instituir suas comparações metódicas(...). Todavia, como essas pré-noções formaram-se sem método, seguindo o acaso e as circunstâncias da vida, não merecem nenhum crédito e devem ser rigorosamente afastadas desse nosso exame. (...) trata-se de definir a própria realidade. (DURKHEIM, 2006:53-54)

Sobre a primeira afirmativa Durkheim dialoga, em sentido de oposição, com Herbert Spencer e Max Müller, que acreditavam que a religião estaria ligada a ideia de sobrenatural. Müller pensava a religião como explicação do inconcebível, Spencer, por sua vez, afirmava que as explicações sobre os mistérios do mundo estariam ligadas à crença de um ser que possuísse uma inteligência suprema (Müller apud Durkheim, 2006). Dessa forma Muller afirmava “Toda religião é um esforço para conceber o inconcebível, para exprimir o inexprimível, uma aspiração ao infinito” (Müller apud Durkheim, 2006,55). Spencer de outro modo afirma que “As religiões consistem essencialmente em uma crença na onipotência de alguma coisa que supera a inteligência” (Spencer apud Durkheim, 2006: 55)

Com isso Durkheim aponta que, ao contrário do que afirmam os autores acima, a religião está estritamente ligada ao mundo pragmático, pois trata de explicar, na verdade, o que existe de comum na vida, o ordinário, e não necessariamente o sobrenatural ou o que vai além da vida empírica, o extraordinário.

Outra pré-noção que deveria ser afastada, na concepção de Durkheim, seria a ideia da religião ligada estritamente a ideia de Deus. Primeiramente Durkheim aponta que algumas religiões não trabalham com a concepção de Deus, mas sim com outros seres espirituais que possuem características extra-humanas. Entretanto Durkheim corrobora que também não se pode fechar o conceito de religião com base na existência de seres espirituais. A partir dessa afirmação Durkheim se refere a essa concepção de religião dizendo:

As almas dos mortos, os espíritos de as espécies e de toda ordem, com que a imaginação religiosa de tantos povos diferentes povoou a natureza, são sempre objetos de ritos e, às vezes, até de culto regular; e, no entanto, não temos aí deuses no sentido próprio da palavra. (DURKHEIM, 2006: 60)

Durkheim traz o exemplo do Budismo como uma religião que não apresenta nem uma concepção de Deus nem de seres espirituais que apresentam características extra-humanas ou mesmo os cultos de antepassados. Durkheim aponta o budismo como “Religião sem Deus” (2006), onde o caminho da salvação humana não estaria ligado ao culto de algum ser espiritual, mas sim a partir da ascese mundana guiada pelas quatro verdades<sup>4</sup>. Dessa forma, Durkheim aponta que a *“Religião ultrapassa, por tanto, a ideia de deuses ou espíritos, por conseguinte, não pode-se definir exclusivamente em função desta última”* (DURKHEIM,2006,67.).

Durkheim apresenta então que a característica comum encontrada em todas as religiões não está ligada a ideia de seres superiores ou de explicação do que não é concebível pela ciência, mas sim a dicotomia sagrado e profano. O fenômeno religioso em Durkheim sempre estará ligado a divisão do mundo entre sagrado e profano. Todavia o autor não coloca essa divisão como inata às coisas, mas construída a partir das relações sociais. Dessa forma, dependendo da religião estudada, a conceituação de sagrado e profano pode ser alterada. Sendo assim, o sagrado não está ligado só a ideia um ser superior. Pode ser entendido como sagrado, por exemplo, uma pedra, uma árvore até mesmo um livro, como de costume nas religiões cristãs.

A partir disso Durkheim trata de explicar a diferença entre religião e magia, que para ele parece muito tênue:

“(...)a magia é plena de religião, como a religião, de magia, e que é, por conseguinte, impossível separa-las e definir uma sem a outra? Mas o que torna essa tese dificilmente sustentável é a aversão profunda da religião pela magia e, consequentemente, a hostilidade da segunda para com primeira.”(DURKHEIM, 2006: 75)

---

<sup>4</sup>A Nobre Verdade do Sofrimento, A Nobre Verdade da Origem do Sofrimento, A Nobre Verdade do Cessar do Sofrimento e A Nobre Verdade do Caminho que conduz à Cessação do Sofrimento (Nirvana).

Na magia, assim como na religião, há a divisão do que é profano e sagrado, mas o que diferenciaria uma da outra seria a formação da “igreja”. Durkheim coloca que na operação da magia não há a possibilidade de se criar uma igreja. Igreja seria para Durkheim a coletividade formada através de um sentimento ou um credo que seja comum a todos que participam desse “corpo moral”.

Na magia ao invés da ideia de igreja e de laços comuns e firmes em relação aos seus semelhantes, tem-se segundo Durkheim a criação de “clientela”, dessa forma:

Entre um mago e os indivíduos que o consultam, como entre esses próprios indivíduos, não existem laços duradouros que façam deles membros de um mesmo corpo moral, comparado ao formado pelos fiéis de um mesmo Deus, pelos praticantes de um mesmo culto. O mago tem clientela não igreja. (DURKHEIM, 2006: 76)

Dessa forma Durkheim chega ao que seria para ele o conceito de religião: “Um sistema solidário de crenças seguites e de práticas relativas as coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja todos os que a ela aderem” (DURKHEIM, 2006: 79).

A partir das desmitificações sobre o conceito de religião elencados por Durkheim (2006), o Tambor de Mina aparecerá, à luz dessa teoria, como uma instituição religiosa legítima. Com isso a discussão da religião, trazido por Durkheim, surgirá como fonte para entendermos o Tambor de Mina como uma religião, que possui seus credos e corpo doutrinário.

Encontrando em Durkheim o Tambor de Mina como de fato uma religião, sabe-se que as “práticas relativas ao sagrado” encontram uma fundamentação social, bem como o auxílio da reprodução do Tambor de Mina enquanto grupo. Em Durkheim faltará alguns aspectos que realcem os impactos da religião de forma mais individual, pois a religião é encarada de forma diferente por cada pessoa. É em razão disso que será acionada a perspectiva weberiana da religião, que se constitui a partir de construções individuais, construções essas que via de regra se veem motivadas não por interesses religiosos, mas sim “terrenos” ou econômicos: “*A ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para este mundo*” (WEBER, 2009: 281)

Em Weber as religiões não possuem uma função, como em Durkheim de criar coesão, mas antes elas são uma forma de se obter legitimidade. Durkheim como foi mostrado entende a religião como práticas que remetem a “coisas sagradas” e que possui sua manifestação principal em um grupo ou comunidade (DURKHEIM, 2006). Entretanto Weber percebe que a religião não se remete a apenas ao sagrado, mas também a um interesse particular, amiúde

direcionado ao mundo (WEBER, 2009). E é com base nos estudos de religião que Weber criou seus tipos de “autoridade”. Sendo elas: “carismática” “tradicional” e “Racional”. (WEBER, 1979)

O alemão Max Weber traz diferentemente de Durkheim a religião como produto individual ou como frutos das ações humanas. Ele vai mostrar que as religiões como conhecemos são determinadas por alguns grupos em situações históricas distintas. Demonstrará que as religiões intituladas como “religiões mundiais” tiveram sua ética ou conduta de vida determinada não por completo, mas em grande parte por éticas convenientes a grupos presentes no período de formação de tais religiões, como é o caso dos Islamitas que a princípio era uma religião de guerreiros ou o budismo que era constituída praticamente por monges e o hinduísmo que continha em sua formação inicial predominantemente castas com letrados cultos.

Para Weber as religiões superaram as formas de se organizar socialmente por laços coletivos, impostos de cima para baixo, pois seria fruto das ações individuais e/ou grupos dirigentes. Weber acrescenta ainda que a modernidade traz à religião o interesse individual. É nessa condição que para Weber surge a figura do “feiticeiro”. Diante disso Weber afirma: “*A ação ou o pensamento religioso ou ‘mágico’ não pode ser apartado, portanto, do círculo das ações cotidianas ligadas a um fim, uma vez que, seus próprios fins são, em sua grande maioria de natureza econômica*” (WEBER, 2009: 281)

O “feiticeiro” surge com a racionalização e modernização da religião. Ele estaria preocupado em resolver demandas individuais, tais como: sofrimentos e enfermidades. Mas o “feiticeiro” é resultado das demandas dos indivíduos, que, afim de extinguirem os males relacionados a eles procurariam o feiticeiro e não mais recorreriam ao deus da coletividade ou da cidade, pois tal deus se preocupava com as questões do grupo como a colheita, o sol, a caça e a vitória sobre os inimigos. (WEBER, 1979)

O indivíduo, a fim de evitar, ou eliminar, os males relacionados a ele – acima de tudo a enfermidade – não se voltou para o culto da comunidade, mas como indivíduo, procurou o feiticeiro como o ‘conselheiro espiritual’ mais velho e pessoal(...) Prometeram a salvação dos indivíduos, como indivíduos, em relação à enfermidade, pobreza e todas as formas de sofrimento e perigo. (WEBER, 1979: 314-315)

As análises de Max Weber foram frutíferas às Ciências Sociais, influenciando outras pesquisas e autores a pensar a religião em aspectos mais ligados a relação com “éticas econômicas” e sistemas e significados criados a partir dos indivíduos. Um dos autores que se ancoraram na perspectiva weberiana e, com base nela, pensou a religião enquanto objeto de estudo foi o norte-americano Clifford Geertz (1926-2006)

Geertz ao longo de seus estudos demonstrou uma preocupação que o fazia se remeter ao conjunto de ideias advindas de Max Weber. Três características weberianas são encontradas em Geertz ao se deparar com os estudos sobre religião. A primeira e talvez mais geral seja a de relacionar ideais religiosos com atividades práticas, vinculando religiosidade e éticas econômicas. Dessa forma Geertz afirma: “ Os símbolos religiosos formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (implícita, na maioria das vezes) e, ao fazê-lo, sustentam cada uma delas com autoridade emprestada do outro” (GEERTZ, 1989: 67)

Outra característica seria a de vincular a religião, ou a discussão sobre religião com a modernidade ou modernização da vida, pensamento recorrentes na teoria Weberiana. E por final as análises e os sentidos das teodiceias, preocupação que poderá se tornar em Geertz a matriz do conceito de religião. Sobre a religião na modernidade, Geertz trata que muitas variáveis devem ser colocadas, como identidade sentido poder e experiência. Geertz afirma no que concerne a uma dificuldade de encarar o que seria a religião, nas palavras do autor:

O movimento das identidades religiosas e das questões religiosas em direção ao centro da vida social, política e até econômica talvez esteja disseminado e crescendo, tanto em escala quanto em importância. Mas não é um fenômeno unitário, a ser uniformemente descrito. Existem tantas variedades de ‘experiência religiosa’, ou se quisermos, expressões da experiência religiosa, quantas sempre existiram. Ou talvez mais. (GEERTZ, 2001:164)

Geertz ao pensar sobre os estudos já realizados sobre religião demonstra um descontentamento notório sobre análises que recorrem ou a análises puramente sociais e outras puramente psíquicas. Geertz atenta ao fato de que as religiões apresentam um caráter que vai além de uma única esfera de conhecimento (social e psíquica). Para Geertz uma análise sobre a religião deve voltar-se para uma convergência entre esferas psíquicas e sociais. Baseado na sugestão apontada por Geertz de não se prender a um único ponto da religião, na análise social, esta monografia pretenderá colocar em questão tanto aspectos da religião enquanto grupo ou instituição social, como realçar algumas experiências individuais advindas do tambor de Mina, no Terreiro de Ossum Navê.

Em Geertz a experiência religiosa dos integrantes é um fator a ser colocado em primeiro plano, mas não significa que ele se detém a uma análise puramente subjetiva. O autor tenta dialogar experiência e a dimensão cultural da religião. Geertz entende a religião como um sistema cultural, sistema esse produzido pelas ações dos indivíduos, onde nele se apresentam símbolos que constituem como coisas sagradas.



Dessa forma Emerson Giumberlli (2011) ao estudar a teoria da religião proposta por Geertz afirma:

A religião serve tanto como base para formulação quanto como campo de aplicação. Nessa teoria a cultura é definida como um sistema de símbolos, os quais articulam e veiculam uma rede de significados. Se as culturas compõem-se de símbolos que permitem interpretar a realidade, são também interpretações da cultura que cabe ao antropólogo fazer. (GEERTZ, 2011: 200)

Através desses autores e com base nessa discussãoteórica apresentada, esta monografia tratará de uma religião como objeto de estudo, mas não qualquer religião, uma religião que viveu um processo histórico de migração forçosa e que através de seus fiéis constitui uma outra possibilidade de se cultuar seus seres sagrados (Orixás, Voduns e Inquices).

Com isso essa monografia tratara de discutir sobre uma das formas de religião Afro-brasileira, o Tambor de Mina. Religião na qual viveu esse processo de reinvenção e que de alguma forma realizou o caminho esperado por todos os fenômenos sociais: A mudança, a dinâmica. Dessa forma através dos estudos realizados e do levantamento proposto se estudará a religião Afro-brasileira, que dialoga com o universo maranhense: O Tambor de Mina.

## 2.1 “Matriz africana” e “Afro-brasileiro” como categoria de análise.

É frequente o uso dos termos “religiões de Matriz africana” ou mesmo “religiões afro-brasileiras”. Bem, a diferença desses termos requer uma certa atenção. Nesta seção tratarei de explicitar sobre esta diferença que traz implicações políticas importantes as comunidades religiosas aqui tratadas.

Quando se trata de uma religião de “Matriz africana” leva-se em consideração que determinada prática religiosa traz consigo uma originalidade africana. Dá-se a entender que o que acontece nos terreiros brasileiros compreende de maneira similar o que acontece também em África.

Desta forma quando se trata de um estudo para uma religião de “matriz africana” há sempre uma procura pelo elemento africano legitimador da “matriz”. Essa forma de pensar as religiões afro-brasileiras carrega algumas noções que vão de encontro com a realidade dada, pois no terreiro de Ossum Navê não se há necessariamente uma unidade “africana”, ou elementos propriamente africanos. Isso não quer dizer que a manifestação religiosa que acontece no terreiro de Ossum Navê não possui uma ancestralidade negra. Pois mesmo havendo toques para entidades espirituais que não seja as africanas, como caboclos gentios e índios, há no terreiro sempre a referência negra, que no Brasil se constituiu de forma plural.

A referência a uma “matriz africana” no processo de constituição das religiões negras no Brasil deixa a entender que existe um modelo de como se cultivar e de como expressar o “ser religioso”, e que esse modelo religioso veio da África e se manteve impune até os tempos atuais. E é com base nisso que Prandi (2000) afirma a importância do tratamento da categoria “Afro-brasileiro”, pois o que se foi introduzido no Brasil “ *Não se trata de um povo, mas de uma multiplicidade de etnias, nações, línguas, culturas*” (PRANDI, 2000: 52).

A partir da fala de Prandi (2000) entende-se a dificuldade de tentar pensar que existe uma única referência de África na constituição das religiões negras no Brasil. Essa forma de pensar as religiões negras no Brasil (através de uma matriz) ganharão subsídios teóricos em autores como Silvio Romero, Raimundo Nina Rodrigues e Arthur Ramos. Esses autores procuravam entender o elemento africano dos negros trazido para o Brasil, bem como procurarão tal elemento em suas manifestações culturais e religiosas. Também é com esses autores que algumas generalizações começam a emergir, como a de que tudo em “religiões afro” remetesse a orixás.

Essa generalização acarreta algumas perdas identitárias e mesmo perdas culturais para as comunidades negras do Brasil. Assim, a matriz africana requer um modelo e esse modelo se colocou como o “nagô” e a religião por excelência ficou o Candomblé. Sobre isso Prandi afirma:

Enquanto os orixás passaram a ser reconhecidos como autênticas divindades africanas, sobretudo com osurgimento da umbanda, que os disseminou por todo o país, os voduns ficaram limitados a uns poucos templos de Salvador e cidades do Recôncavo baiano e completamente escondidos do resto do país nos templos do Maranhão. Os Inquices bantos desde longa data haviam sido substituídos pelos orixás e encantados caboclos”.(PRANDI, 2000: 64).

Não se pretende nesta monografia dizer o que é certo e errado, se esta categoria é a mais correta ou não, mas sim toma-las como categorias passíveis de análise (Afro-brasileiro/Matriz africana). Dito isto, uma das mais frequentes críticas ao tratamento da matriz africana acontece no que concerne uma tentativa de se pensar uma pureza africana nos ritos religiosos (Dantas,1988) (Corrêa,2006).

A categoria “Afro-brasileiro” se consagra, atualmente, como a mais empregada por antropólogos e cientistas sociais. Tal categoria leva em consideração que há um processo sócio histórico que as populações negras vindas da África sofreram e que tal processo reflete rigorosamente em sua configuração cultural e religiosa.

Desta forma, autores que partem do pressuposto de uma lógicacultural (africana) alterada pelo meio (o dito novo mundo, as Américas) entendem assim que variando o local de instalação e também variando as etnias que foram obrigadas a se fazer presente -no novo mundo – constituíram, de certa forma, não novas religiões, mas novas configurações religiosas que apresentavam características marcantes não encontradas de forma iguais em outras manifestações de herança africana.

E assim se formaram não religiões de matrizes africanas-pura e simplesmente- mas religiões “afro-brasileiras”, que a partir de ambientes diferentes puderam se desenvolver com formas particulares. O Batuque no Rio Grande do Sul, o Xangô em Recife, o Candomblé na Bahia a Macumba no Rio de Janeiro, o Tambor de Mina no Maranhão; todas essas nomenclaturas de religiões não são também uma busca pelo exotismo de cada estado brasileiro, mas sim a apresentação que não há como existir uma regularidade tão fiel a algum modelo religioso. Mesmo que permaneça alguns elementos comuns.

Desta forma, a diáspora negra traz a característica de reinventar a configuração do modo religioso, o “Afro-brasileiro”. Essa reinvenção de ideias e conservação de outras é chamado por Norbert Elias(1994) de “Fenômenos reticulares” na qual fala que a

transformação da realidade acontece através de variadas remoldagens de relações sociais. Nas palavras de Elias:

A característica especial deste tipo de processo, que podemos chamar de imagem reticular, é que, no decorrer dele, cada um dos interlocutores forma ideias que não existiam antes ou leva adiante ideias que já estavam presentes. Mas a direção e a ordem seguidas por essa formação e transformação de ideias não são explicáveis unicamente pela estrutura de um ou de outro parceiro, e sim pela relação entre os dois. E é justamente esse fato de as pessoas estarem continuamente moldando e remoldando em relação umas às outras, que se caracteriza o fenômeno reticular em geral (ELIAS, 1994: 28).

Assim, entende-se que o afro-brasileiro se constitui sobre o processo vivido em todos esses tempos nos quais se encontram em “terras brasileiras”, dialogando com as diferentes regiões onde fez presente a presença negra. Com isso observa-se que a partir do que fala Elias (1994)- sobre a transformação social tanto das ideias coletivas quanto de um ambiente- a constituição religiosa do Afro-brasileiro mostra-se como processo inerente às relações sociais, a transformação, a dinamicidade e a historicidade continua<sup>5</sup> (ELIAS, 1994).

Entretanto, como foi mencionado acima, não se trata de estipular qual dos conceitos é o mais correto ou o menos correto, e sim de entendê-los a partir de análises, perceber as implicações que cada um traz e assim demonstrar como que é complexa a relação entre essas categorias e a realidade encontrada.

Outra característica dessa possível dualidade de conceitos é a de estarem em disputa. “Afro-brasileiro” e “Matriz africana” são conceitos que na Ciência (em especial as humanas) apresentam-se, dependendo também da linha teórica, como em luta pela legítima interpretação do real. E esse processo segundo Pierre Bourdieu aparece como a dinâmica de praticamente todas as formas de tentativa de explicação do real, o que ele chama de Autoridade/princípio de “*di-visão do mundo*” (BOURDIEU, 1998, 113).

Essa luta pela interpretação legítima do real estar presente não só entre a ciência e as outras formas de conhecimento, mas, como tento mostrar com as categorias “Afro-brasileiro” e “Matriz africana”, dentro do próprio campo científico (das humanidades, sendo mais específico) há essa corrida pela categoria legítima, Bourdieu, corrobora:

“Estas poucas indicações, que não são apresentadas com a pretensão de servirem de análise metódica das relações entre as diferentes ciências sociais, deveriam ser suficientes para dar a ideia de que o objeto da ciência, a saber a concorrência pelo monopólio da divisão legítima também pertence ao domínio da ciência, isto é, está também no campo científico e em cada um dos que nele se acham envolvidos” (BOURDIEU, 1998: 111).

---

<sup>5</sup> Continuo não se apresenta aqui como o entendido pelos positivistas, onde a história andaria em linha reta com o objetivo de chegar a um grau máximo de “civilidade”. Mas sim no sentido de mostrar que a história não para, mesmo indo e vindo ela continua a “se” fazer e a ser feita.

Dessa forma, percebe-se que as nomenclaturas estão em disputa, ou seja, hoje afro-brasileiro pode estar em ascensão de legitimidade, mas amanhã poderá estar em declínio em relação a tal posição e a referência a matriz africana poderá envolver de legitimidade os estudos voltados a essa realidade.

Com isso, a partir do que fala Prandi(2000) e Elias(1994), nesta monografia tratarei de pensar o Tambor de Mina que apresenta uma configuração baseada na possibilidade encontrada pelos Africanos no ambiente maranhense, inventando e reinventando a uma nova forma religiosa, que conservou alguns aspectos e transformou ou mesmo inventou outros na religião professada e manifestada.

## **2.2 Tambor de Mina: Estudos sobre a religião Afro-maranhense.**

Nesta seção me colocarei a sistematizar os trabalhos realizados sobre o tambor de Mina, religião afro-brasileira característica no Estado do Maranhão. A princípio farei um remonte histórico sobre os estudos pioneiros sobre essa religião no Maranhão, apresentando principais autores.

De início esta monografia discutirá apenas a construção dos estudos das religiões “afro” em São Luís (o que já é uma tarefa e tanto!). Em São Luís se faz presente uma das casas mais antigas de culto afro-brasileiro, por isso mesmo, fica difícil dizer ao certo quando essa casa foi fundada, ou como se fala frequentemente no universo afro brasileiro, “assentada”.

As histórias sobre a fundação ou o assentamento dessa casa são várias, mas elas coligem em um ponto: foi fundada por uma princesa (rainha) vinda do reino do Dahomé, seu nome era Nan Agotimé. Agotimé traz consigo seus ancestrais e o culto a eles. A palavra designada para seus ancestrais era Vodum, nome a qual ficou conhecido as entidades dessa religião.

A partir do assentamento da casa das minas começou – se o culto dos Voduns, religião iniciática e caracterizada pela possessão de entidades sobre os seus devotos- costumeiramente chamados de cavalos, ou zelador. Sendo a casa das minas uma das casas mais antigas de culto afro sabe-se que muitos interessados nas discussões sobre o negro e suas manifestações vieram a São Luís para conhecer e estudar tal Casa. Dentre os estudiosos que estudaram a Casa das minas tem se a informação primeiramente de dois pesquisadores: Nunes Pereira e Octavio da Costa Eduardo.

Nunes Pereira e Octavio da Costa Eduardo realizaram seus estudos sobre a casa das minas na década de quarenta sendo respectivamente, 1940 e 1947. Nunes pereira em 1979 lança uma segunda edição de seu livro sobre a casa das minas. Segundo Arthur Ramos(1979) Nunes pereira se consagra como um pioneiro no estudo sobre a resistência Dahomeana.

Nunes Pereira tinha como objetivo de estudo entender sobre a história da Casa das minas, mas uma possível história social da Casa das Minas. Nunes Pereira queria entender o ato social, político, religioso e “tradicional” que estabeleceu a Casa das Minas. Nunes Pereira toma conhecimento e reconhece a grandeza dos estudos de Nina Rodrigues, mas tenta adentrar na justa parte a qual ele garante o “mestre insigne” ter falhado, a construção da tipologia do negro introduzido no Maranhão.

Nunes Pereira coloca que Nina Rodrigues reconhece a entrada dos negros minas, mas Mina-Jeje só no Maranhão se encontrava e essa categoria ou tipologia passou despercebida pelo Mestre Maranhense. E esse desconhecimento sobre “os negros” Mina-Jeje causou sempre em Nunes Pereira um estranhamento pois não se havia relatos sobre os critérios raciais desses.

Além da pesquisa de Costa Eduardo- que não se apresenta pela raridade de seu texto- é o de Maria Amália Barreto (1977) na qual ela pretende estudar inicialmente a Casa das Minas e como que essa casa de culto afro-brasileiro exerce uma “notória” influência sobre outros dois terreiros de São Luís, a Casa de Nagô e a Casa Fanti-Ashanti.

A partir desse estudo sobre a religiosidade “Afro-maranhense” (FERRETI,2009. BARRETO, 1977), Barreto (1977) acreditava, assim como Arthur Ramos, que poderia conhecer e investigar mais adequadamente a mentalidade do Negro brasileiro, sendo mais específico, maranhense.

Dando sequência aos estudos sobre a religiosidade afro-maranhense surge o Antropólogo Sergio Figueiredo Ferreti. Ferreti dedica seus estudos aos assuntos voltados a cultura popular bem como às religiosidades populares, mas o que ocupa posição central em seus estudos é sem Dúvida a religião Afro-brasileira conhecida por Tambor de Mina.

Ferreti dedica grande parte de seus esforços de pesquisa para compreender a religiosidade nomeada por ele de Afro-maranhense. A Casa das Minas dentro do eixo de pesquisa “Religião afro-brasileira” ocupa um lugar de destaque, estando ela como o campo empírico para boa parte das pesquisas realizadas por Ferreti.

Para compreender tal importância da Casa das minas na formação de Sergio Ferreti, observa-se que ele realizou um trabalho intitulado, “Querebentã de Zomadônu: etnografia da

casa das minas do Maranhão”. Ferreti se preocupa inteiramente em descrever um templo religioso (A Casa das Minas) e suas cosmologia bem como seus rituais cuidadosamente.

Ferreti em suas palavras afirma sobre seu estudo:

“O Ensaio de antropologia da religião que estas páginas apresentam ocupa-se com o estudo da Casa das minas de São Luís do Maranhão, dedicando-se a analisar as características de sua estrutura mitológica, de seu ritual e de sua organização, as mudanças por que tem passado nos últimos anos, e sua importância no ambiente religioso Afro-maranhense.” (FERRETI, 2009: 9)

A partir de seu contato com o Tambor de Mina, Ferreti contribui com trabalhos afim de compreender questões como, os voduns, a relação do sincretismo das religiões afro-brasileiras bem como festas geralmente realizadas em terreiros de mina como a Festa do Divino Espirito Santo.

Quase que concomitante a Sergio Ferreti aparece a professora Mundicarmo Ferreti, que também se interessa pelo Tambor de Mina maranhense, mas não somente ele, como também o Terecô assim como a presença de outras entidades no Tambor de Mina, que a princípio seria somente os Voduns. Mundicarmo em seu Livro “Desceu na Guma” (2000) apresenta como o caboclo, entidade muita das vezes atribuída ao indígena e o europeu, adentrou a mitologia dos terreiros de Mina no Maranhão.

E é com esse trabalho que Mundicarmo Ferreti entra na lista de pesquisadoras sobre o terreiro de Mina. Mas diferentemente dos autores já citados Mundicarmo Ferreti se preocupa em saber quem é o caboclo, que agora faz parte de muitos terreiros de Mina do Maranhão. Na introdução de seu livro Mundicarmo Ferreti afirma:

“Desceu na Guma! Tem como objeto de estudo o caboclo no Tambor de Mina, especialmente nos terreiros de São Luís e no processo de reafricanização da religião afro-brasileira (particularmente, no processo de mudança da Casa Fanti-Ashanti). O trabalho parte do caboclo enquanto entidade mítica diferenciada dos orixás e tem como principais objetivos: 1) apontar, a partir das representações de pessoas de terreiros de Mina, as principais diferenças entre as entidades caboclas e divindades africanas e verificar a forma como elas se integram no Tambor de Mina.” (FERRETI, 2000:24)

Outro tipo de produção que se fez presente no Maranhão sobre o tambor de Mina foi o que o Antropólogos Vagner Gonçalves da Silva Chama de “*etnografias domésticas*” (SILVA,2006, 158) que se caracteriza pela produção etnográfica feita pelos próprios religiosos e em grande parte nas religiões afro-brasileiras os pais-de-santo. Silva (2006) apresenta que há uma importância relevante da produção dos pais de santos sobre suas próprias casa, pois “*Os livros escritos pelos pais-de-santo são em geral, vistos por estes,*

*sobretudo como forma de consolidar seus pontos de vista e ampliar, se possível, suas influências tanto no meio religioso como fora dele*”(SILVA, 2006:158).

E o autor que entra na categoria de “Etnógrafo doméstico” é Jorge Itaci de Oliveira, conhecido no meio religioso como Jorge Babalaô. Chefe religioso do terreiro de Iemanjá, localizado no bairro “fé em Deus”. O LIVRO DE Oliveira “Orixás e voduns nos terreiros de mina”(1989) serve sendo o próprio autor como que uma sistematização dos conhecimentos da Mina, mas especialmente é a voz de um terreiro que ecoa em meio a tantas produções de Antropólogos. No livro, Oliveira vai falar sobre as famílias e encantados que vem na sua casa, os rituais que são realizados lá, fala sobre as histórias do orixás e as suas respectivas características como que aconteceu a sua entrada no santo.

Esses autores apresentados acima, que discorreram sobre a religiosidade presente no Maranhão tiveram suas contribuições ao campo das ciências sociais e por isso foram citados nesta monografia. Nunes Pereira apresenta o pioneirismo de estudo, caracterizado pela especificidade de uma realidade, A casa das Minas no Maranhão. Maria Amália Barreto traz o alargamento desse campo para além da Casa das Minas (a Casa de Nagô e Fanti-Ashanti) e Ferreti traz na contemporaneidade a atualização sobre estes trabalhos, colocando enfoque teóricos ainda não possíveis nos contextos dos autores supracitados.

No próximo se tratara também sobre uma realidade específica, um terreiro da cidade de São Luís, presente nesse universo afro-maranhense. O terreiro de Mina Ilê Assê Ossum Navê, com isso, a partir dos estudos dos autores já citados neste capítulo que trata de um levantamento conceitual, realizara-se um estudo mais detido a um caso específico, ou melhor uma casa de culto específica.

Ao longo do próximo capítulo também se fara presente estudos mais recentes e outros que não apresentam necessariamente uma atualização, mas que serão necessários para dialogar com a realidade observada, em se tratar de um terreiro que dentro de um universo religioso traz uma história recente bem não se encontra com um alto “prestígio” em se tratando dos terreiros Maranhense supracitados.



### 3 ILÊ ASSÊ OSSUM NAVE: UM ESTUDO DE CASO

Neste capítulo trato de descrever as festas e rituais que eu acompanhei durante o tempo de pesquisa. A Etnografia trata sobre um estudo de caso do Terreiro de Mina Ilê Assê Ossum Navê chefiado pelo Babalorixá Junior de Navê (Aquino Junior). Primeiramente deve-se discutir o conceito de etnografia para tornar mais compreensível o objetivo desta seção, que como diria Mariza Peirano (2014) não é apenas um método.



**Figura 1: Fachada frontal do terreiro**  
**Autor: Arthur Pinto**

É difícil dizer que tal método surgiu com determinado autor, pois a etnografia foi se constituindo com o passar dos tempos e assim foi se formando no que conhecemos hoje. Entretanto a etnografia que conhecemos hoje tem como primeiro idealizador o Britânico Bronislaw Malinowski (1997) com seu livro “Os Argonautas do Pacífico Ocidental”. Neste livro ele traz a etnografia sobre os povos das ilhas costeiras dos Mares do Sul, em especial os Papua-Melanésios que habitam as ilhas Longínquas da Nova Guiné. (MALINOVSKI,1997)

Para Malinowski (1977) etnografia deve ser apresentada de forma neutra e honesta, tanto em relação ao conteúdo dela quanto à forma que o pesquisador tomou posse ou a realizou. Malinowski fala que faz parte do processo etnográfico a apresentação das condições de produção, e nas suas palavras:

Lamentavelmente, na etnografia, onde a apresentação dessa informação se torna ainda mais necessária, isto nem sempre tem sido devidamente explicitado e muitos outros autores limitam-se a apresentar os dados adquiridos, fazendo-os emergir, perante nós, a partir da mais completa obscuridade sem qualquer referência aos processos utilizados para a sua aquisição. (MALINOVSKI, 1997:18).

Malinovski acreditava ser possível ao antropólogo através de um mergulhar na “cultura nativa” “*evocar o verdadeiro espírito dos nativos*” (MALINOVSKI,1977: 21). Capacidade que para ele se configura como um poder ou uma magia que só o etnógrafo possui. Dessa forma, percebe-se também que Malinovski está com a preocupação de diferenciar a abordagem do etnógrafo para a do viajante, ou do curioso que relata suas experiências.

Por isso, com o intuito de diferenciar as abordagens do etnógrafo e do viajante curioso, Malinovski apresenta o que seria o método etnográfico, partindo da premissa de que o antropólogo deve, primeiramente, estar no local a ser etnografado e não só receber os relatos de outrem como acontecia com alguns pesquisadores que receberam a titulação de “Antropólogos de Gabinete”. E assim, Malinovski (1997) aponta:

“O investigador deve guiar-se por objetivos verdadeiramente científicos, e conhecer as normas e critérios da etnografia moderna;(…) viver efetivamente entre os nativos, longe de outros homens brancos; finalmente, deve recorrer a um certo número de métodos especiais de recolha, manipulando e registrando as suas provas”. (MALINOVSKI, 1997: 21)

Com isso Malinovski dá um passo importante para o desenvolvimento da Antropologia enquanto ciência, pois estabelece o método e o objeto da disciplina. Malinovski mostra que esse método é importante ao pesquisador, mas apresenta também que essa investida metodológica é árdua e demorada. Não tem como chegar ao “espírito do nativo” em pouco tempo e que as dúvidas serão a principal companhia do Antropólogo em campo, assim ele fala sobre sua experiência: “*De cada vez que eu fazia surgiam novos problemas e novas dificuldades*”. (MALINOVSKI, 1997: 27)

Do lado oposto às premissas metodológicas de Malinovski está o antropólogo Clifford Geertz, que ao contrário de tentar tirar da realidade toda a verdade possível e entrar no “espírito nativo” (MALINOVSKI, Idem.) entra na via de interpretar “*por sobre os ombros dos nativos*” (GEERTZ, 2008: 212). Para esse autor a etnografia se constitui o ofício do Antropólogo, embora não tenha que ter como objetivo trazer a realidade por si, mas sim a sua interpretação.

Geertz traz um outro modelo de Antropologia, uma antropologia Hermenêutica ou mesmo interpretativa. Interpretativa pelo fato de que não é objetivo do etnógrafo se tornar o

nativo e assim conseguir expressar o ponto de vista dos nativos. Mas sim através da análise das ações e performances dos atores, fazer a interpretação, não do real significado da realidade, mas da importância que determinado discurso ou atitude possui em determinada cultura. O que ele chama de “descrição densa”. (GEERTZ, 2008)

E essa interpretação não se trata de uma interpretação que denote um discurso de autoridade em relação ao que está sendo relatado, por que Geertz entende que a cultura de um povo não é uma forma de “*poder no qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as intuições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual pode ser descrito de forma inteligível(...) com densidade*” (GEERTZ, 2008: 10).

Dessa forma, Geertz percebe a cultura como um conjunto de textos públicos a partir do qual o Antropólogo deve fazer essa interpretação. Entretanto esses textos já são eles mesmos interpretações. Então o Antropólogo tem a interpretação que ele consideraria de segunda ou mesmo terceira mão, pois quem faz a primeira interpretação sempre é o participante da cultura. (GEERTZ, 2008).

E uma característica também muito importante na etnografia interpretativa é a de que não se pode chegar ao “corpo, sangue e alma” do nativo como queria Malinowski. Na verdade, em Geertz a análise cultural ou a etnografia, se configura como incompleta: “*Alias, não cheguei próximo do fundo de qualquer questão sobre a qual tenha escrito, tanto nos ensaios abaixo como em qualquer outro local. Análise cultural é intrinsecamente incompleta, e o que é pior, quanto mais profunda, menos completa*”.(GEERTZ, 2008: 20)

Assim esses dois autores apesar de contrapostarem algumas questões servem como base para as etnografias realizadas nesta pesquisa. Geertz no sentido da tentativa de interpretação de segunda ou terceira mão realizada nas observações dos rituais e festas do terreiro, assim como a não pretensão de uma leitura rígida e verdadeira da realidade (visto que seria impossível).

Malinowski auxilia no que concerne a inspiração da realização de um diário de campo que foi utilizado por mim durante toda a pesquisa facilitando a relembração de algumas ocasiões assim como no reconhecimento em tal autor de algumas dificuldades enfrentadas também por mim no desenvolvimento da pesquisa e também na tentativa de uma sistematização de uma produção etnográfica

A etnografia se configura como parte fundamental no trabalho antropológico, alcançando não mais só o status de método, mas também de formuladora de teoria, tanto que,

para a antropóloga Mariza Peirano (2014) toda “boa etnografia” irá fornecer muito mais que dados curiosos ou descrições jornalísticas, mas sim algum tipo de contribuição teórica.

É neste sentido que em seguida serão apresentadas as etnografias de algumas festas, olhando essas etnografias não como uma mera técnica de coleta de dados, mas sobretudo, como a possibilidade de trazer para o trabalho algum tipo de contribuição que vá além da descrição e que traga também luzes teóricas sobre o tema tratado.

### **3.1 “O Beliscão do Destino” no Pai Aquino.**

Para se entender religião em Geertz deve-se também pensar no que ele fala sobre cultura- sem esquecer do seu “apoio teórico” em Weber- onde para esses autores a cultura é uma produção da ação humana em contraposição ao que se é dado. Sendo assim para Geertz a idéia de religião está fortemente ligada à idéia de cultura, dessa forma Geertz dirá que a religião se caracteriza como um sistema cultural, sistema esse construído pelas ações humanas, nas palavras de Geertz, religião é:

“Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas” (2008, 67).

Como se percebe, para Geertz a idéia de religião está atrelada também a de experiência e construção individual. Toda “prática religiosa” tem muitas contribuições do indivíduo que participa. Geertz apresenta para nós que esse conjunto de símbolos criados pelos próprios agentes e a forma de vestir as concepções já obtidas é o que faz a religião ter o seu caráter de real.

Assim utilizando de William James, Geertz vai falar que a religião e a sua relação com o religioso se dá de uma forma parecida com um “beliscão”, onde cada fiel sentirá de uma forma diferente esse conjunto de símbolos já obtidos, mas que está em uma contínua construção, sendo assim dando maior enfoque sobre o fenômeno religioso para a experiência individual.

Segundo Emerson Giumberlli (2011) a concepção de Geertz sobre a religião está fortemente ligada a idéia de experiência e busca subjetiva, a tal ponto que, uma religião que não produza em seus fiéis uma busca pela interioridade, pela experiência individual ela se quer pode ser digna desse nome.

Então tentarei trazer aqui de modo sucinto a experiência de Aquino Junior, Babalorixá do Terreiro de Mina Ilê Assê Ossum Navê, e tentar analisar o paralelo que há entre a sua experiência e a construção do “ethos” do terreiro em que ele se apresenta como sacerdote.

Esta monografia, atenta ao que Bourdieu fala sobre os riscos da produção de uma história de vida, se põem vigilante há não cair na tendência a pensar a trajetória de Pai Junior como *“um percurso orientado, um deslocamento linear, unidirecional, que tem um começo etapas e um fim, no duplo sentido, de termino e finalidade um fim da história.”*(BOURDIEU, 2008: 183)

Como afirma Bourdieu o *“real é descontínuo”*, mas o próprio Bourdieu compreende que o “mundo social” contribui para identificar em cada pessoa e em sua respectiva história uma espécie de linearidade e esse mundo também dispõe de instituições e ritos institucionais que legitimam tal compreensão. Nas palavras de Bourdieu

“O nome próprio é o atestado visível da identidade do seu portador através dos tempos e dos espaços sociais, o fundamento da unidade de suas sucessivas manifestações e da possibilidade socialmente reconhecida de totalizar essas manifestações em registros oficiais, curriculum vitae, cursus honorum, ficha judicial, necrologia ou biografia, que constituem a vida na totalidade finita, pelo veredito dado sobre um balanço provisório ou definitivo.” (BOURDIEU, 2008:187)

Assim, no universo da Mina percebe-se a quebra de uma das principais manifestações imposta pela lógica estatal para regularizar e tornar a trajetória linear, a mudança de nome. No terreiro tanto o sacerdote quanto os filhos de santos possuem no momento em que ingressam no terreiro um outro nome. Aquino Junior é Junior de Navê dentro do universo religioso; Ana Maria é Oyá.

Junior de Navê como é conhecido no campo religioso, teve seu primeiro contato com as religiões afro-brasileiras através de uma perturbação de saúde. Era acometido de muitas dores de cabeça e incômodos que não tinham fim, sendo que nenhuma medicação “formal” surtia efeito. Foi-lhe indicado que procurasse uma “curandeira”, que “mexia” com rituais de cura/pajelança.



**Figura 2: Babalorixá Junior de Navê, nos preparativos para a festa do divino espírito santo.  
Autor: Arthur Pinto**

A partir daí, com as obrigações que começou a ter com os rituais de cura, logo se iniciou na Mina, mostrando sempre aptidão e vontade para esse ingresso no mundo da religiosidade Afro-brasileira.

A festa em honra ao divino espírito santo também tem uma grande influência da individualidade de Pai Junior, pois o mesmo, antes de ser sacerdote de um terreiro e um dado momento sentiu o anseio por chefiar uma casa. Desta forma, em um dado Festejo do Divino Espírito Santo que ele participou, pediu a graça de ter uma casa. Tendo sido atendido. Em cumprimento da promessa pela graça alcançada, decidiu todos os anos realizar em sua casa o mesmo Festejo.

Percebe-se nessa entrada de Junior de Navê ao universo religioso Afro-brasileiro uma característica bem recorrente: a de imposição sobrenatural à sua iniciação, o que muitos chamariam de “dom”, que em contrapartida vai de encontro à outra forma de se inserir nesse mundo religioso: a Iniciação.

Sobre essa relação entre dom e iniciação Roger Sansi (2007), fala que “*O ‘dom’ pode ser tão imprescindível nas religiões afro-brasileiras como a iniciação*” (SANSI, 2007: 142), e mais ainda, “*dom e a iniciação geram uma dialética histórica da produção de conhecimento, no qual novos espíritos, objetos e valores são incorporados*”. (Idem.)

Então, analisando esse caminho trilhado por Junior de Navê - onde ele primeiro adentra nos rituais de cura e depois nos rituais do tambor de Mina- dar-se margem a refletir sobre a configuração religiosa encontrada no terreiro de Ossum Navê, chefiado por ele.

Dessa forma, a partir da trajetória de pai Junior entende-se que o seu colocar e deslocar em espaços sociais (a Mina, a cura e a Festa do divino espírito santo) e a mobilização de diferentes capitais distribuídos na estrutura do campo considerado, o religioso contribui para a articulação de uma configuração religiosa no Terreiro de Ossum Navê.

Pensando com base em Bourdieu se compreende a trajetória de Pai Junior através de estados sucessivos do campo no qual se desenrolou o conjunto de relações objetivas que uniram o agente considerado ao conjunto dos outros agentes envolvidos no mesmo campo. (BOURDIEU, 2008)

No Ossum Navê há uma multiplicidade de rituais que vão desde a cura/pajelança passando por festas oriundas de tradições católicas até as descidas dos Voduns e Orixás na “Guma” desse terreiro. Em muito isso pode ocorrer em decorrência de como foi “feito o Santo” de seu sacerdote. Com o decorrer desta monografia será apresentada essa configuração religiosa rica em rituais.

“Fazer o santo” é uma expressão muito comum no universo afro, traz em si muitas significações. Primeiro mostra que é um processo árduo e duradouro, pois está sempre em contínua transformação. Outra característica dessa expressão demonstra justamente o diálogo entre a experiência religiosa, a realidade vivida e conjunto de saberes e ortodoxia religiosa - nesse caso afro-brasileira- pois há uma contrapartida e adaptação da ação ou da “experiência” humana, como nos ilustra bem a trajetória religiosa de Junior de Navê, que nesse processo ininterrupto de “construção” do Santo levou muitas de suas características a seu terreiro e conseqüentemente a seus filhos de Santo, que nada mais são do que a continuação de sua “feitoria de Santo”.

### **3.2As entidades do terreiro.**

O tambor de Mina será pensado, através de suas doutrinas e mitologias e como a expressão da realidade de uma comunidade religiosa que sofreu um processo de diáspora ao Brasil e no contato com os novos “ethos” teve que se reinventar, tanto que, nos rituais da Mina canta-se tanto em Línguas Africanas como em português, mostrando assim que, há um diálogo entre saberes religiosos africanos e os encontrados no Brasil.

Quando Durkheim fala que “a função social da religião é a de criar coesão”, ele se remete a uma coesão que tem como intuito fazer uma integração do indivíduo ao coletivo. Dessa forma a Mina- e em especial o terreiro Ilê Asse Ossum Navê, tendo como líder espiritual Junior de Navê- traz também consigo essa característica, pois ele (Junior de Navê) a todo momento tenta ensinar aos seus filhos de santo os fundamentos religiosos da Mina, fazendo assim com que esses filhos se tornem parte desse conjunto que compreende muito mais do que só o “ser religioso”, mas também uma consciência étnica sobre suas identidades.

Na Teoria de Mauss sobre a relação do fenômeno religioso, o que se pensa é em relação ao que faz com que haja uma reciprocidade dos agentes envolvidos nas trocas. No caso estudado o paralelo que se tenta fazer é em conotação aos filhos de santo e suas entidades, pois a pergunta que se faz Mauss é: “*Que força existe na coisa que se dá que se faz com que o donatário a retribua*”? (1950, 52). No caso do tambor de Mina, que força existe condicionando o filho de santo a retribuir ao pedido - que muitas das vezes não se configura como pedido, mas como obrigação – de “hospedagem” das entidades.

Segundo Mauss para entender essa relação é necessário ampliar o conceito de fato social organizado por Durkheim. Assim, entender a lei da reciprocidade como um fato social total, onde nessas trocas manifestam-se várias características de todas as espécies de instituições, a saber, religiosa política, jurídicas, morais econômicas e ainda um caráter estético ao que ele chama de os “fenômenos morfológicos manifestos nessas instituições”.

Dessa forma o que faz com que haja a reciprocidade nessa troca entre filhos de santo e entidades, vai muito além do âmbito religioso, perpassando todo um caráter político e moral, e também tirando a fantasia de que essa troca se dar em um ato totalmente desinteressado, que para Mauss é: “(...) *voluntario, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e, todavia, forçado e interessado por essas prestações*” (1950: 52).

### 3.2.1 OS tOQUESPARA ORIXÁS

No tambor de mina- religião afro-brasileira mais difundida no Maranhão- percebe-se o culto a um conjunto de entidades, a saber: Orixás (Nagô/Yorubá), Voduns (Jeje/we-fon), Caboclos e Gentis. Dentre esses, Orixás e Voduns são entidades que provém de uma “tradição africana”, sendo os demais de “origem” européia, brasileiras e latino-americanas.

Para alguns pesquisadores e religiosos, Orixás e voduns são sinônimos, para outras são seres de proveniência diferente que não possuem tanta relação entre si. Na Casa das



Minas não descem Orixá só Voduns, vendo então que para eles não poderia ser chamado pelo mesmo nome, mas segundo o Babalorixá Jorge de Itaci, na casa de nagô, de 2matriz iorubana, os seus deuses são chamados tanto de voduns quanto de Orixás e ainda de Encantados (que seria uma classificação mais geral), percebendo então uma visão contrária à casa das Minas.(OLIVEIRA,1989: 32.)

Entendendo que existem essas duas formas de pensar sobre as entidades africanas, me remeterei às entidades de acordo com a “classificação” dada pelo Babalorixá Junior de Navê (Chefe do Ilê Assê Ossum Navê, terreiro onde se realiza a pesquisa.) que faz uma separação, digamos que étnica para as entidades,mas que coloca as duas em um mesmo patamar espiritual<sup>6</sup>.

Nas festas os Voduns/Orixás cantam, dançam, e brincam, e conforme acreditam os fiéis do terreiro, pois onde existe manifestação de Voduns/Orixás tem que haver dança e alegria, pois, dançando e brincando eles se comunicam melhor com o povo.Os tambores e os cânticos chamam as entidades, mas elas vêm se quiserem, haja vista que, as entidades têm poderes sobres os tambores e não o inverso. (FERRETI, S.2009:92)

### 3.2.2 o RITUAL DE cURA.

Segundo o Babalorixá, chefe do “Ilê”, Junior de Navê o Vodum responsável pela inserção dos caboclos e gentis no corpo místico do terreiro é ToyAverequete. A história se dá na seguinte forma: *“chegando aqui nas Terras brasileiras, e vendo como os “pajés” e os caboclos brincavam, Averequete ficou curioso e acabou trazendo para dançar nos terreiros de Mina essas entidades a fim de aprender a cura e/ou a pajelança.<sup>7</sup>”*. Dessa forma, sempre que vai “virar para mata”, ou seja quando no ritual começa a reverência aos caboclos, índios e gentis e não mais aos orixás, canta-se antes disso, primeiro para ToyAverequete.

Historicamente, a Pajelança ou Cura sofreu muitas perseguições no Maranhão. Primeiro pelo fato de se remontar a ações antes mesmo da abolição (FERRETI,M,2001). Outra questão é que, qualquer ação voltada a um possível fim medicinal e que envolvesse qualquer prática diferente do “normal” era considerada “feitiçaria”, que segundo a professora Mundicarmo Ferreti *“muito do que é hoje conhecido como tambor de Mina (religião afro1-brasileira) começou com o que era denominado pajelança em meados do século XIX, pelas*

---

<sup>6</sup> Voduns segundo Pai Junior confere a entidades de nação Jeje. Orixás refere a entidades de nação Iorubá

<sup>7</sup>Dialogo realizado com Pai Junior no dia 18/11/2016

*classes dominantes*”(FERRETI,M,2001:35).Haja visto o caso de Pai Junior que primeiramente participou da cura e só algum tempo depois entrou na Mina.

Avanços de Cidadania como a abolição da escravidão e a constituição republicana de 1891, não trouxeram tantas chances de culto aos negros como se esperava, sendo que, para fazer algum tipo de toque tinha-se que pedir para a polícia e muito dos pedidos não eram nem acatados (FERRETI, M, 2014: 23).

O ritual de Cura é caracterizado pelo culto a entidades não africanas, que são os caboclos, gentis e índios, com isso conseqüentemente as doutrinas também não são em línguas africanas, mas sim em português.

Assim como no toque a Orixá, o momento alto do ritual é quando o caboclo que está sendo reverenciado desce para dançar e atender seus fiéis.

Na cura, percebe-se também que as doutrinas possuem um aspecto mais festivo e alegre, já no culto a orixás as doutrinas possuem um caráter mais solene e contido. Assim também como as doutrinas, a incorporação de caboclos também é mais intensa e traz uma performance bem mais entusiasmada ao religioso, ao contrário do orixá, que quando vem é bem mais refreado em relação ao seu zelador<sup>8</sup>.

No dia 29 de novembro tanto do ano de 2015 quanto de 2016 houve no terreiro de Ossum Navê o toque para a cabocla Mariana<sup>9</sup>. Consiste em um ritual de cura (toque de cura/Pajelança) que diferente do toque aos orixás esse é mais alegre e festivo, o toque em honra a cabocla Mariana (que é uma entidade da linha dos encantados, que são pessoas que viveram aqui, mas não desencarnaram se encantaram) percebia-se também a diferença nos instrumentos usados, pois no toque a orixás usam-se tambores e já no de cura nos momentos iniciais não é usado.

A Cabocla Mariana que é a homenageada da noite<sup>10</sup> é da família de encantados do Rei da Turquia, em Manaus essa entidade seria conhecida por “Cabocla brava” (FERRETI, M.2000:318).

O momento considerado mais importante desse ritual é quando se incorpora a cabocla Mariana, que é a homenageada da noite. Momento em que a entidade dança bebe, fuma, fala com seus conhecidos e dá alguns conselhos e doutrinas.

---

<sup>8</sup> Outra denominação dada ao religioso que recebe a entidade.

<sup>9</sup> Dia 29 de novembro é o dia que se toca para Cabocla Mariana, mas pode acontecer por meio de consenso dos filhos de santo com o Pai de santo e das entidades de mudar o dia em decorrência de algum imprevisto.

<sup>10</sup> Os dias em que foram realizadas as visitas para compor essa etnografia foram o dia 29 de novembro de 2015 e 2016.

Da mesma forma, no dia 24 de junho, havendo mudança do dia apenas em decorrência de algum imprevisto, acontece o toque em honra ao Caboclo da Pedra Preta. Os toques para caboclos possuem muitas diferenças visíveis dos toques para Orixás ou Voduns. As danças não possuem uma sincronização como nos toques para as entidades africanas.



**Figura 3: Início do toque ao Caboclo pedra preta**  
**Autor: Arthur Pinto**

Como se percebe a formação inicial de um toque de cura se caracteriza por ter os filhos de santos de um lado e as filhas de santo no lado oposto com o Sacerdote ao meio puxando todas as doutrinas, e os demais respondendo às doutrinas.

### **3.3 Mojuba Ilê<sup>11</sup>: etnografia das festas**

#### **3.3.1 A Festa do “Caçador”**

No mês de janeiro, realiza-se no Ilê um toque para Oxóssi. No ano de 2016, ano a qual foi feita tal visita, o ritual foi celebrado no dia 22 de janeiro. Passo a descrever esse ritual objetivando aproximar a experiência deste pesquisador com os não frequentadores de terreiros de Mina.

---

<sup>11</sup> “presto-te homenagem terreiro/casa”.

Oxóssi é caçador e vive nas matas, sendo assim ele é o orixá que protege os caçadores e que garante que a caça seja abundante e proveitosa. No Brasil Oxóssi é sincretizado com São Sebastião e no terreiro Ilê Assê Ossum Navê o toque se realiza um dia após o dia de São Sebastião, que se festeja no dia 20 de janeiro.

A decoração do terreiro, lembrava uma floresta, com folhas de mangueira espalhadas por todos os espaços do chão do barracão, galhos de mangueira e muitas frutas, espumante e vinho formando um altar. O presépio do natal ainda se fazia presente no arranjo decorativo do espaço, pois para ele ser tirado, assim como para ser colocado, deve haver um ritual que como pode se perceber ainda haveria de acontecer. A decoração do terreiro sempre tem que estar em harmonia com as características do Orixá cultuado.

As folhas da decoração estavam espalhadas em formato de círculo ao redor do Alaxé<sup>12</sup> do terreiro.



**Figura 4: Terreiro Ilê Assê OssumNavê, Festa ao orixáOxóssi, no meio com a estampa de onça, está a reverenciada da noite, Oxóssi**  
**Autor: Arquivo do bolsista.**

Às 22:17, o Orixá homenageado da noite(Oxóssi) chega. A princípio eu estava meio em dúvida se era a entidade reverenciada da noite, pelo fato de as doutrinas estarem em Ioruba, mas quando se deu a caracterização da zeladora e foi entregue a ela o símbolo de Oxóssi, o arco e a flecha, Pai Junior a reverencia com um par de chifres, batendo-os em

---

<sup>12</sup> A tradução literal seria o lugar do Axé, pois é nesse lugar onde fica assentada a força da casa. Toda casa antes de começar, tem que assentar seu axé.

direção a entidade, enquanto isso, uma filha de santo derrama perfume onde a entidade vai passando.

O toque continua, os filhos de santo dançam com a entidade, brincam, pedem a bênção, se alegram com ela. Paralelo a isso estão de certa forma reverenciando o Orixá.

Antes da entidade voltar, ou sair do fiel, lhe é oferecida uma comida para que seja por ela abençoada. Essa comida depois de abençoada é oferecida aos fiéis e aos que estão presente ali no terreiro<sup>13</sup>. Em um estudo sobre alimentos nos rituais, professor Ferreti nos fala: *“Os alimentos rituais, depois de ofertados aos voduns, são servidos aos devotos e não devem ser jogados fora”*.

Segundo Ferreti, *“(.)sempre se oferecem alimentos para o Vodum que está sendo comemorado e para os demais de sua família.”*(FERRETI, 2011: 251). Neste dia relatado, Oxóssi é o orixá reverenciado. Sendo ele o Orixá das matas e dos caçadores, as comidas eram frutas de diversas espécies.

Não se pode comer com talheres, nem de qualquer forma. O alimento deve ser ingerido de joelhos ou sentado na Guma<sup>14</sup> e com o uso apenas das mãos.

Assim percebemos que a comida, no tambor de mina gera uma espécie de agradecimento, de oferecer-se bem como de entrar em comunhão tanto os fiéis entre si como os fiéis e suas entidades, vendo também como fala Ferreti: *“Assim a comida oferecida às divindades simboliza uma obrigação, representando uma forma de comunhão ou redistribuição de bens acumulados. É uma forma de agradecimento por uma graça alcançada e um pedido de fartura, que é uma aspiração nos meios populares”*.(FERRETI, 2011: 265)

Dessa forma, participar do ritual da “comida do orixá” é de suma importância para o pesquisador que tenta de alguma forma interagir com a sua realidade estudada. Sempre que sou permitido participo desses momentos ritualísticos, no intuito de não ser mais estranho no terreiro como também por motivos de se tornar uma pratica que aos poucos se constitui para mim em uma necessidade espiritual

---

<sup>13</sup>Os presentes, não vinculados ao terreiro são convidados, mas não são obrigados a comer. Entretanto, todos que participam da comida ofertada ao santo devem comer sem deixar restos.

<sup>14</sup> Geralmente nos terreiros, Guma se chama o local exato onde ocorrem as danças e reverencias. Pode ser considerado também o lugar onde os orixás descem para brincar beber e abençoar seus filhos de Santos

### 3.3.2 A Festa do Divino Espírito Santo: a religiosidade “católica” do Pai de santo

Pai Junior, assim como muitas outras pessoas da Mina, acionam um tipo de religiosidade múltipla, ou seja, são da Mina, mas também são Católicos, situação que não lhes parece muito “estranha”, pois, até mesmo suas entidades são devotas de alguns santos ou santas.

No caso de Pai Junior existe uma devoção em especial pelo Divino Espírito Santo, já que para ele, o Espírito Santo é responsável por guiar as coisas do mundo. Também pelo fato de que a festa do divino espírito Santo nesse terreiro acontece como “pagação” de uma promessa feita ao mesmo pelo Pai Junior.

Interessante ressaltar que Pai Aquino vê uma cisão entre sagrado e profano na festa do Divino, pois como o próprio nome aludi, ela é uma festa, e não faz parte do corpo ritualístico do Tambor de Mina. Entretanto ao mesmo tempo é de suma importância para pai Junior oferecer uma Festa ao divino. Para ele o momento da festa, em que se espera pela busca do mastro, pelo derrubamento do mastro e que se estão fazendo práticas mais “lúdicas”, seria o “profano” ou também como ele chama de “*momento cultural*”. Por outro lado, quando começa o ritual de “abertura” e/ou “fechamento da tribuna” começa aí, todo o caráter religioso(sagrado) da “festa”. Nesse sentido, Jacira Pavão(2003) corrobora com o pensamento de Pai Junior: “*Durante o festejo, o sagrado e o profano se confundem, ou, melhor dizendo, se misturam de maneira majestosa, porque as festas não só representam um momento de lazer como de grande devoção religiosa*” (PAVÃO, 2003:171).

Através do que Jacira Pavão fala percebe-se o que as partes religiosas nessa festa são muito bem separadas no imaginário simbólico das pessoas do terreiro, pois assim como para o Pai Junior na festa do divino espírito santo, existe o “*momento cultural*” e o momento religioso. Essa afirmação vai de encontro com uma falácia depreciativa da qual afirma que a festa do divino é somente uma festa popular e não possui um caráter religioso ou sagrado.

#### 3.3.2.1 Levantamento do mastro

Quando chegamos, a tribuna já tinha sido aberta, que segundo o Pai Aquino Junior teria dado início às 12:30, depois de algum tempo de nossa chegada faz-se a preparativa para ir buscar o mastro, que consiste em as caixeiros cantarem uns cânticos em honra ao Divino Espírito Santo em frente ao altar.

O levantamento do mastro aparece como rito inicial da festa do divino espírito santo. Junto do levantamento do mastro tem-se a abertura da tribuna e o *buscamento* do mastro

como elementos iniciais. O mastro sempre tem que ser *buscado* em algum lugar. Faz parte da festa a ida até o local onde estar mastro em *formação*, ou poderíamos dizer em procissão.

E em seguida pessoas que são mais próximas do terreiro carregam algumas bandeiras, dentre elas duas grandes, uma vermelha e a outra azul com a imagem de uma pomba e a outra com a imagem de uma coroa, e outras bandeiras menores. Em forma de côrte eles vão buscar o mastro que está colocado em lugar próximo ao terreiro. Chegando lá as pessoas que formam a côrte dão algumas voltas ao redor do mastro, com o intuito de batizá-lo.



**Figura 5: Início das voltas ao redor do mastro que significam o seu batismo.**  
**Autor: Arthur Pinto**

Neste momento da ida ao mastro percebe-se como que a religião faz uso da cidade como espaço religioso, pois a procissão perpassa algumas ruas do bairro Santa clara em São Luís e chama atenção de todos que passam ou que se colocam à porta de suas casas para ver o movimento religioso exercido pelo terreiro de Ossum Navê.

E então o mastro é trazido para o terreiro, na rua ele chama muita atenção, e enfim o mastro chega no terreiro-antes de levantá-lo é dado primeiro um banho de cachaça<sup>15</sup>- a angustia é muito grande para erguê-lo, pois é uma madeira grande e se ocorrer um erro qualquer pode comprometer muito, devido eles estarem tentando levantá-lo com cordas e próximo estava o barracão, havendo assim o risco de cair em cima do mesmo.

Mas, enfim, com a ajuda de todos os que estavam presente o mastro erguido, e depois disso,todos são liberados para beber brincar e se divertir, na festa que o próprio terreiro propicia.

---

<sup>15</sup> Pratica que fica caracterizada como o Batismo do mastro.

### 3.3.2.2 “Derrubamento” do Mastro

O seguinte evento aconteceu no dia 19/10/2014 - neste dia não fui acompanhado nem pela professora, nem por outro integrante do grupo de pesquisa (LIDA)- Cheguei as 19h00 o “ritual” não tinha começado ainda, mas fui bem recebido e aguardei até que começasse.

O ritual começa dentro do terreiro com as caixeiras cantando a ladainha, depois se canta a ladainha fora do terreiro e executa-se uma dança ao redor do mastro, próximo a derrubada do mastro os padrinhos (casal escolhido pelo Babalorixá antes do festejo) acertam o mastro com três machadadas e, assim, todos os presentes são convidados a dar as três machadadas.





**Figura 6: Mastro sendo derrubado, pelos colaboradores e filhos de santos do terreiro; Autor: Arthur Pinto.**

Então se derruba definitivamente o mastro que, a princípio, não pode tocar no chão, então se faz uma pausa para antes do fechamento da tribuna (que seria o encerramento formal do festejo), mas por conta de o horário estar muito avançado e considerando que eu estava sozinho não pude ficar para o fechamento da tribuna<sup>16</sup>.

Com isso percebe-se o que a Professora Maristela de Andrade chamaria de “*Interpenetrações de ritos e crenças*”<sup>17</sup>, entre o catolicismo e o Tambor de Mina, causando uma mudança no conjunto doutrinário das religiões afro, mas segundo o Professor Sérgio

---

<sup>16</sup>Cerimônia que consiste na troca dos representantes simbólicos da corte real (que no caso são seis crianças, três mulheres e três homens)

<sup>17</sup>Essa afirmação é encontrada em um artigo da autora supracitada denominado: “A Religiosidade Brasileira: o pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o processo sincrético”

Ferreti, essas mudanças não são destrutivas e nem anulantes, mas proporcionam uma rica e “*Fertilizante influência mutua*”(FERRETI, 2013, 263).

É claro que a discussão sobre “Interpenetrações de ritos” ou “sincretismo” não está esgotada, e justamente por não está acabada que se deve pensá-la e “repensá-la”, como propõem Ferreti, pois para ele a cultura popular sempre irá se adaptar a contextos e realidade diferentes, fazendo com que as “adaptações” sejam “coerentes” e não “devastadoras” como pensa uma possível Lógica cartesiana (FERRETI, 2013).

### **3.4 A morte no terreiro: quando os tambores choram**

Dia 11/07/2015 ocorreu no terreiro de mina Ilê Assê Ossum Navê um ritual fúnebre, denominado “tambor de choro” para a filha de santo Obaaluja(Conceição, uma das primeiras filhas de santo da casa e também era mãe criadeira da casa.)Esse ritual do terreiro de mina, contém uma diferenciação de nomenclatura em relação se é de corpo presente- Zeli ou Zelime e de corpo ausente- Cirrum, Sirrum ou Sihum - no caso o que foi assistido foi o de corpo ausente.

A relação dos “mineiros” com a morte não é tão harmoniosa, visto que, suas entidades não gostam da morte, e quando alguém morre em um terreiro eles não “descem na guma”, mas como em toda sociedade e religião a morte passa pelo processo de explicação e conseqüentemente ritualizada. No Tambor de Mina não acontece diferente, entretanto quem cuida dos preparativos do ritual fúnebre são os filhos de Santo, sem nenhuma entidade, por que os Voduns não gostam da morte.

Um dos possíveis objetivos do “tambor de Choro” é despachar o espírito do defunto para o mundo dos mortos, para que ele tenha consciência de que não pertence mais a esse mundo, e não se revolte, caso isso aconteça, necessário se fará que isso seja resolvido em uma seção de espiritismo-mesmo alguns “mineiros” não concordando, pois em seções espíritas há um contato com o mundo dos mortos.

Entende-se que através da descrição pode-se perceber o quanto o ritual é revelador de traços que compõem o "ethos" e "visão de mundo" de um grupo, em especial o grupo religioso. Então, a descrição deste ritual nesta monografia serve como instrumento para fornecer uma melhor compreensão sobre a cosmovisão desta religião afro-maranhense.

No momento em que eu estava sendo recepcionado pelo Pai Junior no terreiro, percebi a movimentação e a agitação dos filhos de santo para que o ritual aconteça da melhor forma possível. A cor do dia era o branco e seguindo a regra estavam todos assim e com uma pulseira de couro no braço (simbolizando, segundo eles, proteção).

Como em todos os outros casos de visita, os filhos de santo conversavam sobre vários assuntos antes de começar, e um dos filhos de santo notou-segundo ele- uma mudança em mim, disse que estou *amarelo e magro*, e isso mostra que a minha pré-ideia de que as pessoas do terreiro não me notavam.

Algum tempo antes do início do ritual, faz-se um jejum, ou seja, os filhos de santo não podem comer, pois, no momento do ritual tem uma comida que é “obrigação”, para começar, pai Junior pede para os filhos de santo que vão participar fazerem uma fila de ordem hierárquica do mais velho para o mais novo, e então depois que aprontaram a fila foram entrando no barracão, antes de entrarem no barracão eles lavam as mãos e os pés em uma bacia que se encontra na porta do terreiro, com o intuito de serem purificados.



**Figura 7: Fila para a entrada no terreiro no ritual fúnebre (Tambor de choro)**  
**Autor Arthur Pinto**

A princípio os tambores estavam cobertos com um pano branco fazendo assim com que eu pensasse que não haveria toque nos tambores, mas, depois, pai Aquino chamou os tocadores e convocou-os a tocarem.

Pai Aquino me fala que o início do tambor tem que ser o mesmo horário em que a maré sobe, o interessante é como as práticas mudam de acordo com o tempo, pois eles sabem quando vai começar olhando pela internet. As 10:15 pai Aquino faz a defumação das cabaças dos tambores e também do barracão, mas já antes disso, dentro da sala do Comé, ele já havia começado as suas orações.

Em seguida Pai Aquino coloca uma vela no alaxé e outras duas em frente aos tambores, depois balança o maracá em frente do barracão e dentro da sala do Comé, logo a seguir ele despeja umas folhas de mangueiras no salão, como mostra a imagem a seguir.



**Figura 8. Terreiro Ilê Assé Ossum Navê as vésperas do ritual denominado “tambor de choro”**

**Fonte: Do arquivo pessoal do bolsista**

Enquanto isso os outros filhos de santo estão no barracão, concentrados, a espera do início do toque. Pai Aquino chega ao salão e parece-me que estamos esperando apenas os tocadores terminarem de comer a obrigação, que se encontrava dentro da sala do Comé. As 10:47 os tocadores saem da sala do Comé e em seguida Pai Aquino já chama outros para entrarem no Comé, e comerem a obrigação, depois fui chamado a comer da obrigação e aceitei o pedido, mas confesso que foi uma experiência diferente.

Então é colocado no salão duas filas de esteiras, uma em frente de cada tambor, com folhas de mangueira por cima, como mostra a figura acima.

As 12:10 as pessoas do terreiro se colocam em frente as esteiras em ordem hierárquica, depois de algumas instruções do pai Junior ( não ficar saindo e entrando toda hora no salão e quando sair, que seja de um por um, e sem ficar com conversas paralelas no momento) e se sentaram na esteira. As 12:20 começa-se a cantar o Ibarabô, mas com uma diferença, em vez de dançar esfregava-se as mãos uma nas outras.

Como a simbologia do ritual é fúnebre, mesmo com movimentos diferentes do costume ocidental, as pessoas se emocionavam a todo o momento do ritual.

Enquanto se cantava as doutrinas Pai Junior acompanhava as doutrinas batendo em um pote com um abano de palha que contem vinho e Pitú (Cachaça) e quando o pote quebrava era trocado por outro e reabastecido com mais vinho e Pitú, Cleides Amorim usando Sergio Ferreti fala que cada objeto utilizado no ritual tem um equivalente simbólico: o vinho, o sangue; a cuia, a cabeça; o pote, o corpo. Faz-se um intervalo para o almoço, e a última

doutrina que se canta antes do intervalo é a seguinte “*Ela vai pro céu (2x) ela vai falar com Deus lá no céu*” as 2:24.

Por motivos maiores não pude ficar até o final, mas nesse espaço de tempo presente no terreiro deu a perceber sobre as suas representações sobre a morte, vendo ela como um rito de passagem, onde a pessoa que morre faz uma mudança de estado parafraseando Van Gennep de separação para outro de agregação, sendo os vivos responsáveis pela intermediação do morto entre esses dois estágios de “vida”.

### **3.5 Festa no terreiro para o terreiro.**

O aniversário do Terreiro Ilê Asse Ossum Nave compreende um toque que se estende por quatro dias. Nesses quatro dias se reverencia a todos os tipos de entidades que descem no Terreiro: Voduns, Orixás, Gentios, Caboclos e Índios. Cada noite é em honra a um tipo de entidade. Segundo Pai Junior, essa divisão acontece por motivos pedagógicos, ou seja, para que fique mais fácil de seus filhos de Santos compreenderem.

Assim em cada dia é cantado e reverenciado entidades que descem ali, via de regra essas entidades tem “cavalos” no terreiro supracitado. Os dias compreendem do dia 16, 17, 18 e 19 de abril de 2016, sendo respectivamente toque à orixás, voduns, gentis e índios.

No dia 16, o primeiro dia da festa de aniversário do terreiro, realiza-se o toque para os orixás que descem na casa. As 20:00 horas começa, como o toque não era para apenas um orixá, nesse dia vários orixás desceram na Guma e dançaram com seus fieis. Não foi oferecido comida as entidades neste dia, como costuma acontecer. Fora isso tudo correu conforme acontece nos dias de toque, é cantado no início o Ibarabô, que é a doutrina que sempre começa todos os toques no Ossum Navê, e as doutrinas aos orixás.

Em seguida cantou-se para alguns orixás como, Ogum, Ewá, Orixango e Xangô. Mais adiante Pai Junior deseja a todos, presentes ou não, Axé e muita pureza em nossas vidas. Uma observação deve ser atentada, todos as doutrinas<sup>18</sup> foram cantadas em línguas africanas, fazendo assim com que houvesse uma dificuldade em transcrevê-las. Percebe-se também que a dificuldade não é só do pesquisador que vos escreve, mas também dos próprios filhos de santo, pois muitos não conseguem responder as doutrinas proferidas por Pai Junior.

---

<sup>18</sup> No terreiro de Mina são consideradas as músicas cantadas aos orixás e/ou Voduns, onde nelas estão presentes características dos mesmos, tais como: seu elemento da natureza, sua história e etc.

Outros orixás também são lembrados nesse toque como: Acossí, Irocô, Iemanjá, Oxalá e o Deus Criador de todas as coisas Olorum. Iemanjá é lembrada por Pai Junior como a Mãe de todas as cabeças (percebendo então o possível motivo de ser assemelhada com Nossa Senhora), e é pedido a ela que nos dê riqueza da forma que existem peixes nos seus oceanos, mas riqueza de saúde e felicidade.

Então começa o ritual de finalização do toque. Forma-se uma fila com os que estão na “guma” e os mesmos fazem uma volta através dela, com os ombros cobertos e de cabeça baixa até entrarem no Comé<sup>19</sup> Pai Junior balança um lenço em sinal de estar despejando algum tipo de força que não faça o bem, posteriormente começa a esfregar as mãos até que o tambor pare de tocar.

Dia 17 foi o toque para Voduns, previsto para começar as 15;00 horas. Mais uma vez Pai Junior e seus filhos de Santo concordaram com o tempo e haviam começado no tempo correto, mas dessa vez eu que tinha chegado depois de haver começado, por motivos de chuva e trânsito.

Conforme o dia anterior tudo aconteceu a rigor.

O primeiro Vodum a descer foi uma Inquice (entidade classificada assim pelo povo Bantu que corresponde a orixá e voduns) “Comade Maria”, essa Inquice, pela sua performance mostra ser uma idosa que manca de um pé e usa um bastão para andar. Pai Junior pede que todos peçam a bênção da Inquice, que estava sentada ao seu lado. Continuaram os cantos para outros Voduns como: Badé, Averequete, Nochê Sobô, Legua Boji, Tossá, Tossé entre outros.

Nesse dia também se cantou praticamente todas as doutrinas em línguas africanas, lembrando então a dificuldade em transcrevê-las. Mas o final do toque se deu da mesma forma que do dia anterior.

No dia 18 não tive como participar do toque aos gentis por conta de atividades da universidade. Certamente assistir esse toque contribuiria em muito para essa etnografia, mas percebo também que a falta desse dia não o fará ficar invalido, Mas posso relatar um pouco da experiência que tive deste dia no aniversário passado.

Como o toque é em reverência aos gentis houve muitas doutrinas em português. Cantou-se para entidades como Dom João, Rei Sebastião, Dom Luís, Miguel, Dom José e outros. Doutrinas como “*Aê Dom João (2x) Aê de mina Dom João aê; Ele é Sebastião (2x) ta*

---

<sup>19</sup> Costumeiramente chamada de sala dos segredos, lugar nos terreiros onde ficam os assentamentos das entidades e também onde se preparam os filhos de santo antes de começar os toques.

*no olho do mar; Dom Luis damasceno ele é rei de França; La no mar ele é peixinho aqui na terra ele é Miguel...; Ê Dom Jose (2x) Floriano olha a crôa olha José”*

Mas, não esquecendo que a dona da casa é Ossum, no final faz-se menção a ela de forma honrosa, batendo palmas. As 0:06, o toque aspira seu encerramento, os dançantes começam a ficar em forma de círculo e enquanto isso fazem o Alauê<sup>20</sup>. As 0:22 termina o toque com o mesmo aspecto e movimentos dos dias anteriores.

Dia 19, último dia da Festa de Aniversário do Terreiro, dedicado como fala Pai Junior “aos donos da terra”, que são os índios e caboclos. Quando cheguei no terreiro o toque não tinha começado, mas já estava em andamento o ritual chamado de “defumação”, que consiste em colocar incenso dentro do terreiro e em volta dele para que espante os espíritos ruins. É servida também a comida aos “abatazeiros”<sup>21</sup> e aos homens que quiserem comer, só não é permitido as mulheres comerem antes de começar.

Hoje excepcionalmente, havia balões e um bolo com “lembrancinhas”- pelo fato de ser justamente o exato dia do Aniversário.

O toque começa de fora do terreiro, cantando-se uma doutrina em outra língua até o Comé, em seguida todos saem de lá em fila até um local denominado “Oca” onde se reverenciara os índios ou, como fala Pai Junior, os “Donos da terra” com doutrinas que se referem a eles e em especial ao Deus Tupã.

---

<sup>20</sup> Movimento que consiste em simbolizar troca ou renovação

<sup>21</sup> Nome dado as pessoas que tocam o tambor característico da Mina



**Figura 9: lugar denominado pelos fies da casa como oca. Autor: Arthur Pinto**

Depois disso segue-se com o Ibarabô, e depois das doutrinas que compõem o Ibarabô todas as outras são cantadas em Português. O primeiro dos caboclos a ser reverenciados é Cabocla da Jurema: *“O vento já soprou, a folha da Jurema já foi ao chão.”* Em um certo momento volta-se a “oca” e faz-se reverência novamente aos índios, mas que após alguns minutos volta-se a Guma. A Guma está cheia e bem animada, há pelo menos cinco entidades “baiando na Guma”.

O toque perdura a até bem tarde, o encerramento do tambor acontece da mesma forma como aconteceu nos dias anteriores. Então se começa o ritual de finalização do toque, forma-se uma fila com os que estão na “Guma” e os mesmos fazem uma volta através dela, com os ombros cobertos e de cabeça baixa até entrarem no Comé.

Alguns fatos que ocorreram nesses dias achei melhor colocá-los em destaque, não pelo fato de serem mais importantes ou menos importante, mas afim de organização.

Todas as noites eram servidas comida para as pessoas que estavam no terreiro, antes e depois dos toques. E foram esses momentos que eu usei para interagir com os mesmos, que de certa forma já tinham uma afabilidade por mim, percebido, tanto por já me cumprimentarem ao chegar; como pelas perguntas: “quanto tempo em?” “O que que tinha acontecido?” E outras.

Um dos fatos que me chamou atenção foi uma criança que ano passado eu a tinha visto no aniversário, mas que naquela situação ela tinha apenas ido olhar os toques, dessa vez além



de estar tocando cabaça, estava com sua Família( mãe e dois irmãos).Outro fato importante é que no último dia esse menino recebe sua entidade, e pelo o que se via era a sua primeira vez, pois tinha todo uma falta de jeito em relação ao “bair” e também percebia-se como ele estava despreparado para aquilo, vendo que, ele parecia não suportar o que lhe estava acontecendo. Mas Pai Junior fez tudo o que estava ao seu alcance para lhe ajudar, mas só resolvendo mesmo quando ele é levado para a sala do Comé.

No tambor de Mina se percebe facilmente que o sagrado (entidades) está bem mais perto do profano (os cavalos), mas não quer dizer que se misturam, pois quando é uma entidade que estar presente é ela que está ali e não o seu cavalo, percebendo o que fala Edson carneiro sobre essa relação entre deuses e humanos. “O Mundo celeste não está distante, nem superior, e o crente pode conversar com os deuses e aproveitar da sua beneficência” (CARNEIRO,2008: 33)

Outro fato é que, nos toques aos índios e caboclos, não se é necessariamente pajelança ou toque de cura, é um toque de reverencia aos “donos da terra” como fala Pai Junior. Para ele as entidades vêm para serem reverenciadas pelos daqui.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É sempre muito difícil apresentar uma conclusão sobre algum trabalho científico, principalmente aqueles que, de alguma forma continuam a ser realizado, pois as visitas ao terreiro e os investimentos nos estudos sobre religiões afro ainda acontecem e se tornam perene na vida deste pesquisador.

Entretanto para dar um corpo a esta pesquisa faz-se necessário uma reflexão de cunho conclusiva sobre o trabalho aqui apresentado, mas sempre entendendo que a realidade é dinâmica e não consegue se capturar com sucesso, pois como diz Bachelard, “*o conhecimento do real é luz que sempre projeta sombras*”(BACHELAR,2005: 17). Dito isto, através do tempo de pesquisa *in locu* e do referencial teórico levantado algumas afirmações podem ser feitas em relação a realidade estudada.

Primeiramente, através do primeiro capítulo se fez a discussão sobre o conceito de religião e através dessa discussão percebe-se que o tambor de Mina dialoga com tais conceitos vindos de tradições sociológicas diferentes como é o caso dos sociólogos Weber e Durkheim. Pois além de trabalharem com a divisão do mundo entre sagrado e profano (DURKHEIM, 2006), percebe-se também a formação da igreja nos termos durkheiminianos, que seria uma comunidade moral unida através de laços religiosos (DURKHEIM, 2006).

Esses laços e essa divisão do mundo entre sagrado e profano é vista nas diversas regras colocadas pelas entidades e regidas pelo Babalorixá como as indumentárias permitidas e as proibidas em um toque (a cor preta) assim como o fato de participar de uma família de santo formam essa comunidade regida através de uma moral, uma “*moral mineira*”, que transcende a moral ocidental baseada no cristianismo, apesar de também dialogar com ela.

Em se tratar de Weber a religião constitui como um modo de vida, a partir dos preceitos religiosos os praticantes orientam a sua vida, mas para além do universo sagrado também no universo mundano ou profano se aplica o “*modus*” religioso, assim como os interesses mundanos dos praticantes se aplicam no mundo sagrado da Mina. Vê-se que os mineiros sempre estão atentos ao que podem e não podem fazer fora dos terreiros assim como nos terreiros estão em busca de paz, bem-estar e saúde, então, nunca é uma atitude desinteressada.

Apesar de estar incluso dentro de um conjunto de religiões (afro) a Mina apresenta características propriamente suas, como o uso da palavra que designa suas entidades, Os Voduns. Mas não se trata de uma busca pelo exótico ou o diferente, e sim uma análise de uma dada realidade que irá mostrar o que é de mais comum no social, a mudança e o diálogo.

E é através dessa tentativa de analisar o real que se percebe a mutabilidade das religiões, nesse caso, as afro-brasileiras ou de matriz africana. Com esses termos essas religiões foram apresentadas e é com eles que os antropólogos ou os próprios religiosos tentam designar qual deles é mais verdadeiro para a realidade, ou qual é mais legítimo. Tentando, de alguma forma, impor a sua “*di-visão*” do mundo social (BOURDIEU,1989).

Com isso percebe-se que essas categorias estão em disputas e ainda outras podem surgir, como a de “*Matriz afro-brasileira*” (LUCINDA,2016) elencada em estudos mais recentes para poder compreender melhor a realidade destas religiões que estão a todo momento constituindo suas configurações religiosas.

E com a sistematização dos estudos sobre o tambor de Mina percebe-se a categoria de Afro-maranhense tratada nessa monografia para designar também a religião expressa no terreiro de Ossum Nave, mostrando que nele se apresenta características distintas que dialogam tanto com o universo religioso encontrados no Maranhão (A festa ao divino espírito santo, culto aos voduns, a pajelança/cura- toque a caboclos e índios).

Essa pluralidade religiosa se manifesta no terreiro de Ossum Nave como se percebe através da etnografia apresentada nesta monografia, havendo toques para todas essas religiosidade, entretanto são vistas pelos participantes do terreiro de modo muito natural, pois foram configuradas através da experiência religiosa do Pai de Santo chefe dessa casa, que

passa de uma religiosidade a outra mobilizando determinados capitais religiosos, constituindo assim em seu terreiro, uma determinada configuração religiosa, a afro-maranhense.

E é com base nesta etnografia realizada durante três anos (2015,2016 e 2017) que está monografia se constitui e se baseia para denominar através das próprias falas dos agentes e de uma bibliografia voltada a estudo de mudança cultural, religiões negras e etnografia que se percebe nesse terreiro a manifestação ou uma configuração religiosa Afro-maranhense.

Assim, nota-se que, através dos processos sociais mais amplos e trajetórias individuais pode se afirmar que alguns elementos presentes no terreiro de Ossum Navê configuram uma religiosidade impar e que diante de outros terreiros mais prestigiados do campo Afro-maranhense, merece também o detrimento mais aprofundado para compreender como se articula essa configuração religiosa Afro-maranhense no Ilê Assê Ossum Navê, do Pai Junior de Navê.

Outra consideração em relação a esse estudo se concretiza no âmbito educacional, onde a história da África e dos afro-descendentes é apresentada ao público escolar de forma muito confusa e até mesmo demasiadamente romântica, isso quando é citada nos livros didáticos.

Apesar de algumas conquistas no âmbito do ensino étnico racial, como a lei 10639/2003, resta na realidade uma falta de materiais que tratam a história e cultura dos afro-descendentes de forma mais séria e comprometida. Dessa forma a etnografia sobre um terreiro de Mina que se mantém vivo cultural e religiosamente se torna de grande importância para a desmistificação das “historias oficiais” sobre a religião das populações negras e conseqüentemente de sua cultura.

Essa monografia pode contribuir demasiadamente para o professor de ensino médio que precisa de um apoio teórico para tratar de um assunto tão complexo e importante politicamente para a afirmação identitárias de jovens negros e negras assim como para a superação do racismo na sociedade brasileira.

## 5 REFERENCIAS.

DURKHEIM, E. Definição do fenômeno religioso e da Religião In: **As Formas Elementares da Vida Religiosa**.3ª ed. Paulus. São Paulo. 2008.

PRANDI, R. Nas Pegadas dos Voduns: Um terreiro de Tambor de Mina em São Paulo.MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.) — *Somavó, o amanhã nunca termina*. São Paulo, Empório de Produção, 2005, pp. 63-94.

SILVA, V. G da.O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre as Religiões Afro-brasileiras.SãoPaulo:Editora da Universidade de São Paulo,2006

FERRETI, M. **Desceu na Guma: O Caboclo no Tambor e Mina em um Terreiro de São Luis- a casa Fanti-Ashanti**.2ªed.rev.e atual.-SãoLuis: EDUFMA,2000.

MAUSS,M.**Ensaio Sobre a Dádiva**. Trad: Antonio Filipe Marques,Ed: Edições 70, Lisboa-Portugal, 1950

SANCHIS, P. **A Contribuição de Emile Durkheim**.In: TEIXEIRA,F(ORG).Sociologia das Religião: Enfoques Teóricos.Petropolis, RJ: Editora Vozes,2011.

FERRETI, S. F.**Querebentã de Zomadônu:etnografia da Casa das Minas do Maranhão**-3ªed-Rio de Janeiro:Pallas,2009.336p.

BOURDIEU, P.**O Poder Simbólico**.Rio de Janeiro:Bertrand.1989

VAN VELSEN, J. A análise situacional e o método do estudo de caso detalhado. In: Feldman-Bianco. B.**A Antropologia das sociedades contemporâneas** São Paulo : Global, 198

GEERTZ,C.**A interpretação das culturas**- 1.ed., IS.reimpr. - Rio de Janeiro : LTC, 2008

ELIAS, Nobert, **A sociedade dos Individuos**.trad: Vera Ribeiro. Jorge Zahar editor, Rio de Janeiro. 1994

FERRETI, S.**Comida ritual em festas de Tambor de Mina no Maranhão**. Palestra em Mesa Redonda no Seminário Comida de Ritual Afro Brasileira, realizado no Museu do Homem do Nordeste - Recife em Maio 2011

FERRETI,S. Sincretismo e Religião na Festa do Divino. *Apresentado em mesa redonda no Encontro Internacional sobre o Divino* , (16 a 20 de Maio de 2007) p. 10.

FERRETI, S. Repensando o Sincretismo.2.ed.São Paulo:Edusp;Arché Editora,2013.

FERRETI,M.. *De segunda a domingo, etnografia de um mercado coberto. Mina: Uma religião de origem Africana.* São Luis: SIOGE,1985

AMORIM. Cleides. Tambor de Choro: interstício da vida e da morte, rito de separação e agregação no Tambor de Mina do Maranhão. In: NUNES, Isaurina M. A. Olhar, memória e reflexões sobre a gente do Maranhão. São Luis: Comissão maranhense de folclore, 2003.

OLIVEIRA, J. I. **Orixás e Voduns nos Terreiros de Mina.**São Luis.1985.

VERGER, P. **Orixás: Deuses Iorubás na África e no novo mundo.** Trad. Maria Aparecida Nóbrega. Ed. Corrupio

GEERTZ, C. **O Beliscão do Destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder.**In: Nova Luz sobre a Antropologia.Trad: Vera Ribeiro.Rio de Janeiro: Zahar, 2001

GIUMBELLI, E. Clifford Geertz: A religião e a cultura In: TEIXEIRA,F(ORG).Sociologia das Religião: Enfoques Teóricos.Petropolis, RJ: Editora Vozes,2011.