

Redes cosmológicas e ensino: histórias que curam porque se cruzam

Cosmological networks and teaching: stories that heal because they intersect

Alexander Martins Vianna

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ
Rio de Janeiro - Brasil

Resumo: Neste artigo, apresento e circunstancio um caso-exemplo de estudo experimental da *encruzilhada de cabeça* como método investigativo centrado nas noções de *evidência encantada e sujeito investigado interferente no sujeito que pesquisa* (como alternativas epistemológicas às noções desencantadas e objetificantes de evidência e/ou prova científica). O campo de experiência foram as práticas de ensino em disciplinas optativas abertas e intergraduais de história, intituladas “*Pombo-Gira: Redes Cosmológicas*”, que foram ministradas desde 2021 no âmbito do curso de História da UFRRJ, campus de Seropédica. A *encruzilhada de cabeça* é calculada a partir da data de nascimento discente, a partir da qual se correlaciona com enredos de “orixás” ou equivalentes cosmológicos para provocar percepções sobre potencialidades e singularidades pessoais e/ou familiares discentes que foram desenvolvidas ou obliteradas em seus contextos sociais. Neste artigo, compartilho a reflexão desenvolvida a partir de um caso de 2022 de discente oriunda da graduação de Educação do Campo, cuja família guarda a herança das benzedadeiras, mas que sofreu uma ruptura com tais potenciais ancestrais por conta de a mãe da discente ter se tornado evangélica, desenvolvendo enredos de aflição em sua trajetória.

Palavras-chave: Ensino; Encantamento; Encruzilhada; Cosmologia

Abstract: In this article, I present and provide an experimental case study of head’s crossing cosmogram as an enchanted investigative method of teaching in the practice of an intergraduate lesson of History. Namely, the institutional field of experience was my teaching practices in the open elective and intergraduate history lesson entitled “*Pombo-Gira: Cosmological Networks*”, which have been taught since 2021 within the scope of the History lessons at UFRRJ, Seropédica campus, in Rio de Janeiro state. The head’s crossing cosmogram is calculated from the student's date of birth, from which it is correlated with plots of orishas (or cosmological equivalents) to provoke perceptions about potentialities and singularities of students, and/or of their family members, which were developed or obliterated in their social contexts. Here, I share some reflections developed from a case study: a thirty year old girl from the Rural Education graduate, whose original family keeps the legacy of Iberian-afro-indigenous faith healers, but such a heritage was obliterated because her mother became gospel, and so, her nuclear family has suffered a variety of social scripts of affliction, according to student’s reports.

Keywords: Teaching; Enchantment; Epistemological Crossings; Cosmology

Introdução: O reencantamento do mundo e da ciência

O presente estudo ocorreu no âmbito da disciplina optativa e investigativa *Pombo-Gira: Redes Cosmológicas*, desenvolvida no curso de história da UFRRJ, Seropédica/RJ, em 2022. Disciplina de regime misto e intergradual (universitário e aberto para a comunidade), no esquema presencial remoto, por meio do G-Meet-UFRRJ, para garantir diversidade de presenças na turma para além da zona espacial do Rio de Janeiro, com a única restrição de o idioma ser em português, como meio de comunicação e acesso digital à bibliografia do curso.

A *leitura numinosa da vida* – e, portanto, o reconhecimento da existência de sujeitos numinosos interferentes no mundo “natural” e “cultural”¹, e também portadores de narrativas próprias de si e de visões de mundo – é característica do campo das religiões de matrizes ibero-afro-indígenas no Brasil que pressupõem o transe mediúnico, parcerias e convivências entre pessoas humanas e não-humanas, materiais e não-materiais. *Númen*, por vezes, é equivalente à noção iorubana de axé como força vital ciente e/ou interferente que existe em “pessoas”, “coisas” e “topografias”. Contudo, a mobilização dessas categorias tripartites (“pessoas”, “coisas” e “topografias”, por exemplo) já traz em si limitações na tradução das postulações da minha pesquisa para o idioma acadêmico hegemônico.

Quando penso em *númen* e/ou *sujeitos numinosos*, prefiro a noção de *pessoa amplificada e simetrizadora de plenificação*, presente no estudo de Márcio Goldman (2009) sobre candomblé angola na Bahia, no qual reconhece que há uma dimensão (divina, preternatural ou sobrenatural) que coparticipa da matéria do mundo, ou seja, é algo simultâneo e impregnado/impregnante no/do mundo, de modo que categorias como *representação cultural*, *arquétipo psicológico*, as *dualidades categóricas* (corpo/espírito, matéria/energia, material/imaterial, consciência/inconsciente, corpo/mente, natureza/cultura, etc) e a *tácita visão liberal-ocidental de corpo monádico e individualismo psicológico nas formas de conceber evidência científica* não dão conta das experiências transcorporais, transpessoais e transmateriais observadas em terreiros de sagrado mediúnico no Brasil, nos quais a própria noção de saúde não cabe na noção liberal-burguesa individualista, materialista e alopática de corpo físico.

¹ Digo “natural” e “cultural” entre aspas (“”) porque, a rigor, se pratico analiticamente o olhar encantado sobre a vida, a dualidade categórica “natureza/cultura” já estaria, em si, impregnada de uma epistemologia objetificante e antropocêntrica que não comporta a bioética da proposta de ensino e pesquisa centrada na noção de *redes cosmológicas*.

Tal experiência numinosa comparativa de terreiros de sagrado mediúnic no Brasil é, na minha pesquisa e prática de ensino de história, transformada em agência epistemológica na forma de conceber recursos de (auto)observação das trajetórias discentes. No entanto, a *leitura numinosa da vida* esbarra em modelos narrativos de ciência centrados na objetificação da vida ou existência, ou na própria noção do que seja vida, pessoa e consciência para a ciência moderna europeia (i.e., iluminista e pós-iluminista), geralmente significadas a partir de uma noção de *continuum* temporal material e mecânico e, portanto, feito de uma visão estritamente materialista e desencantada de mundo.

A *leitura numinosa da vida* descentra a mente humana ocidental iluminista e pós-iluminista (fechada numa noção monádica de corpo material) como único agente/lugar significante e interferente do/no mundo e também como único lugar em que caberia a noção de *pessoa* (AGOSTINI: 166-168). Disso decorre, portanto, uma *experiência encantada de ciência social e uma bioética do encantamento* como postulações de resistência ao hábito acadêmico de conceber ciência baseada no *materialismo antropocêntrico objetificante do mundo*, marcado pelo *desencantamento do mundo*. A *leitura numinosa da vida* não deve ser confundida, aqui, com a *teologização da percepção de mundo* na forma de monoteísmo etnicamente exclusivista (judaísmo) ou de monoteísmos universalistas (cristianismo e islamismo).

Nas aulas, a noção de *redes cosmológicas* está centrada numa franca assunção de *leitura numinosa de vida conectada com acervos comparativos de mitologias antigas, sem postular exclusivismos nos enredos de divindades e/ou de antepassados divinizados*, ponderando a sua interconexão com caracteres astronômicos, topográficos, animais, vegetais, minerais, humanos, pós-humanos, não-humanos e supra-humanos de *expressão de vida, consciência, conhecimento, desafios, trajetórias e curas*.

Tal agência epistemológica encantada de leitura de mundo também se inspira nas reflexões de Ailton Krenak (2020a; 2020b) e em minha vivência no terreiro cultural de culto doméstico *Casa Luz da Manhã*, desde seu processo gradual de configuração iniciado, em 2018, como *linha de umbanda de Pai Joaquim de Angola*, quando revisei meu ceticismo ateu, epistemologicamente cômodo, que me deixava numa zona cultural objetificante da vida e com uma visão estritamente antropocêntrica, materialista, burguesa e individualista de pessoa e corpo de pertencimento. Atualmente, tenho 48 anos. Sou homem cisgênero branco e homoafetivo.

Redes cosmológicas como método bioético de ensino

Num primeiro nível motivacional do percurso investigativo da disciplina, o foco de estudo é a cosmologia comparativa dos enredos e horizontes míticos de *pombo-gira* (entidade mediúnica). Não confundir com *inquice*² Bombojira da diáspora bantu no Brasil. Em seguida, proponho a leitura dos fatores numéricos *numinosos* de cabeça de discentes para formar a sua *encruzilhada de cabeça* a partir de suas datas de nascimento, para que haja uma compreensão prévia sobre tipologias possíveis, atributos, comportamentos, linguagens, formas, funções ou caracteres potenciais de pombo-gira na trajetória de cada discente, seja iniciado ou não em alguma tradição ibero-afro-indígena de sagrado mediúnico.

Estabelecidos os caminhos de pombo-gira possíveis em cada discente, o processo de aprendizado passa a percorrer o mapeamento de alguns atributos, características, pontos de força e pontos de debilidades recorrentes na trajetória de cada discente, tendo como parâmetro os enredos de “orixás”³ da tradição do *merindilongum* dos terreiros do Brasil (cf. BENISTE, 2017; MOURA, 2004), ou outros modelos de enredos/atributos de divindades, antepassados, santos ou entidades que surjam da herança e/ou memória familiar discente.

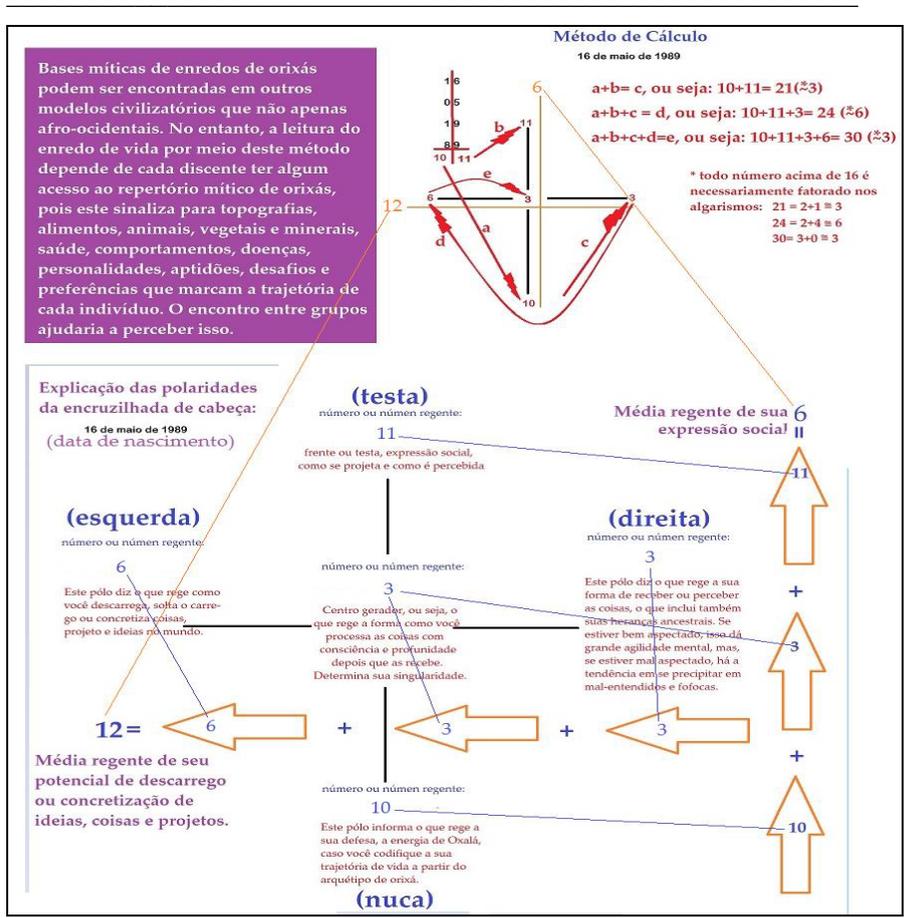
Abaixo está o diagrama da *leitura numinosa* do caso-exemplo da discente de 30 anos de idade, que é aluna matriculada na graduação de Educação do Campo na UFRRJ, a qual se

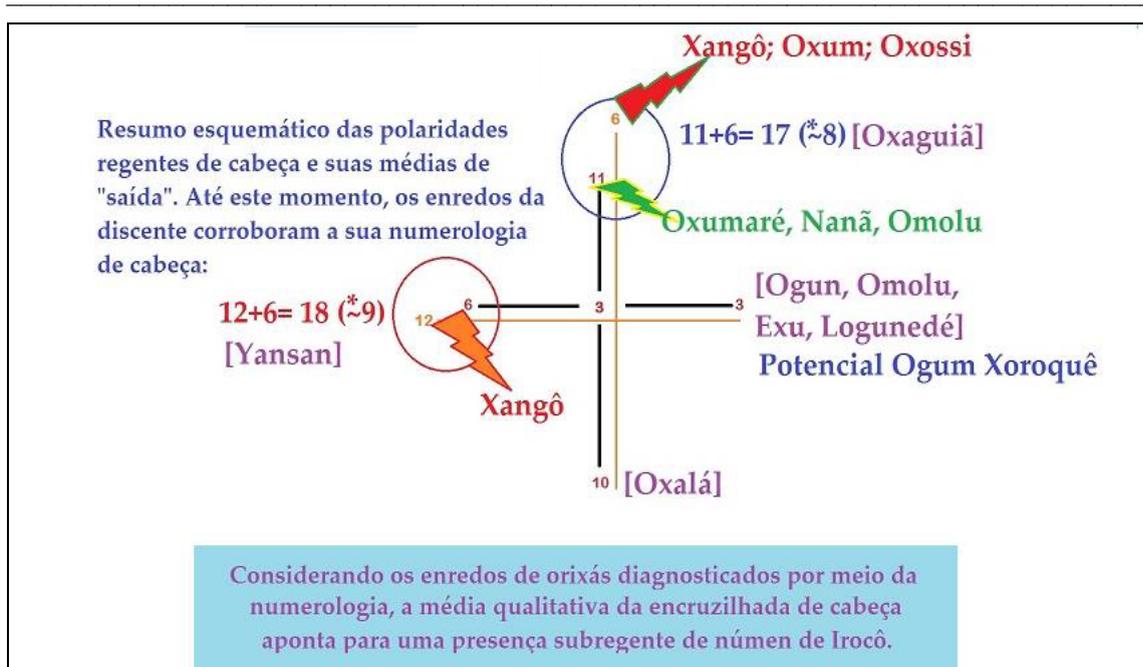
² Nkisi (singular) e minkisi (plural) são gênios naturais ou divindades protetoras locais de etnias do antigo Reino do Congo. A rigor, não se aplica às divindades locais de etnias ao sul de Luanda e de Moçambique. No entanto, ao optar pela forma aportuguesada “inquice”(singular) e “inquices” (plural), ou adjetivações e substantivações a partir desses termos, pretendo demarcar a singularidade das agregações étnicas entre bantus que ocorreram no Brasil e também expandir o seu potencial epistemológico em nossos estudos. Os *inquices* no Brasil também sofreram agregações de atributos de divindades ameríndias, santos católicos (já acontecia no Congo desde começos do século XVI), voduns e orixás.

³ Uso “orixá” ou “orixás” entre aspas (“”) para deixar claro que não assumo a versão normativa de nenhuma matriz de candomblé sobre santos, entidades e divindades, mas levo em consideração o seu uso social como vocábulo para se referir a formas, funções e atributos recorrentes de divindades constatados em cosmologias de diferentes casas religiosas e suas formas locais de sagrado mediúnico no Brasil. No vocabulário analítico do artigo, pode haver *correspondência numinosa* entre orixás, santos, voduns e inquices. Disso decorre que uso “orixá” para distinguir, em plano cosmológico, tal categoria de divindade das entidades organizadas em linhas ou famílias cosmológicas (caboclos, caboclas, encantados, mestres, pretos-velhos, erês, exus e pombo-giras, ou outras variantes locais codificadas como *cosmologicamente distintas de divindades, anjos e santos*), como ocorre em umbandas e encantarias. Deve-se levar em consideração que em casas que cultuam voduns, tais divindades também são cosmologicamente organizadas em famílias – neste caso, as famílias de voduns não são cosmologicamente equivalentes àquilo que se entende por linhas e falanges de entidades na umbanda, as quais podem ter um modelo de divindade, geralmente categorizada como “orixá”, como *guia irradiador das funções cosmológicas da linha*. Com a tendência atual de umbandização das encantarias do Norte e Nordeste do Brasil, a antiga noção de família de encantados/entidades vem sendo contaminada pelas noções de linha e falange das umbandas do Sudeste. Orixá, vodum e inquice se distinguem da noção de “Deus Supremo”, embora possa haver uma relação metonímica entre tais categorias em algumas condutas litúrgicas de evocação de *númen*, como ocorre com o paralelismo sincrético “Oxalá”/“Jesus”, “Oxalá”/“Deus(supremo)”, “Lemba”/“Jesus”, etc, em alguns terreiros. Na narrativa bíblica onírica *Apocalipse*, o modelo de divindade mais semelhante em atributos ao *deus supremo judaico-cristão que se manifesta aos homens decaídos* (não confundir com o deus supremo da criação no começo do livro *Gênesis*) está ligado ao *númen* do trovão, o mesmo, portanto, de “Xangô”, “Tupã”, “Zaze”, “Quetzalcóatl”, Sogbo, etc.

identifica como mulher preta não binária que também reconhece a sua origem indígena. Antes de iniciar o curso na UFRRJ/Seropédica, ainda morava em Japeri. A família do bisavô paterno (indígena e afro-indígena) formou um dos principais núcleos populacionais de ocupação territorial do atual município de Japeri (RJ) no começo do século XX: a Comunidade da Lagoa do Sapo, atual bairro São Jorge, que bordeia o Rio Guandu, o principal rio de fornecimento de água potável para a Baixada Fluminense e a cidade do Rio de Janeiro.

A Comunidade da Lagoa do Sapo cresceu num morro cercado por várzea fluvial, tipo de território pouco valorizado no começo do século XX, aos quais populações periféricas afrodescendentes da Baixada Fluminense conseguiam ter acesso por compra e/ou ocupação informal perante o Estado. A presença da linha férrea em Japeri, projeto iniciado em 1858 (SILVA, 2021: p.49), possibilitou que os homens da família da aluna conseguissem se alfabetizar e trabalhar fora de Japeri. O pai da aluna, identificado por ela como homem preto, tornou-se funcionário da antiga companhia ferroviária, sendo atualmente aposentado. Do mesmo manguê que vinham doenças também vinham curas: as bisavós tiravam rãs e demais remédios para tratar, em meados do século XX, casos de pneumonia e tuberculose na família e na comunidade, alcançando êxitos de cura. Vide, agora, o diagrama da *leitura numinosa*:





Os estudos e processos investigativos coletivos no curso evoluem da especialidade histórica, tendencialmente objetificante, para uma leitura polímata *numinosa* da vida discente, tanto mais possível se na turma houver pessoas de diferentes tradições de terreiros de sagrado mediúnico típicas dos cruzos formativos e localizados das religiosidades diaspóricas do Brasil.

As cinco polaridades de cabeça (nuca, testa, direita, esquerda e centro⁴) são traduzidas e referidas às bases de enredos de “orixás”, mas o arquétipo cosmológico de base na concepção da *encruzilhada de cabeça* é o cosmograma baongo (SANTANA, 2019), o qual entendo que dialoga com cosmologias recorrentes de povos originários da América, do Egito Antigo, da Mesopotâmia e Mediterrâneo Antigos, e com os horizontes míticos pré-cristãos subjacentes às narrativas bíblicas cristãs e às santidades católicas medievais e modernas (cf. PEREIRA, 2011; NAVARRO, 2009; PAIVA, 2002).

Os discentes que não são necessariamente iniciados em algum campo sagrado mediúnico, se forem predominantemente do Nordeste e do Sudeste, acessam *enredos de “orixás”* por meio do livro *Mitologia de Orixás* (2001), de Reginaldo Prandi, importante porque traduz e localiza tais enredos nos cruzos das diásporas africanas dessas regiões do Brasil e suas interlocuções, empréstimos, interferências e apropriações de acervos indígenas e do catolicismo popular ibérico (cf. PAIVA, 2002; SOUZA, 1994).

⁴ Nuca = *númen* de defesa; testa = *númen* da projeção social, máscara social, como se é percebido(a) na vida social; direita = *númen* que rege a forma de receber e filtrar demandas do mundo, assim como, regência de herança familiar e materialização corporal; esquerda = *númen* que rege a concretização de intenções e materialização de projetos, mas também a regência de descarrego de demandas; centro = *númen* de regência da força motriz geradora, da proteção de *orí*, dos parâmetros de consciência e da energia vital – também pode ser entendido como *númen* regente do “*anjo da guarda*” ou *eledá*.

Como a coleta dos enredos foi feita pela equipe de pesquisa de Prandi até finais da década de 1990, há uma chance maior de acessarmos enredos construídos pelas miscigenações cosmológicas interafricanas características da diáspora africana no Brasil, algo do qual não há equivalente na Nigéria e sua tradição pós-colonial de Ifá dos Grandes Lagos. Além disso, não se pode ignorar os possíveis efeitos culturais no Ifá da Nigéria decorrentes do contexto político atual ainda sequelado pelo revivalismo do fundamentalismo islâmico de começos da década de 1990 (cf. CIERCO; BELO, 2016).

Por isso, interessa-me os enredos de “orixás” de terreiros menos interferidos pelo movimento ifaísta no Brasil dos últimos 30 anos e pelos movimentos recentes de invenção de reafricanização. O que se enredou na diáspora como concepção de “orixá” manifesta uma ancestralidade de diáspora (ibérica, indígena e africana) que é formativa da população brasileira. Negar isso é provocar novos colonialismos sobre as memórias dos sagrados mediúnicos característicos da formação social e religiosa do Brasil. É na diáspora, por exemplo, que Iemanjá foi associada ao metal prata da Nossa Senhora dos Navegantes, mas também ressignificou como seus “erês” (agentes cosmológicos infantes ligados ao “povo do mar” nas umbandas do Sudeste – não confundir com o *estado de erê*, ou seja, a *voz/face* infante do orixá nos candomblés nagôs) aquilo que eram os voduns *torroçus* sacrificados ao mar no culto público a Mawu (Iemanjá) pela realeza do Daomé no século XVIII. Outro exemplo: É na diáspora que a calcólica Oxum se veste do ouro de Dandalunda.

Ao descobrir a combinatória numerológica de *númens* regentes de cada discente (i.e., sua *encruzilhada de cabeça*), mais do que explorar repisados arquétipos de “orixás” de uma cultura já lítero-oral de terreiros urbanos no Brasil do século XXI, o objetivo é que, no acesso à informação dos enredos de fundamentos de “orixás” e entidades, sejam focalizados *nos discentes* suas formas, funções, cruzos e atributos, assim como, os seus vínculos *numinosos* com: mineralogia, botânica e zoologia votivas dos “orixás”; topografias, tradições de narrativas parentais ou genealógicas dos “orixás”; e recorrências de problemas, desafios, conflitos, dilemas e enfrentamentos sub-repticiamente análogos àqueles das sagas de “orixás”.

Com isso, visa-se a estimular em cada discente a leitura de si por meio de *pessoas* e *númens* “naturais” e “culturais”, trans-humanos, não-humanos e supra-humanos, um exercício de observação que pressupõe sujeitos que se percebam *plenificados* nos devires atuais de suas capacidades e heranças (cf. GOLDMAN, 2009), devendo ser problematizado social e historicamente o que oblitera tal *plenificação*. A noção de *rede cosmológica* como método investigativo e abordagem do sujeito no ambiente da cultura do ensino escolar joga, portanto, com a possibilidade de modelos de divindades (ou outros modelos culturais de *pessoas cosmológicas*) constituírem pedras preciosas à espera da mútua descoberta de sua porta de conexão com a consciência-corpo ou mente-corpo da pessoa humana.

Logo, na noção de *rede cosmológica* como método investigativo e abordagem de sujeitos, não há lugar para categorias como onisciência ou onipotência, mas de *presença* que envolve mútua lapidação entre *pessoa humana, pessoa não-humana e pessoa cosmológica*, o que se sintetiza paradigmaticamente, a meu ver, nas formas de mobilizar *númens* nas “*feituras de santo*”, em boris e/ou nas “obrigações com o santo” em terreiros de sagrado mediúnico, as quais são *devires*: periódicas e mútuas lapidações entre *pessoa humana, pessoa não-humana e pessoa cosmológica* (cf. GOLDMAN, 2009), algo que fica também caracterizado por Mailson Soares (2020: p.81) quando fala em *feituras de mundo* ao estender para as práticas pedagógicas suas vivências e cosmovisões de seu terreiro em Belém.

Uma cosmovisão centrada em *feitura* pressupõe que pessoas humanas, pessoas não-humanas e pessoas cosmológicas *não estão acabadas*, mas *são plenificadas* até que a vida social provoque alguma dilapidação de seus potenciais e singularidades. Os terreiros de sagrado mediúnico geralmente atuam como um dos dispositivos sociais de periódicas replenificações de *pessoas humanas* socialmente dilapidadas. Muitas procuram terreiros de sagrado mediúnico no Brasil quando chegam a momentos extremos de *enredos de aflição*. Por este viés cosmológico, a vida social, o Estado ou demais instituições sociais, como escolas, deveriam ter um horizonte bioético centrado na *lapidação da plenificação* de capacidades e singularidades de pessoas humanas, pessoas não-humanas e pessoas cosmológicas.

Portanto, há *feituras de mundo* que podem lapidar ou dilapidar potenciais, mas *feitura* nenhuma é um processo anacoreta individualista, como bem nos lembram as rotinas litúrgicas de terreiros de sagrado mediúnico. O horizonte bioético dessa cosmovisão pode ser mobilizado para além desses terreiros, por exemplo: sem água pura não há “*feitura de santo*”; o rio e o lençol freático não são apenas um acidente topográfico, mas um sujeito cosmológico; daí um rio que morre pode ter sido mãe, pai, avó ou avô de *pessoas humanas* (cf. KRENAK, 2020a). Não se trata apenas de uma metáfora para mobilizar consciência ecológica – esta funcionaliza o saneamento do mundo físico a partir de uma visão objetual centrada na sobrevivência humana –, mas de reparar o *potencial bioético plenificador de pessoa* contido nas cosmovisões de *feitura* em terreiros.

A necessidade da “*feitura de santo*”, em alguns casos particulares de casas de candomblés, seria o exemplo extremo da necessidade de *recuperar a plenificação* que foi dilapidada pela vida presente ou pela conduta de antepassados que romperam ou foram forçados a romper/esquecer as condutas coletivas que mantinham fortalecido e equilibrado o *númen* ancestral nos descendentes. Atualmente, algumas lideranças de terreiros de matriz angola fazem uma associação categórica bem pertinente entre acolhimento, saúde física/mental e aquilombamento para traduzir a coletiva bioética numinosa de seus terreiros,

mas isso se choca com os modelos hegemônicos de concepção de corpo, êxito social, direito e de ocupação de território (cf. ODARA; NASCIMENTO, 2022).

Os potenciais críticos epistemológicos da noção de *rede cosmológica* como método investigativo e abordagem processual não-evolutiva do *sujeito social localizado em culturas* apontam para a possibilidade de suas capacidades e singularidades preexistirem à tomada de consciência pelo sujeito social na *forma de sua cultura*, caso contrário não haveria, nos processos de “*feituras de santo*”, o mútuo atravessamento ou reconhecimento das expressões *numinosas* entre pessoas humanas, pessoas não-humanas e pessoas cosmológicas. Portanto, perceber-se em *rede cosmológica* já está implicado com um tipo de bioética *não-antropocêntrica* e com a crítica social e política a qualquer concepção de corpo, subjetividade, sociedade, paisagem e território que provoque a ruptura com a plenificação de pessoas humanas e não-humanas, corpóreas ou incorpóreas.

Por este viés, as potências intercomplementares das pessoas humanas corpóreas seriam determinadas pela configuração física, social e cosmológica de cada nascimento, em si mesmo uma encruzilhada de heranças. O nascimento (i.e., transição dimensional para *aiyé*) seria a atualização de *númens* de heranças, sobre os quais poderia haver acréscimo ou subtração de *potenciais* em decorrência do meio social de nascimento. Desse modo, a correlação categórica crítica entre *devir* e *feitura* nos possibilitaria refletir sobre *axé de nascimento* como algo eticamente implicado com *processualismos sociais não-evolutivos e não-fatalistas* quando pensamos por *redes cosmológicas* em contextos de pesquisa e ensino, com um horizonte bioético no qual se entende que aquilo que fere a mútua *plenificação* de pessoas humanas, pessoas não-humanas e pessoas cosmológicas se inscreve numa responsabilidade política e social coletiva que precede cada nascimento. Disso se desdobra a noção política de *dívida coletiva geracional* quando as instituições sociais obliteram a *plenificação*, o que implicaria em pensar em diferentes modalidades críticas de reparação na forma de políticas públicas, preferencialmente não centradas em modelos capitalistas de relevância, prosperidade, pessoa e território.

No caso da pessoa humana corpórea, quando o meio social não codifica mais, ou oblitera, as suas singularidades de *númens* formativos de herança, isso pode minorar e distorcer suas capacidades e atributos, redundando, por vezes, em depressão drástica dos potenciais e até níveis severos de doenças físicas, emocionais e mentais. Chamo isso de *enredos de aflição*, os quais podem provocar, hoje, a busca de algum *sistema-cura* que não cabe na medicina alopática ou naquela codificada como válida num meio sociocultural urbano-industrial burguês (cf. FERREIRA, 2016; POSSIDÔNIO, 2018; SANTOS, 2020).

Enfim, tal abordagem corrobora a tese crítica antimanicomial de que “doença mental” é, antes de tudo, uma doença social da cultura (cf. MAGALDI, 2020).

A revisão crítica em torno do caso de Arthur Bispo do Rosário (c.1909-1989), por exemplo, levou a cultura médica manicomial atual a rever seus paradigmas antigos de diagnóstico e tirar da simples pecha de histerias e/ou esquizofrenia casos antigos de pessoas pretas e pardas pobres que vinham de um meio sociocultural perseguido e subalternizado de sagrado mediúnico, e que perderam contato estruturado com sua herança ancestral de medicina sagrada centrada no transe mediúnico. É evidente que subjaz na arte de Arthur Bispo do Rosário o *sistema material agregativo de númen* (i.e., o sistema *mooyo*) da *cultura do inquite*⁵ da diáspora centro-africana no Brasil (cf. HIDALGO, 2011; SOUZA, 2002). Muitas pessoas no Brasil tinham como herança algumas habilidades mediúnicas de cura, mas foram socialmente estigmatizadas e/ou internadas como doentes mentais em ambientes urbanos que alimentavam um violento e racista complexo civilizador manicomial até a década de 1980.

Durante o curso proposto por mim, o exercício diagnóstico e comparativo de *redes cosmológicas* nas trajetórias discentes por meio de enredos de “orixás” e/ou de outras pessoas cosmológicas nos possibilitam observar e focalizar: (1) silêncios na trajetória discente, nas suas memórias de família, para construir para si e seu meio perguntas investigativas que abram outras portas de memória familiar, de percepção de si, de ressignificação de experiências do passado, de reinserção social e de redescoberta de capacidades e memórias individuais e familiares; (2) presenças recorrentes de determinados agentes vegetais, animais e minerais na sua trajetória; (3) empatias/antipatias topográficas e alimentares; (4) características físicas e de saúde; (5) processos físicos, sociais e/ou psíquicos de “aflição”; (6) capacidades, gostos, acessos ou bloqueios em suas trajetórias e planos de vida pessoal e/ou familiar; (7) regime parental e padrões recorrentes de comportamentos, dilemas e enfrentamentos, particularmente naquilo que socialmente poderia ser lido como *ritos de passagem* e histórias de abandono; (8) condições de nascimento e da primeira infância, doenças congênitas ou adquiridas, curas inesperadas, etc.

⁵ Enquanto categoria analítica do *método investigativo-diagnóstico rede cosmológica*, a *cultura do inquite* está referida à observação de *processos-inquite*, ou seja, caminhos metonímicos *tradutores/transmissores* de presenças *numinosas* singularizadoras de *potências ancestrais* nas trajetórias de vida de sujeitos sociais. Portanto, discordo da leitura restrita (na prática, apenas no sentido de *amuleto*, *fetiche* ou *ferramenta litúrgica*) dada ao tema *inquite* por Thompson (1984, p. 101-159) quando observamos nossos *processos-inquite* com enfoque autóctone *encantado e não-antropocêntrico*, ao modo da epistemologia crítica de Ailton Krenak.

Portanto, tais procedimentos analíticos polímatas vão além das leituras centradas na vida individual humana imediata ou da estereotípica tradução dedutiva da pessoa em *arquétipos psicológicos de orixás* (tendência que, basicamente, repete trabalhos que seguem as trilhas deixadas por Pierre Verger). As ancestralidades humanas e não-humanas reveladas pelo método proposto envolvem a percepção indígena e centro-africana diaspórica da conexão com *númens* de pessoas vegetais, animais e minerais, humanas, não-humanas e supra-humanas, que participam da estruturação e equilíbrio da vida de cada *pessoa humana* (cf. GOLDMAN, 2009). Entendo todo esse processo de descoberta de *si nos outros dentro e fora de si* como um tipo de desdobramento da *cultura do inquite*, amplificando o seu uso categórico como *experimento bioético, educativo e epistemológico* para além de seu quadro religioso-litúrgico numa única cultura de terreiro.

Embora a noção de *inquite* esteja localizada culturalmente nas matrizes étnicas bantus do antigo Reino do Congo, os *processos-inquite* podem ser observados arquetipicamente para além dessa cultura. No caso do experimento na disciplina optativa, entendo por *processo-inquite* a forma como a percepção sensível, cognitiva, psíquica, poética, narrativa, categórica, plástica, material, performática e/ou iconográfica de *númens* e *enredos* de divindades, gênios naturais, antepassados, espíritos territoriais e entidades (i.e., *enredos de pessoas cosmológicas*) se traduzem em trajetórias individuais e/ou familiares dos discentes.

Encruzilhada de cabeça e enredos de “orixás”

Como disse anteriormente, a interpretação da *encruzilhada de cabeça* faz parte de um experimento investigativo de método de ensino a partir da noção de *redes cosmológicas*. A interpretação depende muito do estudo de trajetória discente, para aferir o quanto, partindo de modelos de enredos de “orixás” e/ou outros modelos de pessoas cosmológicas, observamos os sentidos de sua *atualização subjacente* nas suas jornadas de vida. O caso-exemplo acima, de 2022, possibilitou-me descobrir mais um nível de leitura: o *círculo de somatórias de “testa”* (fator “8”, no caso-exemplo) e *círculo de somatórias de “esquerda”* (fator “9”, no caso-exemplo). Como já disse, trata-se de uma discente da UFRRJ, oriunda do curso Educação do Campo, que vem de uma família de benzedeiros e ela participou do evento litúrgico que envolveu o plantio ritual de uma morácea nativa (gameleira branca) para vetorizar a divindade Irocô na UFRRJ em 2022. Não confundir com a morácea africana *Milicia excelsa*, com a qual Irocô está identificado na Nigéria⁶.

⁶ Também é comum vetorizar o vodun *Loco* (equivalente daometano de *Irocô*) e o inquite *Ntembo* ou *Tempo* por meio de árvores moráceas nativas, como *Ficus doliaria* ou *Ficus gomelleira*, popularmente conhecidas como *gameleira branca*, mas, em função dos enredos específicos da divindade em cada tradição local (onde pode agregar enredos ou atributos de “Oxalá”, “Ogun/Oxossi/Ossain”, “Xangô” e “Jagum”), não é estranho que as

O que parece, por vezes, menos relevante, um detalhe periférico na narrativa discente, pode dar uma pista sobre ancestralidades ainda não codificadas por conta do meio sociocultural em que se vive, o qual pode apagar ou subalternizar capacidades de sentir, ler, comunicar ou perceber os *númens* ancestrais no cotidiano e na trajetória, particularmente se os discentes vêm de meios sociais fundamentalistas cristãos que avassalaram a Baixada Fluminense desde a década de 1980. Por isso, ao longo do curso, são importantes as conversas setoriais discentes sobre trajetórias, comportamentos, desafios, barreiras, habilidades, preferências topográficas, alimentos, saúde, doenças, “aflições familiares” e o acervo referencial das conexões recorrentes com os mundos minerais, vegetais e animais. É um tipo de anamnese cosmológica coletiva por meio das localizações históricas e materiais de suas trajetórias.

Quando percebo na turma semelhanças entre numerologias de *númens* das *encruzilhadas de cabeça*, reúno discentes em grupos para que possam conversar, sem tutela docente, ou a partir de algum roteiro temático como entrada de contato, caso eu perceba que o grupo esteja muito “frio” para criar conexões de assuntos. O ideal neste experimento é que parta sempre do próprio grupo o interesse de acessar as experiências das outras vidas que se encontram nele. A consciência das conexões e implicações cosmológicas de cada vida em sociedade ajuda a curar feridas ou “aflições” profundas, relevar ou revelar potenciais que estavam amornados, emperrados ou minorados por conta de contextos de vidas que privavam as várias singularidades das vidas humanas de seus potenciais éticos, propositivos e criativos de expressão social.

Como disse, durante as aulas, aciono acervos de enredos de “orixás” e/ou outras pessoas cosmológicas, o que pode incluir “santidades” católicas, a depender do que cada pessoa acessa ou conhece, ou do que traz de suas experiências pessoais, familiares ou grupais, para testar o método de estudo e diagnóstico de trajetória. Isso também pode incluir enredos de divindades, entidades e santidades não previstas na bibliografia inicial do curso, por conta dos múltiplos visagismos oníricos de processos mediúnicos vividos e relatados por discentes em contextos culturais diversos, como ocorreu nas narrativas sobre a *serpente plumada* (cf. NAVARRO, 2009) colhidas da discente do caso-exemplo.

espécies vegetais de vetorização também sejam mangueiras, goiabeiras brancas, cajueiros centenários, jambeiros e pau-ferro. Na região Norte, a tendência é usar moráceas nativas, como *Ficus Insipida*, *Ficus nymphaefolium* ou *Ficus anthelmintica*. As moráceas *Ficus glabra*, *Ficus cyclophylla*, *Ficus gomelleira* e *Ficus adhatodifolia* também substituem a morácea africana (*Milicia excelsa*) nos ritos dos candomblés iorubanos no Nordeste (cf. SOUZA, 2020: p.91).

Cada número da *encruzilhada de cabeça* guarda, geralmente, mais de uma possibilidade de conexão com enredos de “orixás”. Assim, mesmo que numa turma haja discentes que tenham a mesma posição de número, é a sua narrativa que ajudará o método a diagnosticar a polaridade de “orixás” regentes de sua vida, ou de uma fase específica de vida. Por isso, no diagrama disponibilizado no começo deste artigo, assinalo as potências de “orixás” da discente, mas, como já colhi algumas informações fornecida por ela, consigo direcionar algumas hipóteses mais precisas de vínculos cosmológicos, que também foram testadas por meio das suas afinidades animais, vegetais, minerais e topográficas, condições de nascimento, etc.

Devo assinalar, no entanto, que não é contabilizado no método o fator “0” (zero). O fator “1” (um) expressa necessariamente enredos de Exu, mas é raro acontecer no método proposto, onde Exu pode se expressar com mais frequência nos fatores “3” (três) e “7” (sete); o fator “8” (oito) expressa necessariamente enredos de Oxaguiã, assim como, o fator “10”(dez) expressa enredos de Oxalá. Contudo, “10” (dez) também pode expressar Iemanjá em função da combinatória com outros números do mapa, como “9” (nove), “8” (oito) e “3” (três). Isso não deve ser confundido com o sistema de contagem de Ifá, embora guarde com ele o vínculo comparativo com os acervos de enredos dos “orixás” cujo culto sobreviveu no Brasil, mas a contagem é de 1 a 16 – e, quando a contagem ultrapassa 16, somam-se os algarismos para caberem na contagem de 1 a 16, considerando as 16 matrizes mais conhecidas que preservaram enredos e/ou fundamentos de *feitura de “orixá”* no Brasil.

Desde meados da década de 1970, houve interferências na memória recente dos candomblés do Rio de Janeiro por conta: dos movimentos ifaísta⁷ e de reafirmação anti-sincrética (cf. CAPONE, 2018; BRUMANA, 2017); da interferência do mercado editorial e das pesquisas antropológicas e psicológicas nos terreiros (cf. MOURA, 2004); da iniciação de pessoas brancas da classe média em terreiros urbanos (cf. AMARAL, 1993); do aumento do nível de escolarização formal dos crentes e do seu acesso a pesquisas de africanistas (cf. AMARAL, 1993; BRUMANA, 2017).

Assim, podemos dizer que se configurou nos últimos 50 anos, em contextos centro-urbanos, uma forma *littero-oral* específica de acesso a enredos narrativos de “orixás”, mas as coletas de enredos feitas por Reginaldo Prandi, até finais da década de 1990, têm mais as

⁷ Inicialmente “nigeriano” (tradição recente, da década de 1930, dos Grandes Lagos), mas atualmente há forte presença da tradição cubana Lucumí. Tal como os babalaôs entrevistados por João do Rio, em 1904, no centro da antiga capital federal, os babalaôs da atualidade, infelizmente, tendem a desqualificar a leitura do *merindilogun* (16 búzios) no Brasil, que mescla *contagem de caída* (proporção entre búzios abertos e fechados) com *inspiração mediúnica*. Aliás, outra tradição oracular que perdeu força foi o sistema de Bamboxê Obitikô (de finais do século XIX). A “tradição recente dos Grandes Lagos” de Ifá não deve ser confundida com a tradição oitocentista nigeriana do opelê-ifá dos remanescentes de africanos encontrados por João do Rio em 1904, dos quais não se têm registros depois de 1910.

agregativas marcas de memória das diásporas africanas no Brasil, servindo o seu livro “*Mitologia dos Orixás*” como um canal de acesso aos enredos para quem, entre os discentes do curso, não participa dos processos iniciáticos, dos letramentos litúrgicos e das cosmovisões de terreiros que cultuam ou significam “orixás” em sua matriz cosmológica.

Sistemas-cura, inquices e rezas: Materialidades transculturais da macumba carioca

Localizar na cultura as experiências mediúnicas é muito importante para evitar criar um centro normativo único de interpretação do sagrado mediúnico no Brasil. Em contextos sociológicos de pouca desruralização de hábitos e costumes, há uma margem sociocultural maior de sobrevivência dos códigos de diagnóstico, doença (física e social, *enredo de aflição*) e cura por meio da mediação *numinosa* de benzedeadas, oráculos e transe mediúnicos (cf. FERREIRA, 2016).

Quando houve a hegemônica desarticulação sociocultural e legal desses códigos de diagnóstico, doença e cura, entre 1890 e 1942 (GIUMBELLI, 2003), pela medicina dita científica e marcada pela frenologia no Rio de Janeiro, é sintomático que os casos de internamentos em sanatórios públicos por conta de histeria e esquizofrenia – a estigmatizada “loucura” – tenham aumentado na mesma época. A própria imprensa liberal do Rio de Janeiro do começo do século XX, seguindo postulações da medicina alopática da época, tendia a ratificar o vínculo implicativo entre transe mediúnico, mediunidade, ignorância e doença mental, quando não exotizavam e criminalizavam os terreiros de sagrado mediúnico de pessoas periféricas (pretas, em sua maioria) que não seguiam as condutas litúrgicas e cosmovisões kardecistas (VIANNA, 2022: p. 431-435).

Nas Encantarias do Nordeste, superar a “aflição” (social, física e/ou psíquica), ou seja, a *cura*, é necessariamente um processo iniciático em que a pessoa curada se torna um (a) potencial sacerdote/sacerdotisa desse campo sagrado mediúnico (ASSUNÇÃO, 2010). Modos e hábitos de vida ruralizados de pessoas periféricas davam lastro social, referencial e cultural para um tipo de medicina antiga que ocorria por meio de reza, transe de possessão, oráculos, defumação, toques de maracás alimentados, toques de tambores alimentados, libações com água e ervas e, no limite, com iniciação sacerdotal no próprio campo sagrado de cura e culto. Tal *sistema-cura* nos remete à tradição dos calundus, catimbós e pajelanças coloniais, e seus modos de diagnosticar “aflição” (cf. SOUZA, 1994; FERREIRA, 2016; COSTA, 2016; ASSUNÇÃO, 2010; SANTOS, 2020; SANTOS, 2021).

A hegemonização mercadológica e nos costumes de um tipo de medicina centrada no modelo do médico alopata ocorreu, na cidade do Rio de Janeiro, por exemplo, com a desruralização de hábitos e costumes, expressa em leis criminais e posturas municipais entre

1890 e 1942 (cf. POSSIDONIO, 2018; GIUMBELLI, 2003), quando benzedeiças, erveiros, babalorixás, yalorixás e demais expressões locais de lideranças zeladoras de terreiros de sagrado mediúnicos poderiam ser enquadradas nos crimes de *exercício ilegal da medicina*, *mistificação*, *curandeirismo*, *magia negra* e/ou *estelionato* caso cobrassem pelo trabalho, mas nada disso impediu a sua sobrevivência nas periferias da antiga capital federal e na Baixada Fluminense até final do século XX.

Eu ainda vivi suas curas de “espinhela caída” em Nossa Senhora do Pilar (Duque de Caxias/RJ) em começos da década de 1980. Enquanto *mistificação*, *magia negra*, *exercício ilegal da medicina* e *curandeirismo* fizeram parte das categorias de acusação do *Código de Processamento Penal* de 1890 e 1940-41, benzedeiças e zeladores de terreiros poderiam ser perseguidos pela polícia, em bases legais (acusação de *mistificação*), mesmo que não cobrassem pelo serviço de cura – a cobrança agravava o caso, porque poderia ser configurado como estelionato. Então, podemos entender o quanto se investe de significado da força da tradição e enfrentamento por tal *sistema-cura* quando vemos que uma casa de subúrbio do Rio de Janeiro anunciava em cartaz emoldurado, possivelmente na década de 1930⁸, que as suas consultas eram *pagas*, contra tudo o que era previsto como crime ou contravenção por lei:



Fotografia: Oscar Liberal.
Nosso Sagrado, Museu da República

Em nossas culturas religiosas coloniais e pós-coloniais, é importante cogitar os enredos pré-cristãos de divindades e/ou personagens mitificados que aparecem subjacentes em tramas, topografias, elementos e situações litúrgicas que operem *númen* de cura por meio do acervo referencial bíblico e/ou de santidades católicas, como é o caso da tradição de benzedeiças.

⁸Cf. *A Noite* (RJ), 20 de outubro de 1936, terça-feira, p.1. Nesta reportagem, que fala da organização do *Museu da Magia Negra* pelo comissário Alfredo Lyrio, temos uma pista material de como o cartaz foi apresentado como “peça de conjunto” no museu, antes do tombamento de 1938: <<CHOUPANA DE TUPINAMBÁ. É um pequeno cartaz convidativo, emoldurado por um leque de penas. Encimando o letreiro, vêem-se arcos, flechas e tacapes. Esses instrumentos pertenceram a um Babalorixá, cujo “terreiro” tinha como entidades e “chefes os caboclos”(sic), os Orixás(sic) “Fura-Pedras”, “Sete Estrelas”, “Sete Encruzilhadas” e “Tupinambá”.>>

Especificamente em contextos urbanos atuais de umbandas do Rio de Janeiro, a conduta *numinosa* de algumas entidades, as informações e ferramentas litúrgicas, os sistemas gráficos de comunicação, os pontos cantados, etc, revelam encruzilhadas de horizontes míticos pré-cristãos por meio do acervo bíblico cristão desses campos religiosos. A informação subjacente pré-cristã no acervo cristão de terreiros fluminenses se revela, por vezes, no bestiário, no acervo de ervas, na mineralogia, na configuração do alimento votivo e, muito particularmente, em atributos e metáforas topográficas, astronômicas ou astrológicas em *pontos cantados* e *pontos riscados*.

Estes últimos, por vezes, são *selos evocatórios* que dialogam com a tradição dos grimórios medievais e modernos, quando não com *monogramas* da tradição do cristianismo greco-bizantino, que, no Brasil, se cruzam com a tradição do *sistema gráfico de evocação de espíritos de mortos e gênios naturais bakongos*, embora haja iguais precedentes na cultura religiosa grega antiga (cf. OGDEN, 2004; MAGGI, 2020) em suas interfaces com Egito e Ásia Menor. Recentemente, vi fortes indícios desses cruzos de tradições nas figas de raízes, galhos e cipós em *Nosso Sagrado*, os quais compõem, desde 2020, o acervo do Museu da República (RJ).

O acervo *Nosso Sagrado* que interessa à minha pesquisa abarca o período de 1911 a 1949 de apreensões de materiais litúrgicos em batidas da polícia (civil) a terreiros do Rio de Janeiro. Tais apreensões eram depositadas no prédio da Polícia Central (Rua da Relação, n. 40, Centro/RJ), inaugurado em 5 de outubro de 1910 e concebido para ser a sede formativa da polícia científica da capital federal. Portanto, quando penso em *Nosso Sagrado*, considero apenas aquilo que fez parte do acervo da repressão policial às macumbas cariocas o qual foi depositado no prédio da Polícia Central entre 1911 e 1949.

A baliza 1911⁹ não é uma data de materialidade do acervo (muitas peças, como as firmezas de Exus, são semelhantes àquelas encontradas em terreiros por Nina Rodrigues em 1896-98), mas uma data burocrática-policial – i.e., o que se juntou e se selecionou no prédio

⁹ 1911 é a cronologia mais provável dos primeiros arquivamentos das peças de macumbas no prédio da Polícia Central, as quais foram a seletiva base material do *Museu da Magia Negra* concebido pelo comissário Alfredo Lyrio em 1936 no próprio prédio da Polícia Central. Alfredo Lyrio usou os próprios presos acusados de “*mistificação/magia negra*” como informantes para criar uma primeira indexação de peças antes do tombamento do acervo em 1938. Estranhamente, tal informação sobre Alfredo Lyrio não consta no SPHAN/IPHAN. Cf. *A Noite*(RJ), 20 de outubro de 1936, terça-feira, p.1. Nesta reportagem, podemos cotejar algumas formas de indexação de peças que aparecem do mesmo jeito mencionadas no tombamento. Cf. PROCESSO N° 35-T-SPHAN/38. Rio de Janeiro: Coleção *Museu da Magia Negra*, 1938-1992. 19fls. A notificação, n. 70, de tombamento do acervo do *Museu da Magia Negra* no prédio da Polícia Central é de 17 de fevereiro de 1938, sendo certificada pelo SPHAN em 18 de fevereiro de 1938. No entanto, a primeira relação explicativa de objetos que consta no processo de tombamento é de 6 de maio de 1940, fls 8-11, onde constato que algumas das 191 peças são indexadas tal como estavam nomeadas por Alfredo Lyrio, segundo a reportagem de 20 de outubro de 1936 em “*A Noite*”(RJ).

da Polícia Central desde 1911 e foi a primeira base material da lista de tombamento entregue pela 1ª Delegacia Auxiliar ao SPHAN (atual IPHAN) em 1940.

O acervo inicial de 191 peças listadas em 1940 (*posterior* à certificação de tombamento de 18 de fevereiro de 1938 – sic!) foi impactado pela *ofensiva contra as macumbas* de Filinto Müller (1900-1973) iniciada em 29 de março de 1941, mas, no processo de tombamento, não foi acrescentada nenhuma lista nova de materiais, ou seja, parte do acervo continuou não indexado e não materialmente identificado perante o SPHAN/IPHAN. A lista oficial permanece inalterada perante o IPHAN até a última atualização documental do processo de tombamento em 1992.

As peças e a lista entregues pela Polícia Civil ao Museu da República, em 2020, não contêm todas as 191 peças listadas em 1940, além de ter havido um acréscimo de acervo aparentemente não formalizado perante o IPHAN até 1992¹⁰. Um total descontrole do IPHAN sobre aquilo que a Polícia Civil repatriou como acervo de seu museu. Infelizmente, não é um caso isolado. Vários processos de tombamentos de objetos repatriados em prédio de museus no Brasil têm tombamentos *por presunção de acervo*, um buraco administrativo entre o efetivo “acervo de museu” e a “patrimonialização perante o IPHAN”, o que pode abrir margem para muitos desvios de peças para coleções particulares dentro e fora do Brasil.

A baliza 1949 é uma data aproximativa, baseada na materialidade do acervo. Utilizo a poliamida como aferidor cronológico de materiais para diferenciar a parte do acervo que me interessa em relação àquelas apreensões policiais, inserções e/ou doações posteriores a 1949. O interesse por esta demarcação cronológica se fia na tentativa de encontrar pistas materiais na narrativa da imprensa do Rio de Janeiro e em *Nosso Sagrado* menos interferidas pelo mercado editorial carioca da macumba que se configura entre as décadas de 1950 e 1970, no qual vai emergir uma memória urbana lítero-oral de terreiros de “*umbanda branca*” (a forma de nomear já diz muita coisa) que afeta condutas e compreensões cosmológicas e litúrgicas

¹⁰ PROCESSO Nº 35-T-SPHAN/38. Rio de Janeiro: Coleção *Museu da Magia Negra*, 1938-1992. 19fls. Na fl. 14, de 16 de dezembro de 1952, fala-se que é “*muito variável*” cada coleção de peças e que “*o total de peças ascende a mais de 4 mil objetos*” em relação a todas as coleções museificadas relacionadas à Polícia Civil no prédio da Rua da Relação, n.40, Centro/RJ, o que incluía as peças específicas apreendidas das macumbas cariocas e arquivadas no prédio desde 1911. Isso demonstra também o descontrole material prático do SPHAN/IPHAN sobre o acervo afro-brasileiro das macumbas sob a guarda da Polícia Civil. As apreensões materiais da polícia sobre terreiros aumentaram exponencialmente com a grande ofensiva de Filinto Müller (1900-1973) contra as macumbas cariocas, iniciada em 29 de março de 1941, ação que se replicou em outras capitais até 1945. A partir de 1945, o entendimento sobre o acervo muda e deixa de ter uma função estritamente escolar para a polícia. Em parte, isso tem relação com a redemocratização da vida pública e a valorização pela UNESCO das expressões artísticas das culturas populares. Sintomático disso, na mesma fl. 14, é possível perceber que a polícia pretende selecionar pessoas das áreas de Belas Artes, História, Folclore e Ciências Naturais (avaliação de materiais) para haver um quadro de novos especialistas com uma abordagem não estritamente policial sobre o acervo do museu. Agradeço ao professor-doutor Eduardo Possidonio pelo acesso digital a tal documento.

dos umbandistas cariocas de hoje, criando um fosso entre eles e os candomblecistas afetados pelo movimento da reafrikanização “anti-sincrética” desde a década de 1970 (BRUMANA, 2007). Portanto, o recorte da pesquisa sobre o acervo tem interesse pela macumba carioca que não se relaciona com as identidades religiosas de umbandas e candomblés do Rio de Janeiro dos últimos 70 anos.

Vários cruzos de heranças de tradições de ativação de *númens* de cura estão traduzidos na materialidade sobrevivente no acervo *Nosso Sagrado*, mesmo que os praticantes atuais não os percebam ou não os reconheçam mais, ou que os praticantes do passado os utilizassem por saber *para que serviam, mesmo que tenham perdido os “porquês” da liturgia de ativação de númens de cura*. Em contextos de diásporas (africana, indígena e nordestina) no Rio de Janeiro, nos enfrentamentos diários num ambiente hegemônico hostil e racista, há a tendência de o “*para quê*” sobreviver sem os “*porquês*” nos gestos, liturgias e ferramentas sagradas de terreiros e benzedeiras, ou seja, os diversos contextos repressivos podem interferir na forma, memória, método e manutenção das liturgias e cosmologias de terreiros (cf. GIUMBELLI, 2003).

Hoje, pelo avançar de minhas pesquisas de campos (dentro e fora da sala de aula), parece-me que categorias como *sincretismo*, *hibridismo*, *reafrikanização anti-sincrética da umbanda/candomblé*, *africanização do catolicismo* ou outros centrismos pseudo-decoloniais apenas criam mais miopia burguesa sobre algo complexo e trans-histórico. Divindades antigas – indo-europeias, africanas e ameríndias – foram apropriadas em culturais locais bíblicas e nas santidades locais do passado e do presente (Cf. MAGGI, 2020; PAIVA, 2002; GIMBUTAS, 1992; DEXTER, 2010; OGDEN, 2004; SOUZA, 1994; SOUZA, 2002). Daí, pergunto: Seria apenas centro-africana a tendência de enfiar “santos” em raízes aéreas ou cipós, como vejo no acervo *Nosso Sagrado*? Vide a peça abaixo:



Fotografia: Oscar Liberal.
Nosso Sagrado, Museu da República

Além de o “ambiente de gruta” na raiz aérea sugerir a condição ascética e anacoreta do santo, o qual ainda não consegui identificar, o fato de estar numa madeira natural de cerne alaranjado, com alta concentração de tanino, sendo mantida a casca sobre o lenho, aponta para a função de proteção e cura conferida a todo conjunto¹¹. Não é uma *representação de função*, mas a *configuração de presença* por meio da agregação de materiais “naturais” e “culturais” que conectam *númens* segundo uma chave de intenção que ativa uma ou mais potências contidas nos materiais, retirando-os do uso ordinário, ou seja, tornando-os sagrados.

O mesmo preceito vale para as figas – uma tradição originalmente etrusca. Os terreiros do Rio de Janeiro da primeira metade do século XX preservavam a casca no lenho, sobre as quais eram feitas escarificações com preceitos cruciformes, estrelas de sete pontas, pentagramas, hexagramas, ou outros recursos de fechamento para proteção de corpo, portas, entradas ou jacutás, ou que são usadas como ferramentas litúrgicas para afastamento de obsessores de consulentes, como as figas-forquilha em forma de trívio (“*pé de galinha*”). O que, num primeiro nível, poderiam parecer amuletos rústicos por conta da presença da “madeira crua” (i.e., com casca), tratam-se de expressões cruzadas sofisticadas de visões cosmológicas indígenas e africanas se agregando ao repertório magístico meridional europeu.



Fotografia: Oscar Liberal.
Nosso Sagrado, Museu da República

Além disso, gostaria de destacar um indício singular de *bonequinha* transformada em *inquire* que podia ser discretamente ativada em portas e como “enfeites de paredes” para vigiar terreiros, sendo os olhos e os ouvidos das lideranças religiosas:

¹¹ Agradeço a Allan Jorge Ribeiro dos Santos, biólogo e sacerdote de Omolokô (RJ), pelas informações importantes que ajudaram na interpretação dos elementos materiais da composição deste *inquire* configurado com imagem de santo católico. A nossa interlocução ocorreu em 18 e 21 de agosto de 2022.



Fotografia: Oscar Liberal.
Nosso Sagrado, Museu da República

Alguns bonecos poderiam ser consagrados, por meio de banhos com ervas, inserção de favas específicas, folhas, fibras vegetais e outros elementos minerais e animais para se tornarem vetores de “espíritos” para ações de cura. Com todo racismo religioso que possa haver nas páginas do jornal “*A Noite*” (RJ, domingo, 25 de abril de 1937, p.1), temos pistas materiais da dinâmica *inquícica* com bonecos modernos (de pano e alabastro, “batizados” em “ritual solene”, segundo o jornal), sendo convertidos em instrumentos de cura porque se tornavam vetores de “espíritos” com quem “*Pae Congo*” (Alfredo Ferreira da Silva) se comunicava. Vendo a fotografia na reportagem e percorrendo o acervo *Nosso Sagrado*, constatei que tais bonecos não chegaram a ser catalogados para fazerem parte do *Museu da Magia Negra* da antiga Polícia Central, possivelmente porque não cumpriam o seu roteiro visual de *exotização folclórica* das macumbas cariocas:



No entanto, temos o exemplo contrastante de um brinquedo alemão mecânico feito de madeira (brinquedo de “corda”, ou seja, de “dar corda”, que tinha molas internas – portanto, *espirais* de ferro) que foi parar no seu acervo justamente porque cumpria um roteiro visual de *exotização folclórica*. Trata-se de uma imagem estereotípica de pigmeu que conseguiria caminhar de forma bípede quando acionado em sua “corda”. Tal como no caso dos bonecos de pano e gesso de Alfredo Ferreira da Silva (“*Pae Congo*”), a apreensão policial aponta para algo semelhante: o deslocamento de algo europeu de seu uso ordinário para haver a sacralização *iniquicica*. No brinquedo de madeira, há traços de inserções de fibras vegetais e o mesmo já tinha internamente estruturas de ferro úteis para montar um *inquire* de proteção estruturalmente semelhante, por exemplo, ao Mangaaka congolês:



Figura de poder Mangaaka (a força primordial da jurisprudência), séc. XIX, região do rio Chiloango, República Democrática do Congo. 118 cm de altura. Em: Metropolitan Museum of Art, Nova York, EUA. Coleção: “The Michael C. Rockefeller Wing”.



Fotografia: Oscar Liberal. *Nosso Sagrado*, Museu da República

Muitas dessas formas de *santificar*, *amuletar* e/ou *iniquizar* cipós, raízes, santos e bonecos não deixaram muitos vestígios arqueológicos materiais nos rincões rurais da Europa dos séculos XIX e XX, mas temos o paradoxal privilégio histórico de ter preservada a tradição de algumas materialidades litúrgicas *iniquicas* nesse encontro de tradições cosmológicas mediterrâneas, centro-africanas e ameríndias no acervo *Nosso Sagrado* das macumbas cariocas.

Tal acervo material exige que sejamos polímatas, assim como, é necessário sermos polímatas na construção de leituras das ancestralidades na trajetória dos discentes que experimentaram a proposta da disciplina optativa. Muitas formas atuais de *institucionalizar especializações e disciplinar formações com recortes restritos e senhas epistemológicas para respostas de curto prazo ou escala curta de observação identitária* não nos levam a leituras *mosaicas amplificadoras* que tal acervo exigiria. Ainda muito menos a atual conduta institucional de formação escolar e acadêmica acolhe, de fato, interfaces de história e educação que explorem *métodos plenificadores de sujeitos sociais* centrados em vínculos implicativos entre *redes cosmológicas e trajetórias de vida*.

Conclusão: “Então, eu não estou louca?”

Não assumo postura normativa sobre nenhum acervo de terreiros do Brasil. Meu lugar de observação é da encruza, a “beira” dos mundos possíveis. Então, não posso ignorar as *evidências numinosas e histórico-sociais* de uma discente de família paterna afro-indígena e com tradição de benzedeiras, todos moradores num morro de área de várzea do Rio Guandu em Japeri, que faz graduação de Educação do Campo na UFRRJ, participa do plantio ritual de um “Irocô” na UFRRJ, em 2022, e tem justamente visagismo mediúnicamente com uma figura análoga à matriz mítica de Quetzalcóatl (maia/asteca), sem nunca ter ouvido ou lido sobre tal divindade-serpente-plumada, mas que se coaduna com o fator “11” (potencial “Oxumaré”/“Ewá”/“Naná”, se pensarmos a partir do referencial “orixá/vodun”) da sua *encruzilhada de cabeça*.

Nela há também os fatores “6”(Xangô, trovão) e “9”(Yansan, raio) que, se combinados ao fator “11”, configuram enredos, atributos e agregações míticas semelhantes a Quetzalcóatl, senhor do vento, da conexão entre a *dissolução-morte-regeneração* da terra/milho e a *inseminação celeste da chuva da primavera*, a qual faz o grão de milho lançar ao ar seus primeiros penachos de *brotos (serpentes?)* de folhas verdes tenras, depois de oito dias de plantio que coincidem com a segunda revolução sinódica do planeta Vênus (NAVARRO, 2019).

Semelhante às deusas vermelhas Qadesh (sírio-egípcia) e à Innana (suméria), Quetzalcóatl refaz (e transgride) as fronteiras entre céu e terra, ou entre alto (começo) e baixo (fim), vida e dissolução, algo que arquetipicamente também aparece nos enredos de Jesus e Exu quando dividem o fator “3”(três) em seus enredos cosmológicos. No livro *Apocalipse*, o trono celeste que é atribuído a Jesus é feito de jaspes e cornalinas vermelhas (pedras anteriormente atribuídas à Innana no vale do Ur), e seu *númen* de expressão principal é o trovão, segundo a narrativa onírico-oracular-profética de João apóstolo, o qual foi epitetado

por Jesus como “filho do trovão” no *Evangelho de Marco*. Na umbanda do Rio de Janeiro, todos os pretos-velhos que carregam o nome “Pai João” trazem para o terreiro o *númen* de “Xangô” (modelo iorubano de divindade do trovão) associado a um sentido de “Ogun” como agente de justiça, ou seja, “Pai João” é uma espécie de *expressão iníquica* de força primordial da justiça/jurisprudência, tal como o Mangaaka congolês. Os médiuns o percebem como um homem preto, idoso, forte, corpulento e com voz grave.

Em sua somatória de atributos, na transição do seu culto da cultura maia para a asteca, Quetzalcóatl agrega atributos que o aproximam, em forma e função, ao vodun Sogboadan, advindo do Daomé e preservado no Brasil em algumas casas que mantêm fundamentos de culto a voduns. Sogboadan pode ser representado como um dragão vermelho alado da justiça que solta raios/fogos pela boca – não há raio sem trovão, portanto, é como se reunisse atributos de Xangô, Yansan e voduns Dans. Em alguns pontos cantados de umbandas do Rio de Janeiro e São Paulo das décadas de 1970 e 1980, expressos em língua portuguesa, o arquétipo mítico do vodun Sogboadan poderia aparecer subjacente à forma como se concebiam vínculos agregativos de enredos entre Xangô, Santa Bárbara, Oxumaré e Jesus. Os pontos são geralmente passados por entidades. Então, a ordem dos nomes conta na formação do *númen* de evocação:

*Dizem que Xangô
mora na pedreira,
mas não é lá
sua morada verdadeira.*

*Xangô mora numa cidade de luz,
onde mora Santa Bárbara,
Oxumaré e Jesus.*

(domínio público)

O regime de cores da *cobra plumada* no visagismo mediúnico relatado pela discente é correspondente à iconografia recorrente do Quetzalcóatl asteca: vermelho, verde e amarelo. Para o enredo ficar mais completo, só faltaria saber se a discente em questão descende de pessoas do interior do Piauí, Maranhão ou Ceará – o seu bisavô paterno era de origem indígena, mas ela não sabia informar se era de outra região do Brasil que não o Sudeste. No mais, é só ser criativo ao ponderar a mobilidade de povos americanos pré-colombianos na parte do “Brasil” que se volta para a Mesoamérica (cf. NAVARRO, 2009), muitos dos quais representavam o raio, a germinação do grão, a regeneração da terra e o vento como serpentes, da mesma forma que algumas etnias indígenas do semiárido montanhosos da América do Norte, no início do século XX, ainda tinham seu culto ao “raio-serpente” (anunciador da chuva regeneradora) no mesmo cerimonial de culto à árvore, representada por um *broto* de árvore

plantada num vaso (WARBURG, 2015: p.199-287), a expressão da conexão regeneradora entre céu e terra.

No Daomé, até finais da década de 1950, era costume as sacerdotisas de Nanã (geralmente assentada com Omolu e Oxumaré, mas ocasionalmente com Ossain e Ewà em algumas localidades próximas a Ketu) fincarem anualmente um galho de árvore específica num monte de terra que recebia alimentos regados por dendê e água na floresta próxima às áreas cultivadas pelas comunidades que a tinham como sua divindade agrária propiciadora da fertilidade vegetal (SANTOS, 2014: p.67-81).

No Brasil, filhos cosmológicos de Nanã e Oxalá, os gêmeos Omolu e Oxumaré são a própria expressão da relação material *céu(com água)/terra(com água)*, sendo novamente a água (garoa fina, lago, represas, lençóis freáticos, poços de restingas, rios de mangues e várzeas) um elemento topográfico-cosmológico de regeneração dos ciclos agrários de morte e ressurreição de grãos e raízes. Mas a cosmologia topográfica que perfeitamente traduz a *geminação* Omolu/Oxumaré é a gruta ou caverna com estalactites formadas pelo gotejamento calcário do teto, criando espelhos d'água ou até lagos profundos em seu interior, onde podem habitar vários anfíbios de baixa visão e crustáceos de baixa pigmentação (geralmente expressões de Nanã), moluscos de baixa pigmentação (geralmente expressões de Oxalá), cobras e répteis em geral (expressões de Oxumaré) e mamíferos de baixa visão com alta audição e olfato (geralmente, expressões de Omolu/Obaluaê).

E olhando a encruzilhada de cabeça da discente (fatores “11”, “6”, “9” e “12”), *como ignorar a mítica do “raio-serpente” quando ela mesma me fala de visões com raios nada oníricos quando está na UFRRJ e das suas escutas de ventos que falam?* É possível fazermos paralelo com os casos que estudamos no curso de relatos sobre calundus coloniais na documentação repressiva do Santo Ofício da segunda metade do século XVIII (cf. FERREIRA, 2016). Mas os seus “ventos” (*dos mortos?*) conectam duas matrizes cosmológicas quando pensamos nas suas visões com *raios(-serpentes?)* na UFRRJ, particularmente quando também relata um visagismo com “caboclo” que usava *cajado xamânico (cobra?)*, mas que depois se transformava numa imagem preta. Tratam-se de possíveis enredos e agregações de *númen* que remetem ao acervo mítico de Quetzalcóatl e seu irmão gêmeo Xolotl. Este tem os mesmos caracteres votivos, bestiário, atributos, genealogia e funções do “orixá” Omolu.

Quetzalcóatl e Xolotl são expressões astecas do mesmo enredo cosmológico que, na região fongbê da África Ocidental, narra o nascimento dos gêmeos Oxumaré e Omolu de uma

mãe ctônica (Nanã) fecundada por uma divindade celeste urânica (Oxalá/Obatalá/Lisa). Tais enredos são portas para compreendermos as matrizes cosmológicas de heranças íbero-afro-indígenas que se atualizam na trajetória da discente. Entre seus relatos e a *encruzilhada de cabeça*, há ainda a coerência mítica com o epíteto “boanerges”(“filhos do trovão”) que Jesus confere aos irmãos João e Tiago, geralmente cifrados na narrativa bíblica pelo fator “6” – aliás, outro João, o Batista, também é cifrado com o fator “6” na bíblia¹², tais como “6” e “12” podem expressar Xangô, deus do trovão, no sistema de contagem do *merindilogun* no Brasil (cf. BENISTE, 2017).

Então, sejamos criativos nas encruzilhadas e menos míopes com discursos instituídos de *exclusivismo de origem e autenticidade* (cf. CAPONE, 2018; BRUMANA, 2007), ou com saberes médicos que apenas diagnosticariam *doença mental* onde há manifestação de conexão com *númens* ancestrais, para que minha aluna não tenha de passar pelo filtro de um sistema médico alopata que apenas veria superstição, charlatanismo, ignorância e/ou doença mental no seu caso, ou seja, faria uma *leitura desplenificadora* da minha aluna, a qual poderia ser psiquiatricamente dilapidada de suas potências e singularidades ancestrais, como tantas outras mulheres curadoras e parteiras que sofreram racismos epistemológico e religioso no passado.

Tudo isso serve para superarmos clichês sobre passados e presentes, generalismos, binarismos e simplificações essencialistas sobre as implicações coletivas cruzadas de *númens* que nos formam enquanto vida planetária, assim como, convida-nos a superar o binarismo categórico sobre “dado/fato” e “feito” quando se estudam os processos de *feituras de pessoas* (humanas, não-humanas e cosmológicas) e de *feituras de mundo*, a exemplo das diversas cosmovisões iniciáticas de terreiros de sagrado mediúnico no Brasil (cf. GOLDMAN, 2012; SOARES, 2020).

Histórias que curam porque compreensivamente se cruzam numa turma são a minha utopia de educação com este método trans-histórico de *curso-estudo-investigação-aplicada* com/sobre *redes cosmológicas* por meio de trajetórias discentes. Então, tomando para outro contexto um argumento crítico lapidar de Marcio Goldman (2012: p.285), eu diria que é importante que nossas teorias de cientistas e professores não fossem simplesmente os nossos “feitos”, e que os “fatos” não fossem apenas os nossos “dados” colhidos ou dissecados, porque “teorias” (cosmovisões) e “fatos” (mundo vivido das experiências) são, de algum modo,

¹² Tal interpretação numerológica se baseia na versão crítica em português da “*Bíblia de Jerusalém*”, da editora Paulus. Embora esta edição esteja comprometida com a exegética católica paulina, é resultado de um rigoroso trabalho crítico de tradução, filologia comparada e estudo histórico das tradições antigas que formaram os enredos bíblicos cristãos da Europa Ocidental, contendo também preciosas notas comparativas de versículos e explicações históricas e filológicas.

iminentes uns aos outros, podendo ser lapidados num sentido periódico de *(re)plenificação* de pessoas humanas, não-humanas e cosmológicas.

Trata-se de nos desafiar – tal como faz Ailton Krenak – a ser e praticar conexões *numinosas* entre vida humana, não-humana, pós-humana, supra-humana, orgânica e não-orgânica. Por este viés, ser ou não ser moderno não tem a menor importância como problema-regente da vida, ou ser *científico* em oposição a *mágico-encantado-poético*, quando estamos na encruzilhada ventada por espirais do tempo que consideram possível que um rio seja meu avô que esqueci de cuidar na velhice; que horizontes míticos do sul-americano deus tupi do trovão, Tupã, possam provocar novos níveis de leituras plenificadoras das figuras oníricas de Jesus no livro *Apocalipse*, desafiando, assim, o *literalismo desplenificador e exclusivista* dos fundamentalismos cristãos; e que a mesoamericana deusa ctônica Coatlicue (que engravidou do Céu, mas permaneceu virgem, sendo mãe dos gêmeos Quetzalcóatl e Xolotl) possa revelar um antigo horizonte mítico pré-cristão esquecido, mas subjacente, na Maria bíblica, mãe de Jesus – afinal, o seu enredo cosmológico nos diz que dela nasceu o Ungido que carrega o alfa (início, vida, regeneração, oriente, dia, ascensão para o céu) e o ômega (fim, morte, dissolução, ocidente, noite, inserção na tumba), ou seja, os pólos horizontais do cosmograma bacongô, ambos encimados pelo planeta Vênus (Maria) no nascer e morrer do sol (Jesus) nos horizontes oriental e ocidental. Com isso, digo que algumas senhas categóricas, como *africanização do catolicismo*, apenas criam mais limitações, visando à legitimação acadêmica, de experiências cosmológicas que, nas formações sociais e religiosas diaspóricas do Brasil, seriam melhor percebidas se contextualizadas em *redes* não normatizadas por exclusivismos de origem.

As benzedeadas da família da minha discente tinham lá seus segredos inspirados por “*ventos*” trans-históricos e transcontinentais quando acordavam o *númen* de cura nas ervas com suas rezas “*católicas*” em português para superar febres reumáticas. A benzedeadora “*acorda a folha*” para um vetor específico de cura *numinosa* porque tem tal potencial dentro de si, por herança e aprendizado: “*aprender a aprender o que já se sabe antes de nascer*”, se eu trouxe para aqui uma fala colhida de Exu do Lodo, em 2018, na *Casa Luz da Manhã*, para traduzir com outras palavras as *feituras de pessoa e de mundo* enquanto *devires*, ou seja, *individuação processual não-linear e não-evolutiva* de potenciais singulares que crescem por mútuo reconhecimento e mútua lapidação. Justamente porque o ponto de partida em tal cosmovisão de *pessoa* não é a *falta* ou o *pecado*, mas a *plenificação*, o *dever* se torna mútuo reconhecimento e mútua lapidação por meio do contato, o que significa que privar qualquer *pessoa humana, não-humana ou cosmológica* de experiência, respeito, acesso e/ou mobilidade (i.e., diversidade de contatos) é o mesmo que dilapidá-la.

Daí, “*acordar a folha*” é o mesmo que criar um *contexto de ação plenificadora* de seus potenciais. Tal ação é *feitura* de pessoas (a *humana* e a *folha*, por exemplo) numa direção de mútua lapidação, individuação, presentificação e reconhecimento de potenciais, como fica bem caracterizado por Goldman sobre uma cosmovisão observada, em 2002, no terreiro Matamba Tombenci Neto (Ilhéus, sul da Bahia): “(...) *as árvores que são plantadas na área de um terreiro de candomblé vão se tornando especiais à medida que absorvem a força das oferendas e das pessoas que por ali passam*” (GOLDMAN, 2012: p.278), ou seja, replenificam-se periodicamente como *pessoas* por mútuo contato, mas há de se considerar que existem formas de contatos que são dilapidações.

Em certa medida, o comportamento social (*sic*) das árvores na área do terreiro Matamba Tombenci Neto é também um atestador das presentificações de seus *númens*: perdas, ganhos e ataques. Tal cosmovisão tem afetado minha prática de ensino, visão de pessoa, percepção de paisagem, compreensão de agências causais e concepções de território, saúde e práticas sociais. É por este percurso que afirmo a minha *ciência bioética encantada da macumba* na universidade: *histórias que curam porque se cruzam, histórias de feituas e devires, de contatos encruzilhados entre pessoas humanas, não-humanas e cosmológicas.*

Referências

- AGOSTINI, Camila. **A vida social das coisas e o encantamento do mundo na África Central e diáspora.** Metis, v. 10, n.19, p.165-185, 2012.
- AMARAL, Rita de Cássia; SILVA, Vagner Gonçalves da. **A cor do axé: Brancos e negros no candomblé de São Paulo.** Estudos Afro-Asiáticos, n. 25, p.99-124, 1993.
- ASSUNÇÃO, Luiz. **O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina.** Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- BASCOM, William. **Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World.** Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
- BENISTE, José. **Jogo de búzios.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins (ed.). **Ao Kurnugu, Terra sem Retorno: Descida de Ishtar ao mundo dos mortos.** Curitiba: Kottler, 2019.
- BRUMANA, Fernando. **Reflexos negros em olhos brancos: A academia na africanização dos candomblés.** Afro-Ásia, n. 36, p.153-197, 2007.
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: Tradição e Poder no Brasil.** Rio de Janeiro: Pallas, 2018.
- CIERCO, Teresa; BELO, António. **Será a Nigéria um Estado Falhado? O grupo Boko Haram.** Revista Brasileira de Ciência Política, n. 21, p. 121-146, 2016.
- COSTA, Valéria; GOMES, Flávio. **Religiões Negras no Brasil da Escravidão à Pós-Abolição.** São Paulo: Selo Negro, 2016.

- DAIBERT, Robert. **A religião dos Bantos**: Novas Leituras sobre o calundu no Brasil Colonial. Estudos Históricos, vol. 28, n. 55, p. 7-25, 2015.
- DALLEY, Stephanie. **Myths from Mesopotamia**. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- DEXTER, Miriam R.; MAIR; Victor H. **Sacred Display**: Divine and Magical Female Figures of Eurasia. New York: Cambria Press, 2010.
- ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- FERREIRA, Elisângela Oliveira. **O santo de sua terra na terra de todos os santos**: Rituais de Calundu na Bahia Colonial. Afro-Ásia, n. 54, p. 103-150, 2016.
- GIMBUTAS, Marija. **The goddesses and gods of old Europe, 6500-3500 BC**: Miths and Cult Images. Los Angeles: University of California Press, 1992 [1974].
- GIUMBELLI, Emerson. **O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos**. Horizontes Antropológicos, vol. 9, n. 19, p. 247-281, 2003.
- GOLDMAN, Marcio. **Histórias, Devires e Fetiches das religiões afro-brasileiras**: Ensaio de simetriação antropológica. Análise Social, vol. 44, n. 190, p.126-134, 2009.
- GOLDMAN, Marcio. **O dom e a iniciação revisitados**: O dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. Mana, v. 18, n. 2, p.269-288, 2012.
- GRIMAL, Pierre. **Dicionário da Mitologia Grega e Romana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- HESÍODO. **Teogonia**. São Paulo: Iluminuras, 2015.
- HEYWOOD, Linda (org.). **Diáspora Negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2017.
- HIDALGO, Luciana. **Arthur Bispo do Rosário**: O senhor do labirinto. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.
- MAGGI, Humberto. **Goetia**: História e Prática. Joinville: Clube de Autores, 2020.
- MAGALDI, Felipe. **“Não sou curandeiro, sou cientista!”**: Teatro, psiquiatria, neurociências e epigenética na psicopatologia de um médico-ator. Áltera, v. 1, n. 10, p. 28-57, 2020.
- MAGGIE, Yvonne. **Medo do Feitiço**: Relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MAUPOIL, Bernard (1906-1944). **Adivinhação na Antiga Costa dos Escravos**. São Paulo: EdUSP, 2017.p.591-596
- MEYER, Marlyse. **Caminhos do imaginário no Brasil: Maria Padilha e Toda a sua Quadrilha**. Revista Brasileira de Literatura Comparada, vol.1, n. 1, p.127-166, 1991.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (org.). **Candomblé**: Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- NAVARRO, Alexandre Guida. **Quetzalcóatl**: Divindade Mesoamericana. Numen, v. 12, ns. 1 e 2, p. 117-135, 2009.
- ODARA, Thiffany; NASCIMENTO, Wanderson. **Gênero da Encruzilhada**: Um olhar em torno do debate sobre vivências trans no candomblé. Periódicus, n. 14, v.1, p.50-72, 2022.
- OGDEN, Daniel et alii. **Bruxaria e Magia na Europa: Grécia Antiga e Roma**. São Paulo: Madras, 2004.

- PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”, 1600-1774**. Lisboa: Notícias Editorial, 2002.
- PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé: História e Ritual da Nação Jeje na Bahia**. Campinas: Unicamp, 2007.
- PEREIRA, Sandro. **O Mito de Quetzalcóatl e sua identidade com os mitos da Mesopotâmia e do Mediterrâneo**. *Paper*. GT013 – Culturas, Religiões e Identidades em Movimento: XII Simpósio da ABHR, Juiz de Fora, de 31/05 a 03/06, 2011. 21p.
- PINCH, Geraldine. **Egyptian Mithology**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- POSSIDONIO, Eduardo. **Entre Ngangas e Manipansos**. Salvador: Sagga, 2018.
- PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria Brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RIO, João do. **As Religiões do Rio**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015 [1905].
- SANTANA, Tinganá. **A cosmologia africana dos banto-kongo por Bunseki Fu-Kiau: Tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil**. Tese (Programa de Pós-Graduação em Estudos de Tradução) – Universidade de São Paulo. 2019. 234 f.
- SANTOS, Juana; SANTOS, Deoscoredes. **Arte sacra e rituais da África Ocidental no Brasil**. Salvador: Currupio, 2014.
- SANTOS, Maria Moura dos; SANTOS, Marcos Andrade Alves dos. **A Mística dos Encantados**. Trairi: Edições e Publicações, 2020.
- SANTOS, Maria Moura dos; SANTOS, Marcos Andrade Alves dos. **Caminhos Encantados**. Trairi: Edições e Publicações, 2021.
- SILVA, Raphael Castelo Branco da. **O dilema do trem das águas: A Estrada de Ferro Rio d’Ouro entre o abastecimento de água e o transporte de passageiros e mercadorias no Rio de Janeiro**. Dissertação (Programa de Pós-Graduação de História) – Universidade Federal Fluminense. 2021. 233 f.
- SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no Mato: A ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.
- SLENES, Robert. **‘Malungu, Ngoma vem!’: África coberta e descoberta do Brasil**. *Revista USP*, n. 12 (Dossiê 500 anos de América), p.48-67, 1992.
- SOARES, Mailson de Moraes. **Entre o barulho e o silêncio se faz a sabedoria... Salve, D. Maria Padilha: Na barra de sua saia, o saber girante de uma educação que canta**. Dissertação (Pós-Graduação em Educação) – Universidade do Estado do Pará. 2020. 100 f.
- SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- SOUZA, Marina de Mello. **Catolicismo negro do Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural**. *Afro-Ásia*, n. 28, p. 125-146, 2002.
- SOUZA, Rita de Cássia Santos de. **Diagnóstico Ambiental Participativo como subsídio para avaliação da Segurança Alimentar, Hídrica e Energética em Áreas Urbanas: Estudo de Caso em Angra dos Reis (RJ)**. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Territorial e Políticas Públicas) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. 2020. 186 f.
- SYMANSKI, Luís Claudio. **A arqueologia da diáspora africana nos EUA e no Brasil: Problemáticas e Modelos**. *Afro-Ásia*, v. 49, n.1, p.159-198, 2014.
- THOMPSON, Robert Farris. **Flash of Spirit**. New York: Vintage Book Editions, 1984.

VANHEE, Hein. **O cristianismo popular da África Central e a formação da religião do Vodou no Haiti**. Revista de Ciências Humanas, v. 14, n. 2, p. 423-445, 2014.

VIANNA, Alexander Martins. **“Santa é quem vem na frente”**: Iconografia Sagrada da Pombo-gira. In: SANT’ANNA, Cristiano; SILVA, Isadora Souza da; CAPUTO, Stela Guedes (orgs). Pensando os Cotidianos com Imagens. Rio de Janeiro: Autografia, 2021. p.165-206

VIANNA, Alexander Martins. **Os sagrados femininos da pombagira nas encruzilhadas morfológicas de Maria Padilha**. Afro-Ásia, n. 66, p. 391-450, 2022.

WARBURG, Aby. **Histórias de fantasmas para gente grande**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SOBRE O AUTOR:

Alexander Martins Viana

Poeta, artista plástico e neomacumbeiro. Mestre e doutor em História Social pelo PPGHIS-UFRJ. Professor-doutor, Associado III de História Moderna do Departamento de História da UFRJ, Campus de Seropédica/RJ. Desenvolve a pesquisa “Pombo-Giras: Redes Cosmológicas – materialidades sagradas, lítero-oralidade, exegéticas e enredos cosmológicos”. Autor de: “Antigo Regime no Brasil: Soberania, Justiça, Defesa, Graça e Fisco, 1643-1713” [Curitiba: Prismas, 2015], “Santa é quem vem na frente: Iconografia Sagrada da Pombagira” [in Cristiano Sant’Anna; Isadora Souza da Silva; Stela Guedes Caputo (org.), Pensando os cotidianos com Imagens, Rio de Janeiro: Autografia, 2021, p. 165-206], e “Unfashionable Hamlet: Melancolia, demonologia e filosofia natural” [in Celso Azar et alii (org.), Arte, Ciência e Filosofia no Renascimento, vol.2, Rio de Janeiro: Sete Letras, 2019, p.170-199]

ORCID: <http://r1.ufrj.br/wp/ichs/>

E-MAIL: alexvianna1974@hotmail.com

Recebido: 20/08/2022

Aprovado: 28/10/2022