

TRADIÇÃO AFORRELIGIOSA BRASILEIRA SOB A RELEITURA DE INICIADAS/OS

Guilherme Dantas Nogueira¹

Maria Marcelina Cardozo Teixeira de Azevedo²

Aisha Angele Leandro Diéne³

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v5i2.41372>

Resumo: Busca-se, com o presente ensaio, revisitar e elucidar o conceito de tradição calundzeira, mostrando como este – junto com as tradições das religiões afro-brasileiras – se origina e se ressignifica em território brasileiro, por meio da cultura afro-diaspórica. Debate-se, ademais, a base metodológica para a construção do conceito em pauta, que foi a releitura – revisão bibliográfica e revisitação de descrições históricas – sobre religiões afro-brasileiras, feita coletivamente junto ao Grupo Calundu, que é formado por pesquisadoras/es iniciadas/os.

Palavras-chave: Calundus. Afrorreligiosidade. Afro-indígena.

Resumen: El presente ensayo pretende retomar y dilucidar el concepto de tradición calundzeira, mostrando cómo ésta – junto con las tradiciones de las religiones afrobrasileñas – se origina y se ressignifica en el territorio brasileño, a través de la cultura afro diaspórica. Se discute también la base metodológica para la construcción del concepto en cuestión, que fue la releitura – revisión bibliográfica y revisitación de descripciones históricas – sobre las religiones afrobrasileñas, realizada colectivamente con el Grupo Calundu, formado por investigadores iniciados.

Palabras-clave: Calundus. Afro Religiosidad. Afro Indígena.

¹ Pós-doutor em Sociologia pela Universidade de Brasília. Pesquisador colaborador vinculado ao Departamento de Sociologia da mesma universidade. Integrante do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. Endereço eletrônico: guidantasnog@gmail.com

² Estudante de graduação em Antropologia da Universidade de Brasília. Bolsista de extensão do projeto Diálogos Comunitários Calundzeiros, do Departamento de Sociologia, da mesma universidade. Integrante do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. Endereço eletrônico: marcelina.azevedo@gmail.com.

³ Mestre em Antropologia e doutoranda em Arquitetura pela Universidade de Brasília. Integrante do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. Endereço eletrônico: aisha.diene@gmail.com.

*A estas generaciones les toca una segunda
construcción o una tercera construcción, si se quiere.
Más igualitaria. Apesar de todo, más igualitaria.
(Mãe Patrícia de Oyá Timboá)*

Introdução

Os chamados Calundus coloniais existiram predominantemente no Brasil colonial até o século XIX, antecedendo a estruturação, institucionalização e territorialização das religiões afro-brasileiras conhecidas no presente. Para a adaptação, a reconstrução e a manutenção epistemológica e cosmológica dos saberes ancestrais que sobreviveram à travessia do Atlântico com as/os africanas/os escravizadas/os, a relação com as pessoas que aqui já habitavam fez-se necessária. Nesse cenário, as religiões afro-brasileiras precisam ser entendidas como afro-diaspóricas e afro-indígenas/ afroameríndias.

Diferentes aspectos caracterizam a afroreligiosidade na diáspora ao Brasil, o que traz contornos múltiplos aos debates travados para descrevê-la. Dentre outros, chamamos atenção para o debate em torno da ideia de tradição. Esta, desde os primeiros estudiosos dos Candomblés baianos, das Umbandas cariocas, dos Xangôs do Recife, das encantarias amazônicas e outras, sempre foi item central nas agendas de pesquisa sobre as religiões afro-brasileiras. Neste texto, colocamos tal debate em perspectiva. Assim, fundamentado no conceito de tradição calunduzeira apresentado por Guilherme Nogueira (2020), este ensaio busca elucidar como o termo se origina e se ressignifica em território brasileiro, por meio da cultura afro-diaspórica, mostrando como a base metodológica para construí-lo foi a releitura – revisão bibliográfica e revisitação de descrições históricas – feita coletivamente junto a pesquisadoras/es iniciadas/os.

Tradição, cabe contextualizar, é um termo comumente ouvido em terreiros e fora deles também, quando religiões afro-brasileiras estão em debate. O Estado brasileiro, dentre outras instituições, referiu-se às comunidades de terreiro como “povos e comunidades tradicionais” no Decreto 6040, de 07 de fevereiro de 2007, entendendo-as como

grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007).

Bem antes de noções sócio-políticas hodiernas, estudos médicos-socioantropológicos sobre a tradição religiosa afro-brasileira começam a datar do início do século XX. Foram pioneiros os trabalhos dos médicos Raimundo Nina Rodrigues (2010) e Arthur Ramos (2001), na década de 1930⁴. Manuel Querino (1938) líder operário, abolicionista e professor de arte também contribuiu de forma pioneira, tendo sido o primeiro a usar o termo “candomblés de caboclo”. São autores de estudos pioneiros, ainda, o advogado e cientista social Edison Carneiro (1969), o sociólogo francês Roger Bastide (1971), o fotógrafo e antropólogo Pierre Verger (1954) e a estadunidense Ruth Landes (1994). Esta, em particular, se destaca por ter sido pioneira nos estudos sobre o lugar ocupado pelas mulheres no Candomblé baiano, com enfoque nas mães-de-santo, tendo sido levada a seus primeiros terreiros por Edison Carneiro.

Durante esse período, diversos aspectos interferiram na pesquisa etnográfica, como confrontos que acabaram por modelar o campo de estudo, que indicavam haver diferenças incontornáveis entre as também diferentes vertentes das tradições religiosas afro-brasileiras. Essas passariam por certo regionalismo, criticados posteriormente por terem relação com o recorte e seleção dos campos de pesquisa. De modo que Mariza Corrêa (2003), em particular, os categoriza em dois grupos: os baianos e os pernambucanos – e aqui nesse texto acrescentamos um terceiro grupo: os cariocas. Rivalidade endossada pela equivocada ideia de miscigenação da população, que também veio a ser referida como “branqueamento” – um projeto político-nacional, notamos. Essa configuração do campo de estudos ganhou diferentes contornos já na segunda metade do século XX que, como mostraremos, ressoam em ecos até o presente.

O conceito da tradição calundzeira

Conforme Nogueira (2020), há três sentidos para o que se é comumente referido por tradição afrorreligiosa brasileira. Cronologicamente organizando-os, o primeiro deles seria o mais amplamente conhecido sob o modelo teórico do nagocentrismo. O segundo, possivelmente o mais utilizado no presente tanto por pesquisadoras/es quanto por afrorreligiosas/os brasileiras/os, classifica religiões afro-brasileiras como mais afro, ou mais brasileiras. E o terceiro, que aqui nos interessa mais diretamente, aquele que o autor chamou de tradição calundzeira. Antes de falarmos mais especificamente sobre esse

⁴ Fazemos referências aqui a datas de republicação dos textos dos autores citados.

conceito, vale visitar os outros dois e traçar uma trajetória sobre a noção de tradição para a afrorreligiosidade brasileira.

Sob a noção de pureza nagô, ou nagocentrismo, o termo “tradição” se refere especificamente ao Candomblé praticado nos terreiros da nação Ketu. Essa interpretação possuía reconhecido prestígio acadêmico à época de sua formulação e o modelo ofereceu forte influência aos estudos pioneiros sobre as religiões afro-brasileiras. Teve como seu principal precursor o médico maranhense radicado em Salvador/BA, estudioso e ogã suspenso do terreiro do Gantois, Nina Rodrigues.

Ao longo do período em que se dedicou aos estudos sobre a afrorreligiosidade, Nina Rodrigues, influenciado pela ideologia do darwinismo social, defendia que algumas populações africanas seriam, em seus termos, “mais evoluídas”⁵ que outras. Com isso em mente – e as categorizando de maneira linear-evolutiva – assumiu que determinadas formas afrorreligiosas também seriam “melhores” que outras; em uma espécie de busca por autenticidade, bem como preferência, por um certo “nível de africanidade” dos ritos praticados (MARTINI, 2017).

Foi a partir dessa visão que os estudos de Nina Rodrigues estruturaram o que ficou conhecido como nagocentrismo. Trata-se de um modelo interpretativo acadêmico, mas que também teve grande influência e diálogo com o povo de santo ao tempo de sua formulação (LANDES, 1994). Desse modo, entende-se o nagocentrismo, ou pureza nagô, como a busca e validação, tanto por parte dos intelectuais da época, quanto por praticantes de religiões afro-brasileiras daquele tempo, de uma autenticidade e “superioridade” das práticas afrorreligiosas do povo nagô perante as demais (NOGUEIRA, 2020).

Sobre esse sentido de tradição, Martini (2017) argumenta que haveria uma “predisposição já interior às comunidades” para aceitá-lo, e questiona a “medida [em que] um campo (o acadêmico) de algum modo refletia, com seus filtros, o outro (as comunidades afro-religiosas), através das redes de relações que se formavam” (*ibid.*, p. 75). Ainda sobre essas interações, a autora se refere à participação ativa dos estudiosos nos terreiros em que realizavam pesquisa, uma vez que a técnica de observação participante era fundamental, segundo eles, para validação dos dados coletados em campo: “um comprometimento além do exercício intelectual” (*ibid.*, p. 80). Dito isso, também cabe ressaltar o recorte etnográfico dos estudiosos clássicos dos Candomblés –

⁵ Usamos aqui aspas – e em outros pontos na sequência do texto – para remarcar os termos específicos de Nina Rodrigues (2010), que vemos com grande abjeção.

Arthur Ramos, Edison Carneiro, Roger Bastide, Pierre Verger, dentre outros – imersos em um regionalismo, com trabalhos de campo em terreiros soteropolitanos.

Apesar de ser um modelo explicativo superado, leituras nagocêntricas permanecem, em grande medida, influenciando os estudos sobre as religiões afro-brasileiras. Para interlocutoras/es do modelo e suas/seus seguidoras/es, a noção de tradição diz respeito a uma forma verdadeira única de prática afrorreligiosa que, para elas/es, seria a nagô. Assim sendo, “as/os adeptas/os desta linha de pensamento acreditam que ‘a tradição’ (sempre no singular) é africana no Brasil, jamais afro-brasileira.” (NOGUEIRA, 2020. p. 83).

O segundo sentido de tradição diz respeito às heranças compostas por legados afrorreligiosos de regiões de África distintas, que permanecem sendo referentes para a prática religiosa no continente americano, nas suas diferentes maneiras. Em outras palavras, este sentido não enxerga que práticas religiosas do chamado povo nagô no Brasil sejam superiores àquelas do povo angoleiro, ou jeje (*ibid.*). Esse sentido possui uma maior aceitabilidade acadêmica, sendo, possivelmente, o mais utilizado nesse meio. Esse segundo modelo, todavia, prevê uma hierarquia entre as práticas religiosas, em que “o que é tradicional é orientado pela observação de práticas rituais e comunitárias que supostamente teriam permanecido afro-orientadas, nunca 'abrasileiradas'" (*ibid.* p. 84). Por essa via, o que determinaria a tradição das práticas se dá por meio do “nível” de aproximação destas com o continente africano, a partir da percepção e utilização de idiomas africanos, bem como, da incorporação de divindades africanas, por exemplo (*ibid.*). Assim, quanto mais um terreiro se parecer afro – o que é uma observação de senso comum, cabe notar – mais tradicional será considerado.

Cabe problematizar, em diálogo com o que precede, que ao passo – e quase à mesma época, na primeira metade do século XX – que os teóricos do nagocentrismo buscavam a África no Candomblé Ketu, diferentes praticantes – seguidos por pesquisadoras/es – da Umbanda no Rio de Janeiro, oriundos das classes socioeconômicas média e alta, se esforçavam por classificar essa religião – e ainda mais especificamente a forma como a praticavam em seus terreiros de classe média e alta, que diziam ser a única correta – como “verdadeiramente brasileira”. Um construto exemplar do mito racista da democracia racial (ROHDE, 2009; OLIVEIRA, 2009; OLIVEIRA, 2016). Nesse

processo, buscavam peremptoriamente negar sua raiz macumbeira⁶ e negra, entendendo-a, portanto, como uma religião harmonicamente (porque fruto da democracia racial) formada por influências negras, indígenas e brancas. Isso, a despeito do fato de que variadas formas de se praticar a Umbanda eram comumente vistas em terreiros frequentados por pessoas de todas as classes sociais (inclusive as mais baixas, com pessoas majoritariamente negras) do Rio de Janeiro (BROWN, 1994); tal como ainda ocorre no presente em várias cidades, não fazendo sentido entender essa religião sob aquele único modelo referente (ROHDE, 2009). De qualquer forma, haja vista a existência e força da influência dos debates sobre o nago-centrismo candomblecista e brasileiro-umbandista, ainda que argumentemos aqui sobre suas falhas e que notemos, ademais, a existência de interesses sócio-políticos por trás dessas noções, conseguimos entender seu peso, inclusive sobre pesquisadoras/es. E, embora não possamos afirmar a certeza de se haver uma relação de causa e efeito entre esses debates e a aceitação do segundo sentido de tradição – não há dados que comprovem isso –, entendemos que esse é um postulado sólido.

Por fim – e como prometido no início de nossa trajetória pelos demais dois sentidos de tradições afro-religiosas – chegamos à tradição calundueira. Esta, em contraponto com as demais leituras sobre tradição aqui revisitadas, enfatiza a diversidade existente entre as práticas religiosas afro-brasileiras, incluindo, em sua concepção de tradição, todas as expressões afro-religiosas que compõem a história do Brasil.

Remetendo-se aos Calundus coloniais, estudiosos (SOUZA, 2000; SILVEIRA, 2006) identificados como referências para essa noção de tradição, buscam investigar as trajetórias calundueiras brasileiras. Para Laura de Mello e Souza (2000, p. 19), “Calundu não engloba apenas o ritual, mas procedimentos variados e esparsos que, ao sabor dos contextos e circunstâncias, podem se compor e decompor”. Assim, a partir dos trabalhos desses estudiosos e diante de uma ótica calundueira, é possível encontrar aparato significativo para se começar a compreender e identificar os Calundus enquanto práticas e atividades religiosas, estas podendo ser executadas tanto por lideranças comunitárias, quanto por um grupo de pessoas (SILVEIRA, 2006).

Segundo Nogueira (2020), para além das práticas das diferentes regiões de África, fazem parte dessa noção de tradição as trocas de saberes e práticas com os povos

⁶ Sua raiz da Macumba carioca, religião afro-brasileira anterior à Umbanda e já praticada no Rio de Janeiro muito antes do século XX, sobretudo nas regiões mais negras e periféricas da cidade – que em muitos casos deram lugar às favelas do presente.

ameríndios, que foram grandes instrutores para os diversos povos africanos aqui forçadamente trazidos pela diáspora – principalmente para as mulheres africanas, que assumiram o papel histórico de guardiãs, transmissoras e atualizadoras dos conhecimentos afrorreligiosos no Brasil (NOGUEIRA, 2017, 2019, 2020).

A terminologia afro-indígena, cabe acrescentar, não se restringe somente a justaposição etimológica resultante de uma ideia superficial de convivência e interação desses dois grupos, mas abrange e perpassa a lógica das amplas trocas realizadas entre africanas/os e indígenas nesse território afrodiaspórico (GOLDMAN, 2014, p. 645-646). Essa relação pode ser percebida no presente, no cotidiano da vida de santo⁷, nos ritos, modos, costumes, dentre outros, expressivamente, pela arquitetura dos terreiros de Candomblé (DIÉNE, 2021). São nesses fenômenos afro-indígenas e diaspóricos, que resultam, portanto, de uma formação afrorreligiosa de longo prazo em território brasileiro, que observamos a sobrevivência da tradição calundzeira.

Ademais do Candomblé, outras religiões afro-brasileiras como a Umbanda, o Terecô, o Tambor de Mina, o Batuque do Rio Grande do Sul, o Xangô do Recife, o Omolocô, a Jurema e outras várias manifestações religiosas que se dão na extensão do território brasileiro, são fruto da tradição calundzeira.

Em síntese, os povos ameríndios instruíam e orientavam africanas/os e seus descendentes sobre o manejo da flora, da fauna e sobre o conhecimento da terra nesta região do planeta, o que foi central para a atualização e consequente sobrevivência das práticas rituais afrorreligiosas neste local. Este é um aspecto irretorquível da afrorreligiosidade brasileira, que influencia todas as formas em que (re)existe – inclusive a nagô. Com isso, o aspecto afroameríndio é basilar para a tradição calundzeira (NOGUEIRA, 2020).

Para além da relação afro-ameríndia, reiteramos haver uma marcada ênfase na tradição calundzeira ao imprescindível papel realizado pelas mulheres negras no exercício e preservação das práticas religiosas afro-brasileiras. Com efeito, as mães-de-santo foram – e permanecem sendo – lideranças religiosas de forte prestígio desde África e, no Brasil, com o advento dos Calundus à época colonial, assumiram também papéis de liderança social, política, comunitária e afetiva. Diante das atividades exercidas por elas

⁷ Categoria utilizada por candomblecistas – mas a ideia também se aplica a outras religiões afro-brasileiras – para se referir a vivências dentro dos muros do terreiro. A vida de santo ultrapassa também as barreiras físicas do terreiro, ao passo que esse *modo de vida*, se estende da vida no contexto civil para a vida vivida nessa cosmogonia, tendo como modelo representativo um mesmo conjunto de símbolos expressos culturalmente na sociedade civil, como: o nome, a língua e o *status*.

e suas filhas de santo, foi possível perpetuar os saberes e práticas afroreligiosos na diáspora, seus modos de fazer, bem como suas maneiras de resistir, sobreviver e de se adaptar aos novos contextos aos quais as populações negras foram submetidas (NOGUEIRA, 2019, 2020).

Esse papel ficou a cargo das mulheres africanas/afrodescendentes e não dos homens porque, durante o período da escravidão, elas “eram empregadas como mucamas, escravas domésticas, sexuais etc. Essas ocupações, se por um lado eram também degradantes e cruéis, por outro eram menos letais, com o que elas viviam em média vidas mais longas” do que os homens (NOGUEIRA, 2020, p. 87).

Outrossim, era devido aos Calundus que

Em um Brasil em que serviços públicos ofertados pela administração colonial – e posteriormente imperial – eram inexistentes, as mães-de-santo que lideravam esses Calundus terminavam por exercer os papéis de curandeiras, parteiras, conselheiras, defensoras etc. e organizadoras de comunidades, sendo as principais responsáveis por acolher e cuidar das/os frequentadoras/es de seus terreiros e vizinhanças (ibid., 2020. p. 88).

Há uma especificidade a ser notada no conceito de tradição calunduzeira: trata-se de uma interpretação contextualizada, no sentido de suas circunstâncias históricas. Assim, devemos compreender o conceito enquanto algo que emerge no Brasil a partir de uma situação de escravização, colonização e experiência negra na diáspora, pois a “tradição se relaciona dialeticamente com a colonial modernidade” (ibid. p 86). Em perfeita – e êmica – ilustração a isso, chamamos atenção para a fala da mãe de santo Patrícia de Oyá Timboá⁸, argentina e praticante do Batuque do Rio Grande do Sul e da Umbanda – herdeira, portanto, da história das mães de santo brasileiras –, que nos foi dirigida em conversa, em agosto de 2021:

Ante naciones completas que han sido extraídas de su lugar, de su tiempo, de su comunidad, de su cultura, y las han transpolado a otros lugares donde no tienen la más mínima pertenencia, al lugar que son ajenos, a culturas ajenas, con no solamente tradiciones ajenas y creencias ajenas, sino donde los por qué y para qué dejaron de tener la importancia que tenían para sus ancestros. Es difícil de trasladar. No es lo mismo de haber sido vendidos, personas vendidas, personas extraídas de su lugar de pertenencia para que siguieran sus vidas en otro lado. Tuvieron que crear desde la nada y cambiar las pertenencias. Cambiar, si se quiere, el lugar de enraizamiento, porque fueron cortadas las raíces. La raíz quedó en la memoria. Por eso siempre digo que

⁸ Essa é uma das designações pelas quais se pode conhecer esta senhora. Em seu terreiro, em perfeita sintonia com o princípio afroreligioso da inclusão, articula diferentes tradições, de matriz afro-brasileira, também pagã germânica. Um aprofundamento sobre isso seria objeto para outro texto.

en América somos todos claveles del aire. Tenemos las raíces por fuera de la tierra. Y seguimos vivos, seguimos reproduciéndonos y no perdemos el legado, pero obviamente es diferente, es muy diferente. Hay que construir de nuevo, y no cómo queramos, sino como podemos. Y creo que es esta construcción, en la cual hay que deconstruir primero para construir después, por qué por suerte ya no somos esos seres vendidos, o esos seres que han sido extraídos de su tierra para ponerlos en otro lado. Primero hay que deconstruir la pertenencia desde el lugar de, por ejemplo, esclavitud. Donde la gente consideraba que eran esclavos y no personas esclavizadas. Donde los colores, por ejemplo, tienen una extraña jerarquía. Y donde incluso los sexos tienen una jerarquía que no es la original. Hay que deconstruir primeiro, y construir después.

O caráter adaptativo, bem como reinventivo, destacado acima, na fala da mãe de santo, também é fundamental para entender as práticas e religiões afro-brasileiras, uma vez que “a adaptação/atualização, portanto, foi a tônica da continuidade deste modo de vida no Brasil. É por isso, portanto, que faz mais sentido falar em religiões afro-brasileiras do que em religiões africanas no Brasil” (*ibid.* p. 86).

A releitura calunduzeira

Embora cunhado por Nogueira (2020), o conceito de tradição calunduzeira foi desenvolvido por esse autor com o apoio de um esforço coletivo de estudos junto ao Grupo Calundu. Ele também é válido para outras propostas teóricas de diferentes integrantes do grupo, por vezes apresentadas em dissertações de mestrado ou teses de doutorado⁹ e/ou em artigos científicos.

Neste item do ensaio buscamos debater esse esforço coletivo de estudos, o que, posteriormente, nos apoiará a tecer outras considerações sobre a tradição calunduzeira.

Desde seu início, uma necessidade foi entendida como premente pelo Grupo Calundu: visitar a bibliografia clássica sobre religiões afro-brasileiras e analisá-la a partir de um olhar mais coerente com o que se sabe e se estuda sobre esses fenômenos sociais no presente. Ademais, desconstruir sentidos teóricos e interpretações engessadas por correntes inteiras de pensadores/as (em geral pensadores...) do passado, que carecem de atualização. E isso se deve ao fato de tais sentidos e interpretações partirem, por vezes, de observações incompletas, de assumpções enviesadas, ou mesmo de uma episteme europeísta que, por mais sofisticada que seja, não dá conta de compreender o que ocorre

⁹ Para uma visualização inicial de diferentes dissertações e teses defendidas por integrantes do Grupo Calundu, recomenda-se a leitura da seção especial do volume 5, número 1, jan-jun, da Revista Calundu (CALUNDU, 2021).

dentro de um terreiro. Esse é, portanto, um esforço de releitura e análise de textos que, com efeito, é um trabalho metodológico.

Como todo método de pesquisa nas Humanidades, que busca ter coerência teórico-metodológica, descolando-se, portanto, de interpretações – mesmo que bastante elaboradas – de senso comum, essa releitura se baseia em um necessário esforço de estudos, mormente exaustivo. É precisamente o que sempre se propôs a fazer o Grupo Calundu, de maneira coletiva e orientada por todos os seus encontros, como acima mencionamos.

O grupo se reúne, portanto, para compartilhar impressões variadas sobre a leitura de textos clássicos, ambicionando, em um esforço algo utópico, ler e debater todos aqueles trabalhos já publicados sobre religiões afro-brasileiras. Essas leituras são sempre debatidas a partir de um segundo conjunto de textos mais recentes, que dialogue com os trabalhos clássicos. Por fim, completando o que talvez possa ser entendido como um tripé sustentador desse método de trabalho, o debate é feito por pessoas iniciadas nas religiões afro-brasileiras – e todas/os as/os pesquisadoras/es do Grupo Calundu são iniciadas/os. Lugar de fala e olhar situado, portanto, diferentemente de muitos textos revisados, é um elemento central para essa releitura.

Ao falarmos em revisão, tomamos aqui um cuidado muito particular com o uso do termo, buscando evitar de entrarmos em polêmicas desnecessárias. É que esforços de revisão de autoras/es anteriores e/ou suas interpretações sobre fenômenos sociais não são novidade nas Humanidades. A revisão bibliográfica é, com efeito, um passo necessário e esperado da pesquisa acadêmica. Tampouco é novidade a releitura de descrições de fenômenos sociais ocorridos/iniciados no passado – o que é feito pelo Grupo Calundu quando revisita relatos etnográficos clássicos. Historiadoras/es, em particular, fazem o mesmo quando buscam entender mais sobre o passado. Na historiografia, em específico, chamamos atenção para o conceito de revisionismo (por vezes explanado como revisão), que, a depender de objetivo e forma pode nomear tal esforço, e seu sentido “camaleão”, como se refere Enzo Traverso (2017, p. 27 – texto publicado pela primeira vez em 2005). Trata-se, precisamente, do revisitar de historiadores a fatos do passado, à luz de novos arquivos ou outros materiais pertinentes, mais recentemente descobertos. Ocorre que, como o próprio Traverso indica, no que é acompanhado por Carlos de Sena Júnior, Demian Melo e Gilberto Calil (2017), que republicam seu artigo, ademais de novamente Melo (2013) e Arthur de Avila (2019), esse esforço se revestiu desde o início do século XX de ampla polêmica. Esta se ocasiona pelo fato de que o revisionismo histórico foi,

mormente, politicamente interessado, buscando, diferentemente de atualizar conhecimentos sobre fatos do passado à luz de novas fontes, ressignificar tais fatos com roupagens político-partidárias. Assim, dentre outros, tiranias são justificadas e genocídios esquecidos.

Nesse sentido, cumpre dizer que a releitura que faz o Grupo Calundu, definitivamente, não se trata de revisionismo historiográfico, ainda que o trabalho também envolva revisar narrativas históricas, apresentadas em textos clássicos sobre as religiões afro-brasileiras. Busca-se, isso sim, aprender com o que tais narrativas têm a mostrar. É o caso, por exemplo, dentre vários outros, de conhecer o Candomblé do início do século XX com as etnografias de Edison Carneiro (1969, 1991a e 1991b) e Ruth Landes (1994). Ademais, também dentre outros, de avançar para além de compreensões atrasadas, como o nagocentrismo de Nina Rodrigues (2010).

Finalmente, essa releitura, ao ser produto do trabalho de pessoas iniciadas nas religiões afro-brasileiras, traz o conhecimento êmico e o lugar de fala de sujeitos iniciados, anteriormente vistos tão somente como objeto de pesquisa, ao centro da produção intelectual sobre essas religiões. Tensiona, portanto, noções ultrapassadas – mas não necessariamente postas em desuso – em metodologia de pesquisa, como aquela de um necessário e pretense distanciamento total do objeto por seus/suas pesquisadores/as. O método empregado pelo Grupo Calundu permite avançar, justamente, por seu olhar situado. Sua visão de dentro dos muros dos terreiros, como a ela se referiu certa vez Juana Elbein dos Santos (1982), em polêmica com Pierre Verger. É o conhecimento de quem também está dentro dos muros dos terreiros que permite decifrar informações de relevância êmica, ao mesmo tempo que resguardar segredos que não devem ser revelados.

É este conhecimento, em conclusão, que, muito além de abstrações ulteriores sobre as tradições dos terreiros, nos sustenta aqui a falarmos sobre a tradição calundueira. Defendemos e sustentamos esse conceito, por entender que se constrói a partir de toda a história calundueira brasileira, como indicado no item anterior – e em diálogo com a revisão coletiva de grande bibliografia. Também por fazer sentido êmico, pois é, finalmente, um conceito construído por quem fala desde dentro dos terreiros.

Considerações finais

Sob a releitura de iniciadas/os, entendemos que a tradição afrorreligiosa brasileira é calundzeira. É o que vimos e argumentamos com o presente ensaio, que objetivou debater o conceito de tradição calundzeira e aspectos de sua formulação, a partir de estudos de revisão bibliográfica, historiográfica e vivência afrorreligiosa.

Nesse esforço, partimos da apresentação de três compreensões para a noção de tradição afrorreligiosa brasileira, que vão desde a própria negação de uma tradição brasileira, à compreensão de que não há sentido em se falar em tradição na diáspora sem atenção ao contexto diaspórico. Passamos, ademais, pela explicação do método de pesquisa que nos apoia a sustentarmos nosso argumento pela opção de tradição diaspórica e calundzeira.

Em fechamento a este ensaio, cabe ainda comentar que o campo de estudos sobre religiões afro-brasileiras é vasto e, nem de longe, totalmente explorado. Há espaço, portanto, para grande aprofundamento de releituras de fenômenos religiosos a partir da noção de tradição calundzeira. Isso significa, portanto, revisitar suas raízes brasileiras em diálogo com as formações calundzeiras do passado. Entender influências e inovações em religiões em si e, já no campo dos estudos socioantropológicos, que nos é mais familiar, dialogar com seus contextos e sociabilidades. A noção de tradição calundzeira, no limite, nos ajuda a começar a trilhar por esse caminho de pesquisa. Achados e conclusões específicas dependerão, não obstante, sempre, dos esforços continuados de pesquisa.

Referências bibliográficas

- AVILA, Arthur Lima de. Qual passado usar? A historiografia diante dos negacionismos. *Café História – História feita com cliques*. Disponível em: <https://www.cafehistoria.com.br/negacionismo-historico-historiografia/>. Publicado em 29/04/2019. Acesso em 10/10/2021.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira; Editora da Universidade de São Paulo, 1971.
- BRASIL. Decreto 6.040 de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, DF, fev, 2007
- BROWN, Diana. *Umbanda: Religion and politics in urban Brazil*. Nova York: Columbia University Press, 1994.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint Gráfica, 1969. Reedição/republicação do original de 1961.
- CARNEIRO, Edison. *Negros Bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1991a. Republicação de livro de 1937.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras: notas de etnografia religiosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1991b. Republicação de livro de 1936.
- CORRÊA, Mariza. *Antropólogas & Antropologia*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- DIÊNE, Aisha- Angèle Leandro. *Arquitetura de terreiro: compreendendo socioespacialidades na comunidade quilombola Manzo Ngunzo Kaiango*. 2021. 109 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de Brasília, Brasília, 2021.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana. “Pierre Verger e os Resíduos Coloniais: o outro fragmentado”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 11-14, 1982.
- GOLDMAN, Marcio. “A relação afroindígena”. *Cadernos de Campo* (São Paulo - 1991), v. 23, n. 23, p. 213-222, 2014.
- LANDES, Ruth. *The city of women*. Albuquerque: 1st University of New Mexico Press, 1994. Republicação do original de 1947.
- MARTINI, Gerlaine “Apontamentos sobre o campo das religiões afro-brasileiras e seus autores revisitados”. *Revista Calundu*, [S. l.], v. 1, n. 1, 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/7625>.

MELO, Demian Bezerra de. “Revisão e revisionismo historiográfico: os embates sobre o passado e as disputas políticas contemporâneas”. *Marx e o Marxismo*, Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, v.1, n.1, jul/dez 2013

NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. Re-edição de texto de 1933.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. “Faxinando com a Vodunsi”. *Revista Calundu*, Brasília, v.

1, n. 1, p. 37-50, jan-jun, 2017. Disponível em:

<https://calundublog.files.wordpress.com/2017/07/guilherme-faxinando-com-a-vodunsi.pdf>.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. “Tradição Calunduzeira: um conceito diaspórico.” *Arquivos do CMD*, [S. l.], v. 7, n. 2, p. 78–90, 2020. Disponível em:

<https://periodicos.unb.br/index.php/CMD/article/view/31145>.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. “*Na minha casa mando eu*” – mães de santo, comunidades de terreiro e Estado. 2019, 288f. Tese de Doutorado em Sociologia – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

OLIVEIRA, Daniele Chaves Amado. “Refletiu a luz divina: apontamentos sobre a atuação da imprensa durante o processo de legitimação da umbanda como religião (1940-1950)”. *II Simpósio Internacional da ABHR – XV Simpósio Nacional da ABHR*. 2016.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. “Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise do discurso dos intelectuais de umbanda durante o Estado Novo”. *CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais*. João Pessoa, n.14, p. 60-85, 2009.

QUERINO, Manuel. *Costumes Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: [S. l.], 1938.

RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

ROHDE, Bruno Faria. “Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista.” *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, p. 77-96, mar, 2009.

SENA JUNIOR, Carlos Zacarias de, MELO, Demian Bezerra de, CALIL, Gilberto Grassi. “Introdução”. In: SENNA JUNIOR, Carlos Zacarias de. MELO, Demian Bezerra de. CALIL, Gilberto Grassi (orgs.). *Contribuição à Crítica da Historiografia Revisionista*. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2017.

SILVEIRA, Renato da. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Maianga, 2006, 648p.

SOUZA, Laura de Mello e. “Revisitando o Calundu”. FFLCH/USP, São Paulo, p. 1-20. 2000. Disponível em:

https://historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/CALUNDU_0.pdf.

TRAVERSO, Enzo. “Revisão e Revisionismo”. In: SENA JUNIOR, Carlos Zacarias de. MELO, Demian Bezerra de. CALIL, Gilberto Grassi (orgs.). *Contribuição à Crítica da Historiografia Revisionista*. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2017.

VERGER, Pierre. *Dieux d'Afrique: culte des orishas et vodouns à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique et à Bahia de tous les saints au Brésil*. P. Hartmann, 1954.

Recebido em: 09/11/2021

Aprovado em: 23/11/2021