

O CAMPO DE PESQUISA SOBRE RELIGIÕES AFROBRASILEIRAS: Limites e possibilidades na Amazônia¹

THE FIELD OF RESEARCH ON AFRO-BRAZILIAN RELIGIONS: Limits and possibilities in the Amazon

ALAN FARIAS SALES

Mestre em Ensino de História pela Universidade Federal do Amapá, UNIFAP

alan_sales79@gmail.com

RAIMUNDO ERUNDINO DOS SANTOS DINIZ

Doutor em Ciências Socioambientais. Professor Adjunto da UNIFAP

Professor Permanente do Programa de Mestrado Profissional do Ensino de História (PROFHISTORIA/UNIFAP) e do Programa de Mestrado em História (PPGH/UNIFAP)

historiadiniz@gmail.com

RESUMO

O presente artigo é parte do relatório final de uma pesquisa realizada em 2024 para obtenção do título de Mestre, apresentada ao Programa de Pós-graduação Mestrado Profissional em Ensino de História e propõe uma discussão sobre o desenvolvimento do campo de pesquisa das religiões de matriz africana numa perspectiva nacional, regional e local. Como metodologia utilizamos a revisão bibliográfica, onde analisamos as obras de africanistas proeminentes e pesquisadores locais e concluímos que o campo de pesquisa das religiões de matriz africana na Amazônia, em especial o Candomblé despertou o interesse dos pesquisadores da região apenas nos primeiros anos do século XXI e que ainda há muitos aspectos relacionados a formação do campo afro-religioso na Amazônia carentes de serem pesquisados.

Palavras-chave: Religiões de Matriz Africana – Candomblé – Ensino de História.

ABSTRACT

This article is part of the final report of a research project conducted in 2024 to obtain a Master's degree, presented to the Professional Master's Program in History Teaching, and proposes a discussion on the development of the field of research on African-based religions from a national, regional, and local perspective. As a methodology, we used a literature review, where we analyzed the works of prominent Africanists and local researchers and concluded that interest in research in the field of African-based religions in the Amazon, especially Candomblé, aroused the interest of researchers in the region only in the early years of the 21st century and that there are still many aspects related to the formation of the field of the Amazon that need to be researched.

¹ Recebido em 20/07/2025. Aprovado em 15/10/2025.



Este trabalho está licenciado sob CC BY. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Keywords: African-based religions – Candomblé – History teaching.

1. INTRODUÇÃO

As tradições de matriz africana, nas quais podemos inserir o Candomblé, tradição baseada nos princípios filosóficos, cosmológicos e civilizacionais africanos, referem-se a um conjunto de práticas ancestrais, caracterizadas pelo exercício da produção e transmissão, pela memória e pela oralidade, de saberes e fazeres relacionadas aos povos que foram trazidos de diversas regiões do continente africano para a América, em um processo de diáspora forçada, durante o tráfico transatlântico de pessoas escravizadas, a partir da montagem, pelas potências europeias, de um sofisticado sistema baseado na exploração econômica colonial, no qual essas populações foram inseridas pela via do trabalho compulsório.

Sobre as tradições religiosas e os elementos que caracterizam as hoje denominadas populações tradicionais de terreiro de Candomblé, existentes no território nacional, de acordo com dados apresentados na cartilha dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, publicada em 2016 pelo Ministério da Cidadania, identifica-se a presença de três grandes grupos: os Bantos, os Fons e o Yorùbás. Estes são agrupados levando em consideração, além do padrão linguístico, seus espaços geográficos, seus macros padrões culturais, sociais e rituais, e que deram origem às três grandes nações² do candomblé, cultuadas em diversas regiões do Brasil: o Angola, o Ketu e o Jeje.

Sobre o termo Banto, de acordo com Yeda Castro (2001, p. 25):

A palavra Banto significa “os homens” e designa todo um grupo linguístico que ocupa vários territórios na África Central, Oriental e Meridional, composto por várias línguas e etnias que atualmente se espalham por países como Angola, Namíbia, Repúblicas Popular e Democrática do Congo, Zâmbia, Uganda, Quênia, Moçambique, África do Sul, e outros.

Os candomblés da nação Angola, segundo Aragão e Conceição (2021) caracterizam-se pela estruturação de um sistema litúrgico pautado na preservação de elementos fundamentais da tradição banto como o culto aos Nkisis e ao Muluku (ancestral), através do uso ritual das línguas kibundo, kikongo e umbundo

Os negros de origem banto foram, em sua maioria, introduzidos nas lavouras do sudeste brasileiro, porém, não se pode desprezar sua importância na construção das religiões

² O termo nação é utilizado para designar, segundo Dias (2016) a recriação das identidades étnicas africanas, não de forma política, mas simbólica, referencial e nostálgica. DIAS, João Ferreira. Candomblé e a África: Esquecimento e utopia no Candomblé Jeje-nagô. **Cadernos de História**: Belo Horizonte, v. 17, n. 26, 1º Semestre, 2016.

afro-brasileiras a partir da Bahia, onde foram fundamentais na criação dos chamados candomblés de Angola e Congo Angola.

Já os Fons, grupo do qual fazem parte os Jeje, chegaram em nosso país em meados do século XVIII, provenientes da Costa das Minas, sendo destinados ao trabalho nas regiões auríferas. Segundo Nicolau Parès (2006, p. 30):

[...] o termo “Jeje” parece ter designado originalmente um grupo étnico minoritário, provavelmente localizado na área da atual cidade de Porto Novo, e que, aos poucos, devido ao tráfico, passou a incluir uma pluralidade de grupos étnicos localmente diferenciados. Trata-se, portanto, de uma outra denominação metaétnica.

No Brasil o termo Jeje é comumente utilizado em referência os grupos religiosos de culto as divindades conhecidas como os voduns. Acerto, a tradição religiosa Jeje no Brasil e seus correlatos, Jeje-mina, Jeje Mahi, Jeje Savalu, Jeje Mundobi, faz referência direta aos povos Fons ou Fon-gbe, isto é, aos falantes da língua Fon na atual República Popular do Benin (Brasil, 2016). Também foram designados, de acordo com Castro (2001), em algumas regiões do Brasil pela categoria “mina”, que cultuavam em suas terras de origem divindades chamadas de voduns e exerceram significativa relevância na origem do candomblé na Bahia e do Tambor de Mina no Maranhão, às quais forneceram instituições de modelo organizativo eclesial.

Temos, em sequência, os Yorùbás:

Grupo étnico que hoje, na sua grande maioria se concentra na Nigéria, em menor parte no atual Benin (antigo Daomé) e em sua minoria no Togo e em Gana, todos na África Negra. O grupo étnico yorùbás se divide em vários subgrupos tais como: os Kétu, Òyó, Ìjésá, Ifé, Ifòn, Egbá, Èfòn, etc. Esses deram origem na diáspora a religião dos Órisà. O termo yorùbá aplica-se a um grupo linguístico de vários milhões de indivíduos. Além da linguagem comum os yorùbá estão unidos por uma mesma cultura e tradições de sua origem comum na cidade de Ilé-Ifé” (Brasil, 2016).

O candomblé com base no panteão dos orixás, relacionado aos yorùbás, foi formado na Bahia. De acordo com Mattos (2014), foram os candomblés da nação Ketu, cujos rituais em devoção aos seus antepassados, que serviram de exemplo às demais tradições que cultuavam os orixás, e também foram responsáveis pela expansão, para outras regiões do Brasil, de tradições religiosas como o Xangô de Pernambuco ou o Batuque no Rio Grande do Sul.

A presença dessas tradições religiosas em todas as regiões do país marcou decisivamente a constituição de um verdadeiro mosaico de culturas, compreendidas como um conjunto de práticas repletas de significado, desenvolvidas por grupos sociais africanos, cuja dinâmica de reprodução pode ser compreendida na diversidade de comunidades tradicionais,

originadas das múltiplas formas de organização social e ritualísticas religiosas presentes até os dias atuais, tantos nos grandes centros urbanos quantos nas comunidades rurais.

2. A AFIRMAÇÃO DO CAMPO DE PESQUISA DAS RELIGIÕES AFROBRASILEIRAS

A inserção das tradições religiosas de matriz africana ao contexto social brasileiro após o processo de abolição da escravidão passou a ser alvo de interesse de pesquisadores. De acordo com Gabriel Banaggia³ os estudos sobre as religiões de matriz africana, iniciados no final do século XIX, surgiram no interior do campo denominado “estudos sobre a questão do negro no Brasil”. Esse campo passará a ser chamado, mais adiante, de “estudos culturais”, cujo interesse centrará nos aspectos relacionados as manifestações culturais das populações negras no Brasil, dentre elas o Candomblé, influenciado pelo trabalho do médico-legista Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906).

Nina Rodrigues foi precursor em diversas áreas. Foi pioneiro, no Brasil, na medicina legal, na antropologia, na etnologia, mas foi nas ciências sociais que suas ideias tiveram maior repercussão. Nina Rodrigues elaborou um conjunto de categorias para analisar, a partir de rígido critério científico, uma temática sobre a qual seus pares não haviam detidamente se pronunciado até então: as religiões de matriz africana, especialmente o Candomblé, na Bahia do final do século XIX.

Seus estudos, profundamente marcados por uma visão médico-biológica, resultado da influência da antropologia criminal italiana – sua principal referência foi Cesare Lombroso (1835-1909) – tinha como traço principal a síntese de que, do ponto de vista comportamental, negros e mestiços eram propensos a degenerescência e a criminalidade. Porém, mesmo simpático a teses posteriormente consideradas racistas – não se pode dissociar suas influências teóricas do momento histórico em que desenvolveu seus estudos, propício a determinismos de natureza diversa: racial, biológico e social – é indiscutível a sua contribuição metodológica para a constituição do campo de pesquisa sobre as religiões afro-brasileiras, como afirma Roger Bastide (1961, p. 8):

Apesar de todas essas falhas, as obras de Nina Rodrigues, ainda agora, não deixam de ser as melhores publicações sobre o assunto, primeiro porque seus informantes pertenciam ao candomblé mais tradicional, mais puramente africano de sua época,

³ Prof. Dr. Gabriel Banaggia (PPGAS/MN/UFRJ) Aula: Os estudos sobre religiões de matriz africana no Brasil: tradições acadêmicas e etnologias. Aula ministrada no Curso de Extensão: “O fenômeno religioso à luz da antropologia” <https://www.youtube.com/watch?v=-nRPAoYjhyw&t=2275s>, autor de: As forças do Jarê: religião de matriz africana da Chapada Diamantina

Candomblé do Gantois; depois, porque suas descrições do culto, das hierarquias sacerdotais, das representações coletivas do grupo negro, são fieis e sempre válidas. São sem dúvida livros incompletos, mas, naquilo que descrevem, livros seguros.

De seus trabalhos publicados sobre as religiões de matriz africana, duas obras ganharam grande destaque no Brasil: “O Animismo Fetichista dos Negros Baianos” (1900) e “Os Africanos no Brasil”, publicação póstuma de 1932. Analisaremos alguns aspectos considerados centrais da obra pioneira dos estudos sobre essas religiões: “O Animismo Fetichista dos Negros Baianos”, que nas palavras de Vagner Gonçalves é:

[...] obra de indubitável conteúdo racista [...] acabou servindo de marco ou modelo obrigatório de interlocução aos novos textos que se seguiram a ela, definindo por sua influência os temas recorrentes dos chamados estudos antropológicos dos chamados afro-brasileiros (Silva, 1995, p.35).

Publicado originalmente na Revista Brasileira entre os anos de 1896 e 1897, em quatro capítulos diferentes, posteriormente, em 1900, os textos foram reunidos, traduzidos para o francês e publicados sob o título *L'animisme fétichiste de nègres de Bahia*, é sem dúvida o texto inaugural e que estabelece um certo modelo de estudos relacionados as manifestações culturais das populações negras no Brasil, em especial às suas tradições religiosas. Segundo Ferret (2006), muito embora ultrapassada em algumas de suas premissas, a obra ainda preserva aspectos relevantes referentes a sua “metodologia de pesquisa, a mitologia, a liturgia e a arte” vivenciadas no universo cosmológico das manifestações da religiosidade dos negros baianos.

É importante pontuar que o autor, bem como outros intelectuais brasileiros que o sucederam na tarefa de aprofundar seus estudos, debruçaram-se com mais interesse nos estudos da cultura e da religiosidade dos negros Jeje-Nagô, em especial os yorùbás. Rodrigues dedicou-se, com base nos relatos de seus informantes, a observação das práticas litúrgicas realizadas no “Ilê Iya Omi Axé Iyamasse”, conhecido como Gantois, um dos mais tradicionais terreiros de Candomblé da Bahia. Segundo o próprio Rodrigues (2021, p. 18): “Na Bahia, a religião dos jorubanos é sem dúvida muito mais importante, já pela generalização a quase todos os africanos, já pela adesão dos crioulos e mestiços, já pela forma ruidosa de seu culto externo”.

Neste sentido, podemos observar uma dualidade encontrada nessa obra. Embora a síntese do seu pensamento, caracterizava as religiões afro-brasileiras como “patológica, atrasada e incapazes de manipular as elevadas abstrações exigidas pelas religiões monoteístas” (Silva, 1995, p. 35), Rodrigues considerava haver um certo grau de

complexidade na mitologia dos yorùbás em contraposição ao “fetichismo muito mais simples e rudimentar dos bantos” (Nogueira, 2021).

Portanto, nos parece nítida a ideia de que, para Nina Rodrigues não são todos os negros africanos portadores de determinadas incapacidades religiosas. No caso das religiões praticadas pelos negros de origem Banto, tais incapacidades estavam diretamente associadas a misturas, a fusões de certas mitologias africanas com rituais católicos e espíritas, que, como resultado, produziam certa deturpação das tradições religiosas provocando degenerescências em suas práticas religiosas. Vagner Gonçalves da Silva (1995, p. 35) assim sintetiza a questão:

Da mesma forma [Nina Rodrigues] distingue os Candomblés fundados ou frequentados por negros africanos dos candomblés nacionais dos “negros da terra” (crioulos e mulatos), mostrando que nos primeiros haveria uma “justaposição” das ideias católicas e fetichistas o que garantiria a pureza primitiva das mitologias africanas, enquanto nos segundos uma fusão de crenças resultaria num abastardamento das práticas.

Já no caso das tradições religiosas dos negros yorùbás, a complexa hierarquia da organização de sua mitologia residia de forma primordial na manutenção de um africanismo puro em seu sistema de crenças e rituais. Em outras palavras, para Rodrigues, os sistemas religiosos Jeje-Nagô mantiveram-se na medida em que esses povos não introjetaram em seus cultos elementos primoriais de outros sistemas religiosos presentes no contexto social ao qual essas religiões passaram a ter inserção cada vez mais aberta.

Muito embora as gerações atuais considerem este estudioso, de acordo com Serafim (2009) “um teórico racista”, na mesma linha segue Schwarcz (2007) ao comentar sobre “a maldição que recaiu sobre o autor”, em referência as críticas às teses racialistas, presentes principalmente nos seus estudos sobre criminalidade, não se pode desconsiderar a imensa contribuição teórica e metodológica de seu trabalho para os estudos sobre o negro, sua cultura e religiosidade no Brasil. Sua obra exerceu enorme influência nas futuras gerações de estudiosos que, municiados de seus métodos e técnicas de pesquisa, ampliaram os horizontes de suas investigações e produziram inúmeros estudos que ainda hoje são referências para novos pesquisadores.

Outro autor cuja obra é considerada fundamental para os estudos abordados nessa pesquisa é o também médico-legista Arthur Ramos (1903-1949). Ramos é considerado o principal seguidor das ideias de Nina Rodrigues e também o antropólogo brasileiro de sua geração a alcançar maior destaque internacional. Em suas obras, a temática das religiões de matriz africana tem importância central, inaugurando, assim, uma nova fase nos estudos deste campo.

Ramos formou-se na Faculdade de Medicina da Bahia, onde defendeu a tese *Primitivo e Loucura*, influenciado pelos estudos de Freud (1856-1939) e Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), mas foi como antropólogo que conquistou maior proeminência. Sua associação teórica à antropologia cultural norte-americana encontrou em Melville Herskovits (1895-1963) uma grande referência, o que o levou a divergir, em algumas concepções de seu antecessor, como podemos observar no fragmento do texto de Mônica Santos (2018, p. 98):

Arthur Ramos elaborou uma leitura culturalista da etnia negra, apropriando-se do conceito de base psicanalítica, em sua fase inicial de pesquisa, e depois da antropologia. Em seus escritos defendeu a tese de que o negro não deveria ser concebido como raça degenerada, como afirmavam as ciências racistas. [...] o autor alertou para que não se interpretassem problemas sociais ou culturais como problemas genéticos ou biológicos. Assim, ele buscou, naquela geração de intelectuais, esboçar uma reflexão sobre a cultura negra a fim solucionar os problemas sociais antes atribuídos às “raças” e desloca-los para o âmbito social.

De acordo com Santos (2018), baseado em suas concepções psicanalíticas e influenciados por um conjunto de conceitos associados a essa ciência, Ramos defendia a ideia de que a questão do atraso em relação aos negros e sua cultura não estava relacionado com a questão da raça e sim a questões psicológicas, vinculada a um pretenso cultivo, por parte da etnia negra, de um pensamento mágico e pré-lógico, como podemos concluir na passagem a seguir:

Essas representações coletivas existem em qualquer tipo social atrasado em cultura. É uma consequência do pensamento mágico e pré-lógico, independente da questão antropológico-racial, porque podem surgir em outras condições e em qualquer grupo étnico. [...] Esses conceitos de “primitivo” de “arcaico” são puramente psicológicos e nada tem a ver com a questão da inferioridade racial (Ramos, 1940, p. 32).

Em “O negro brasileiro: etnologia religiosa e psicanálise”, publicado originalmente em 1934, Ramos retoma, com maior profundidade alguns elementos presentes na obra de Nina Rodrigues. O livro é estruturado em duas partes, sendo a primeira destinada ao registro de fatos a partir de critérios etnográficos e, a segunda, reservada a interpretação etnológica dos dados apresentados.

Na primeira parte do livro, Ramos empreende abordagens referentes a liturgia e a religiosidade Jeje-Nagô, como podemos observar na passagem que se refere a seriação dos orixás partindo de uma graduação mítica. Muito embora observe o autor que, existam classes genealógicas já inexistentes entre os negros baianos, Ramos desenvolve seu relato levando em consideração a importância cultural atribuída a cada orixá, de acordo com suas observações nos terreiros de candomblé na Bahia:

Xangô é um dos orixás mais poderosos. Na África também é conhecido pelo nome de Xangô-Dzakuta (39) ou Jakuta (o lançador de pedras) pela suposição que fazem os negros que ele arroje do céu as pedras meteóricas ou coriscos. Xangô tem um culto popularíssimo entre os negros e mestiços do Brasil, a ponto do seu nome se estender, em algumas regiões do Norte, como em Alagoas e Pernambuco às próprias cerimônias fetichistas como *synonimo* de candomblé ou macumba (Ramos, 1940, p. 44)

O livro foi alvo de muitas críticas, principalmente pelo recorrente uso do método psicanalítico na análise de dados etnográficos mobilizados em sua pesquisa, porém, o conhecimento acerca do trabalho de Arthur Ramos é indispensável a qualquer pesquisador que se proponha a reconstituir o percurso trilhado pelo campo de pesquisa das religiões de matriz africana no Brasil.

Deslocando o foco de seus estudos para visibilizar outros grupos étnicos que, igualmente trazidos para o Brasil, por obra da diáspora transatlântica, também foram responsáveis pela introdução de variadas línguas e organizações culturais, com contribuições significativas para a institucionalização do candomblé na Bahia, o professor associado no Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia, Luis Nicolau Parés, outra grande referência nos estudos das religiões de matriz africana, nos apresenta um estudo sobre a formação da identidade dos povos da nação Jeje, da contribuição de suas tradições para a institucionalização do Candomblé e algumas características peculiares das cerimônias e rituais praticados por esses povos.

Seu trabalho envolveu pesquisas com fontes primárias dispersas em diversos arquivos públicos, análise minuciosa da literatura produzida até o momento em que desenvolveu seus estudos, buscando compreender questões referentes aos fluxos diáspóricos promovidos pelo tráfico de escravizados da África para o Bahia, especialmente envolvendo a região geográfica dos falantes da língua gbe, as relações estabelecidas para a formação da etnicidade destes povos no Brasil e a pesquisa etnográfica para a construção da micro história de dois tradicionais terreiros de candomblé: o Zôogodo Bogum Malê Hundô, localizado em Salvador e o Zôogodo Bogum Malê Seja Hundê, localizado na cidade de Cachoeira no Recôncavo Baiano, fundados por africanos ainda antes do fim da escravidão que se autodeclaravam Jeje.

No livro “A formação do Candomblé: história e ritual Jeje na Bahia”, Parés empreende esforços para reconstruir a trajetória dessa “raiz” da cultura afro-brasileira muito importante para a formação do candomblé e que, até aquele momento, não havia sido estudada de forma aprofundada, como os rituais religiosos yorùbás, por exemplo, cujos estudos já citamos fartamente ao longo desse trabalho.

Segundo Couceiro⁴ (2006), os argumentos apresentados por Parés não podem ser compreendidos como uma tentativa de desmerecer a relevância dos rituais yorùbás na construção do Candomblé, mas sim para demonstrar, de forma empírica – documentos que registram o transporte de africanos da Costa da Mina para a Bahia e em outras fontes que relatam o envolvimento da polícia e das elites políticas com rituais de Candomblé no século XIX –, a presença dessas populações, particularmente até meados do século XIX e a sua importância linguística e ritual para a formação do Candomblé, como podemos perceber na seguinte passagem:

Os grupos étnicos africanos classificados como Jeje pertenciam a área denominada por Parés com “área dos *gbe falantes*”, região setentrional do atual Togo, da república do Benin e do sudoeste da Nigéria. Foi entre os grupos que habitavam essa região que surgiu o termo “*vodum*” utilizado para identificar as divindades ou forças invisíveis do mundo espiritual. Essa pequena palavra designa uma crença que aparece em vários documentos sobre a América portuguesa, sobre o Império do Brasil e a primeira República (Couceiro, 2006, p. 250).

O trecho acima evidencia a formação do que o autor chama de “identidade coletiva Jeje” a partir da importância atribuída por esses povos aos voduns e na crença do poder que essas divindades possuem de intervir no mundo material e em suas vidas cotidianas. De acordo com Bonciani⁵ (2008), Parés destaca três elementos que serão determinantes para compreender a construção histórica da etnicidade Jeje: a relação entre os portos da Bahia e portos da África *gbe falante*, a referência a um determinado território de moradia comum e estável e as semelhanças de seus macros padrões culturais e linguísticos.

Na análise da construção da identidade étnica desses povos, Parés recorre a etnicidade de caráter situacional, teoria proposta por Barth em contraposição ao caráter primordial referenciada por Weber e Geertz ao afirmar que:

A identidade étnica não seria, portanto, um conglomerado de sinais diacríticos fixos (de origem, parentesco biológico, língua, religião, mas um processo histórico, dinâmico em que esses sinais seriam selecionados, (re)elaborados em relação de contraste com o outro (Parés, 2007, p.15)

Para Bonciani, a etnicidade Jeje derivaria do cruzamento dos elementos linguísticos, relacionados a área *gbe falante* com a crença religiosa nas entidades conhecidas como *vodum*⁶, como podemos aferir na seguinte passagem:

⁴ A formação do Candomblé. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, [S. l.], v. 15, n. 14-15, p. 250-253, 2006. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p250-253. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50112>. Acesso em: 11 nov. 2023.

⁵ Ver Parés, Nicolau Luis. A Formação do Candomblé: história e ritual Jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp. 2006. **Revista de História**, n. 158, (primeiro semestre de 2008), p. 309-314.

⁶ Palavra de origem Ewe/Fon que significa força divina, espírito, força espiritual. É usado por esses povos para designar os deuses ancestrais divinizados.

A área do vodum, praticamente coincide com a área gbe e foi submetida ou sofreu influência do reino do Daomé, a partir do século XVII; Com a consolidação e centralização política do Daomé houve um processo de miscigenação dos povos da área gbe, assim como a assimilação de diversos cultos com a imposição de um modelo hegemônico e hierárquico de instituição religiosa. Esse processo seria uma das razões para a assimilação da identidade Jeje como identidade coletiva na Bahia (Bouciani, 2008, p. 310).

Após discorrer, nos capítulos iniciais sobre aspectos relacionados a formação da etnicidade Jeje desde a África até a Bahia, Parés estabelece um precioso debate sobre a constituição das bases de institucionalização do candomblé, que segundo ele tem suas raízes nas práticas de cura e adivinhação onde predominava o *calundu*. Apropriando-se dos conceitos de *fortuna-infortúnio* ou *ventura-desventura*, o autor irá concluir que tais práticas religiosas, cujos rituais eram de cunho individual e doméstico, objetivavam a prevenção ante os infortúnios e a potencialização da boa sorte.

Sem propor o esgotamento do debate sobre os grupos étnicos que formam a identidade Jeje no Brasil, Parés abre caminhos para novas pesquisas demonstrando ser o campo das religiões de matriz africana um campo polissêmico do ponto de vista das possibilidades de recortes temáticos e interdisciplinar do ponto de vistas do interesse que pode despertar em novos pesquisadores filiados às mais diversas áreas do conhecimento.

3. O CAMPO DE PESQUISA AFRO-RELIGIOSO NA AMAZÔNIA

Reconstituir a presença do Candomblé na Amazônia poderia traduzir-se em tarefa das menos complexas, pois como registra a história, a inserção de negros escravizados na região, os mesmos que deram origem a esse sistema religioso na Bahia, em Pernambuco e em outros Estados em que foram realizadas pesquisas que resultaram em trabalhos pioneiros no campo de estudos sobre as religiões de matriz africana, remonta os tempos coloniais, particularmente a partir do século XVII, início da colonização da região, de acordo com Silva e Ferreira (2015), como consequência da implementação da política pombalina de modernização estatal lusitana, que pretendeu atingir níveis mais elevados de desenvolvimento econômico, entre outras medidas, e criou a Companhia de Comércio do Grão-Pará, responsável pela introdução de escravos africanos na região amazônica.

Porém, a realidade aponta para o sentido oposto. De um lado temos um lapso temporal entre a chegada dos negros na Amazônia e os relatos sobre a presença de suas manifestações religiosas, como aponta Campelo e Luca (2007) e Silva e Ferreira (2015), por outro lado, temos o obscurecimento dos relatos de tais práticas, como afirmam Araújo e Teixeira (2020).

Essa lacuna pode ser explicada segundo as pesquisadoras paraenses Marilu Campelo e Taissa de Luca, recorrendo ao trabalho de Anaíza Vergolino⁷, que atribuiu ao processo de dispersão dessas populações negras no território amazônico a inviabilidade de possíveis trocas simbólicas que poderiam instrumentalizar certo grau de conscientização para determinados interesses comuns a coletividade. Um reflexo disso é a total inexistência dos registros da fundação de terreiros no Pará, anteriores ao século XIX.

No mesmo sentido da afirmação dos rondonienses, Wilma Inês França Araújo e Marco Antônio Domingues Teixeira, sugere Daniela Cordovil dos Santos (2012, p. 61):

[...] uma investigação mais aprofundada a respeito das práticas de religiosidade popular da *Belle Époque* paraense, remete a tradições sincréticas onde o elemento ameríndio chamou muito mais a atenção dos literatos e jornalistas, que os documentaram do que qualquer vestígio da sabedoria africana.

Santos (2012), amparada nas pesquisas de Aldrin Moura de Figueiredo⁸, relata que no referido período categorias como “pajé” e “feiticeiro” eram mais recorrentemente empregadas pela imprensa local que “terreiro” ou “pai-de-santo”, assim como, do ponto de vista da composição étnica, esses indivíduos eram mais frequentemente associados a nordestinos empobrecidos que migraram para o Pará, que necessariamente negros africanos.

Essas duas possibilidades reforçaram, durante muitos anos o que Luca e Perdigão (2021) chamaram de “mito da Amazônia indígena”, que habitou a mente dos africanistas de projeção nacional, que segundo as autoras, não buscaram desenvolver pesquisas aprofundadas sobre o campo na região, limitando-se a reportar de maneira vaga a existência de cultos como Batuque⁹ e Babaçuê como narrado em suas pesquisas, mas que, tais cultos haviam sucumbido a toda sorte de influência das tradições ameríndias, como a pajelança, não despertando interesse desses intelectuais que priorizaram, naquele momento, estudos em regiões onde as manifestações da religiosidade negra haviam preservado um maior grau de pureza em seus rituais, como já expusemos no primeiro tópico deste texto.

⁷ Professora da UFPA, referência em pesquisas sobre religiões de matriz africana na região amazônica, tendo publicado diversos trabalhos científicos sobre o Tambor de Mina no Pará, dentre eles sua dissertação de mestrado “O Tambor das flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975)”, defendida em 1976.

⁸ Mestre e Doutor em História pela Unicamp, autor da dissertação: A Cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões de matriz africana na Amazônia. A constituição de um campo de estudos, 1870-1950, defendida em 1996.

⁹ O termo não se refere a designação do candomblé em determinadas regiões como o Rio grande do Sul, por exemplo, mas a forma como, durante muitos anos, pesquisadores se referiam a religião hoje conhecida como Mina. Ver em: CAMPELO, Marilu Márcia; LUCA, Taissa Tavernard. As duas africanidades estabelecidas no Pará. *Revista Aulas*, UNICAMP, Dossiê Religião, n. 4, 2007.

De acordo com Luca e Campelo (2007) será somente na virada do século XX para o século XXI, mais exatamente com trabalhos da professora Marilu Campelo, que os estudos sobre a nova vertente religiosa inserida no contexto do campo afro-religioso paraense serão mais profundamente observados e ganhará certa notoriedade acadêmica. No Artigo “As duas africanidades estabelecidas no Pará”, de Marilu Márcia Campelo e Taissa Tavernard Luca, nos é apresentado dois movimentos que intermediaram a inserção do Candomblé no Pará:

O primeiro foi a iniciativa pessoal de alguns paraenses (já iniciados na Umbanda ou na Mina) que foram a Salvador ‘fazer o santo’ e, o segundo, foi a importação de ‘pais e mães-de-santo’ que viram para a região iniciar ‘filhos’ e acabaram instalando-se na cidade e fazendo parte da memória africana na região (Campelo; Luca, 2007, p. 19).

Segundo as autoras a história do Candomblé no Pará se confunde com a história de vida desses personagens, que são em sua grande maioria os ex-umbandistas e os ex-mineiros, que se converteram a nova vertente afro-religiosa, e também daqueles que vieram da Bahia e se estabeleceram em terras paraenses, trazendo seus saberes e contribuindo para a institucionalização do Candomblé, religião pautada na complexidade dos seus ritos e cerimônias e na rigidez de sua organização hierárquica.

As autoras não se eximiram de dar certa ênfase aos conflitos e tensões que se formaram dentro do campo afro-religioso paraense, à medida em que o Candomblé se institucionaliza. Esses conflitos estão relacionados, por um lado, a busca pela preservação da pureza das práticas ritualísticas, nos moldes dos rituais praticados em Salvador, por outro lado na simbiose das práticas religiosas das duas africanidades presentes no Pará, resultando no que chamam de “*minomblé*”, o que demonstra que a inserção do candomblé no campo afro-religioso paraense não ocorreu de forma harmoniosa.

Já os estudos sobre as religiões de matriz africana no Amapá não fogem à regra do que já analisamos anteriormente. É fato que, olhando para a região Amazônica, esse processo ocorreu por diversos fatores, que vão desde as dificuldades impostas pelas condições demográficas e espaciais da região, pela maior difusão das práticas da religiosidade associadas aos grupos étnicos originais, sobretudo a pajelança e pelo enorme desinteresse por parte dos intelectuais em desenvolver estudos mais aprofundados sobre a presença de rituais e cerimônias religiosas dos negros presentes na região.

Passado o tempo da chegada dessas manifestações da religiosidade negra no Amapá, seus estudos pouco despertaram interesse dos pesquisadores locais que sempre deram mais importância aquelas que são consideradas as duas maiores manifestações da cultura local

identificada etnicamente ao negro, o Marabaixo e o Batuque, cuja história e relevância para a formação da identidade do povo amapaense foi escrita por pesquisadores como Piedade Videira¹⁰ (2009), Fernando Canto¹¹ (1998; 2017) e Rostan Martins¹² (2016), todos vinculados à Universidade Federal do Amapá .

Já o candomblé, que se instalou no Amapá aproximadamente quatro décadas depois da Umbanda e do Tambor de Mina, a partir dos anos 1980, quando sacerdotes de outros Estados se instalaram no Amapá ou se dirigiram ao Estado para iniciar filhos de santo e dar-lhes obrigação, só chamou a atenção de pesquisadores após a virada para o século XXI, quando Decleoma Lobato Pereira desenvolveu estudos na cidade de Macapá para elaborar uma dissertação de mestrado intitulada “O Candomblé no Amapá: história, memória, imigração e hibridismo cultural”. Esse trabalho continua sendo, até os dias atuais, a principal referência dos estudos sobre o candomblé no Amapá, e justamente por esse fato, faremos algumas reflexões sobre esse importante trabalho, pioneiro no campo dos estudos das religiões de matriz africana no Amapá.

De acordo com Pereira (2008) o intuito de sua pesquisa tendo como temática o candomblé é refletir sobre a pertinência dos estudos relacionados a imigração cultural e as alterações provocadas pela instalação de um novo sistema cultural em uma sociedade em processo de transformação. De acordo com a autora essas alterações provocam o surgimento de culturas híbridas, analisadas à luz do conceito de hibridização de Canclini¹³, compreendidas como “processos sócio culturais nas quais estruturas ou práticas discretas que existiam de forma separadas se combinam para gerar novas estruturas, objetos ou práticas”.

Para tal empreitada, a autora irá analisar, utilizando métodos da história e da antropologia, aspectos relacionados ao processo de constituição histórica desse novo sistema cultural (religioso), a reconfiguração que sua instalação provocou na comunidade religiosa amapaense – creio que o sentido seja o mesmo que campo religioso, utilizado por Luca e Perdigão (2021) – e os conflitos que se estabelecem no contexto de afirmação dessa nova identidade religiosa.

¹⁰ Ver VIDEIRA, Piedade Lino. **Marabaixo, dança afrodescendente**: significando a identidade étnica do negro amapaense. Fortaleza: Edições UFC, 2009

¹¹ Ver CANTO, Fernando. **Água benta e o diabo**. 2. ed. Macapá: FUNDECAP, 1998 & CANTO, Fernando. **O Marabaixo através do tempo**. Macapá: Printgraf, 2017

¹² Ver MARTINS, Rostan. Aonde tu vai, rapaz, por esse caminho sozinho? Comunicação e semiótica no Marabaixo. São Paulo: Scortecci Editora, 2016.

¹³ Ver GARCIA CANCLINI, Nelson. **Culturas híbridas**: Estratégias para entrar e sair da modernidade. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

Não iremos nos ater a análise da totalidade da dissertação de Pereira, apenas aos recortes que interessam a essa pesquisa, presentes especialmente no Capítulo I, denominado “A comunidade candomblecista do Amapá: história e particularidades”.

Nesse capítulo, especificamente no terceiro tópico, intitulado “O Candomblé no Amapá: um breve histórico”, Pereira (2008) faz um breve relato histórico da instalação do Candomblé em Macapá com a abertura do primeiro terreiro, *Abassá da Oxum Apará*, instituído pelo Tata de Inkissi Omizague, o senhor Salvino de Jesus dos Santos, oriundo da cidade de Belém, que já frequentava Macapá realizando “trabalhos” na Mina desde o início dos anos 1980, ainda não iniciado nas tradições do candomblé, o que veio a acontecer em 1982. Segundo Pereira (2008, p. 53):

Após um ano de feitura recebeu cuia-de-axé. Com o grau de Tata de Inkissi pai Salvino passou a cultuar o Angola em Macapá, em uma casa de Mina Nagô que abriu como filia da casa que mantém em Belém do Pará e que funcionou no início na rua Leopoldo Machado, 644 com a denominação Abassá da Oxum Apará. No dia 31 de agosto de 1986 teve início o processo de formação do primeiro filho de santo do terreiro, Luiz da Silva Mota [...] que recebeu a djina de Okeazuni. Em 1987 ocorreu a feitura do primeiro organo feito no Amapá, ligado ao Ilê da Oxum, Fernando Baena, Otumutum, realizada pelo conhecido Babalorixá de Belém, paia Astianax Gomes Barreiro, Angorocivi, conhecido como Prego, um dos pioneiros do Candomblé em Belém do Pará.

Na medida em que se desenvolvem as práticas do Candomblé liderado em Macapá por pai Salvino, vai ficando evidente a razão pela qual a autora optou por analisar seu objeto de pesquisa pela lente do conceito de hibridização, de acordo com relato seguinte: “Nesse ano de 1989 outros dois fatos importantes aconteceram: a transferência do terreiro para um outro espaço, no endereço que ocupa atualmente; e a mudança do nome para *Ilê Axé da Oxum Apará*” (Ferreira, 2008, p. 53). Observa-se claramente que a nova denominação do terreiro inscrita em língua yorùbás, contrasta com a nação na qual pai Salvino foi iniciado.

Em 2007, após pagar obrigação com Pai Paulinho de Salvador, vinculado a Raiz Tumba Junçara, Pai Salvino resolve, segundo Pereira, assumir definitivamente suas antigas raízes no Angola e modificar rituais e terminologias, o que reflete novamente na mudança do nome do seu terreiro, que hoje se chama *Unzô Lunda Kissimbi Junçara*.

As tradições religiosas yorùbás começam a ser praticadas em Macapá no ano de 1992, quando, iniciado pela sacerdotisa paraense Consolação Cabral, conhecida na tradição como Oya Jokoloci, o odontólogo e oficial da reserva do exército brasileiro, Marco José Ribeiro dos Santos, ou simplesmente Pai Marcos, como é conhecido em todo Estado, funda o *Ilê Axé Ibi Olufonnin*, após receber cuia-de-axé em 1993, concedida pelo sacerdote baiano Edson Viegas, conhecido na comunidade religiosa como Kamugi. A partir de então, Odé Olufonnin (orunkó

de Marco José), passará a iniciar seus filhos e filhas-de-santo, a promover a divulgação e a preservação da cultura religiosa yorùbá da nação Ketu no Estado do Amapá, tornando-se uma das maiores lideranças do Candomblé no Estado do Amapá.

No quarto tópico do primeiro capítulo, intitulado “Comunidade candomblecista: dinâmicas de interação interna e externa”, Pereira (2008) analisa a constituição da comunidade afro-religiosa em Macapá a partir da instalação dos terreiros espalhados por vários bairros da cidade de Macapá. De acordo com a autora, no momento em que realizava suas pesquisas, existiam 20 terreiros instalados em Macapá, segundo ela, a maioria praticantes dos rituais da nação Ketu, o que segundo a autora:

Embora bastante contestada e criticada por muitos pesquisadores, a concepção da superioridade nagô ainda está muito presente nas falas dos candomblecistas de Ketu, quando afirmam que um sacerdote dessa nação pode iniciar adeptos nessa e nas demais nações, como o Jeje e o Angola, o contrário não é possível. (Pereira, 2008, p. 56).

Tal afirmação é contestada por Pereira, que cita exemplo de um sacerdote Jeje que havia iniciado filhos de santo tanto no Jeje quanto no Keto, caso idêntico ao relatado por Luca e Perdigão (2021), o que me faz pensar tratar-se do mesmo sacerdote, Cicero Fernandes de Araújo. A autora também cita casos em que iniciados mudam de sacerdote, adotando a vertente religiosa praticada pelo sacerdote escolhido para realizar suas obrigações, num processo de circularidade entre as três vertentes existente no Amapá, o que lhe permitiu elaborar o quadro a seguir:

Figura 01 - Quadro de filiação Candomblé Amapá

Nome	Nação de Iniciação	Sacerdote	Nação atual	Sacerdote	Nação
Salvino	Angola	João Pinheiro	Angola	Paulo de Lemba	Angola
Armand	Angola	Evandro	Angola	Pretende dar obrigação com o pai Bira de Salvador	Ketu
Dardeg	Angola	Kitala Mugongo	Angola	Kitala	Angola
Marcos	Ketu	Jokolosi	Ketu	Walmir	Ketu
Tombala	Angola	Armando	Ketu	Marcos	Ketu
Odesimi	Angola	Salvino	Ketu	Stela	Ketu
Nina	Ketu	Odesimi	Jeje	Jokolosi	Jeje

Kátia	Angola	Marcos	Angola	Marcos	Ketu
Shirley	Ketu	Marcos	Jeje	Sem sacerdote*	Jeje
Cláudio	Angola	Jussara	Ketu	Jussara	Ketu

Fonte: PEREIRA, Decleoma Lobato, 2008.

Como se pode presumir, a configuração atual da comunidade afro-religiosa do Candomblé em Macapá se reconfigurou desde a defesa da dissertação de Pereira. O Ketu se consolidou como a vertente que mais atrai adeptos, tanto de outras religiões com a Umbanda e o Tambor de Mina, como iniciados de outras vertentes que passam a dar suas obrigações nas águas do Ketu, quase sempre se vinculando ao Ilê Axé Ibi Olufonnin, sob a liderança de pai Marcos.

Num esforço de atualizar as informações propostas por Ferreira em 2008 sobre a configuração da comunidade candomblecista em Macapá, podemos assim defini-la, usando como critério apenas as casas abertas em funcionamento na atualidade, seus dirigentes e suas nações com acréscimo das informações que possuímos sobre suas linhagens: Pai Salvino, Tata Omizangue, dirigente do Terreiro Unzô Luanda Kissimbi Junçara, (*Angola*), iniciado por João Pinheiro e atualiza suas obrigações com Paulo de Lembá, baiano; Pai Marcos, Babalorixá Odé Olufonnin, dirigente do Terreiro Ilê Axé Ibi Olufonnin, (*Ketu*), iniciado por Oyá Jokoloci, tomou cuia com Kamugi e atualiza suas obrigações com Pai Walmir, paraense; Mãe Joana, Yalorixá dirigente do Ilê Aşé Omin Odô/Terreiro da Caboca Jurema (*Ketu*) iniciada pela Mãe Adérica (já falecida, havia sido iniciada por Lídio Mascarenhas), atualiza suas obrigações com Pai Cosminho, baiano; Pai José, Babalorixá Odé Simin, dirigente do Ilê Axé Odé Akueran (*Ketu*), iniciado por Pai Salvino, pagou obrigações com Mãe Stela (já falecida), atualmente não há informações sobre quem atualiza suas obrigações; Pai Dardeg Jr, Tata Kassumangê, dirigente do Abassá Gunzo Nzinga Lunbondo – Goméia Neta (*Angola*), iniciado por Kitala Mungongo (já falecida), atualmente não há informações sobre quem atualiza suas obrigações; Mãe Kátia Cilene, Mametu Guaiungê, dirigente do Terreiro de Mina Nagô São Lázaro (*Angola*), foi iniciada por pai Marcos tomou *kinjingo* e atualiza suas obrigações com o mesmo sacerdote; Pai Alexandre, Babalorixá Vanjurê, dirigente do Rundembo N'inkici Avanju Kayango, (*Ketu*) iniciou com o Pai Bamboronin (já falecido, iniciado por Pai Rozalvo), tomou cuia-de-axé e atualiza suas obrigações com pai Marcos; Pai Luizinho “Osun, Babalorixá Oromilewa Bongogi, dirigente do Igba Asé Oloroke D’Osun Emym (*Efon*), iniciado por Oyá Kendala (*Efon*) com que tomou todas as obrigações até o

falecimento do seu babalorixá, atualiza suas obrigações com Mãe Maria de Xangô do Asé Oloroke Pantanal (*Efon*); Pai Carlos, Babalorixá Tojalonã, dirigente do Ilê Aşé Ny Ogum Tojá Lonàá (*Ketu*), iniciado por mãe Adérica (já falecida), tomou cuia-de-axé e atualiza suas obrigações com Pai Marcos; Mãe Josy, Yalorixá Alaremin, dirigente do Ilê Aşé Funfun Babá Alaremin (*Ketu*), Iniciada por Oyá Jokoloci, tomou cuia-de-axé e atualiza suas obrigações com Pai Marcos; Pai Rogério Arrelias, Babalorixá Odé Nilejemin, dirigente do Ilê Aşé Odé Nilejemin (*Ketu*), foi iniciado por Pai Armando (já falecido, que havia sido Iniciado por Evandro), pegou cargo com Oyá Jokoloci, tomou cuia-de-axé e atualiza suas obrigações com Pai Marcos; Pai José Raimundo, Babalorixá Babákaibi, dirigente do Ilê Aşé Tojú Funfun Babbá Ká Ibí (*Ketu*), foi iniciado, tomou cuia-de-axé e atualiza suas obrigações com pai Marcos; Pai Robson, Hungbono Keleju, líder do Xwè Ace Sohun AĎAN (*Jeje*), iniciou com mãe Adérica (já falecida), tomou cuia-de-axé com Pai Marcos e atualiza suas obrigações com Pai Carlinho, baiano; Pai Marcílio, Babalorixá Ogbá Jhadilê, dirigente do Ilê Aşé Ogbá Ayrá Jhadilê (*Ketu*), foi iniciado, tomou cuia-de-axé e atualiza suas obrigações com Pai Marcos; Pai Joel, Babalorixá Ajhakorô, dirigente do Ilê Aşé Omo Ogum Ajhé Ajhá (*Ketu*), foi iniciado, tomou cuia-de-axé e atualiza obrigações com Pai Marcos; Mãe Carmen Sheila, Yalorixá Fundegilê, dirigente do Ilê D'aşè Ig'balé Fundegilê (*Ketu*), foi iniciada por mãe Nina (iniciada por Pai José e tomou cuia-de-axé por Oyá Jokoloci), atualiza suas obrigações com Pai Danguegi, Paraense; Pai Augusto, Babalorixá Arominile, dirigente do Ilê Aşé Akofá Ologunedede Arominile (*Ketu*), iniciado por Pai Robson, tomou cuia-de-axé com Pai Willian Santos, Obá Falayá, (filho de Pai Walmir) e atualiza suas obrigações com pai Marcos; Pai Kayo Rocha, Babalorixá Omin Aláadè, dirigente do Ilê Aşé Omin Aláaè (*Ketu*), foi iniciado por pai Danguegi, tomou cuia-de-axé com Pai Reginaldo Oyá Massokwê, (filho de Pai Marcos) e atualiza suas obrigações com pai Reginaldo; Mãe Daniele Barriga, Yalorixa, dirigente do Xwè Acè Nă Djorun (*Jeje*), foi iniciada por Mãe Adérica, tomou cuia e atualiza suas obrigações com pai Robson Keleju; Pai João Loureiro, Babalorixá Ogbá Odoyan, dirigente do Ilê Aşé Ayrá Oba Donyan (*Ketu*), foi iniciado, tomou cuia-de axé e atualiza suas obrigações com Pai Marcos; Pai Vitor Leão, Babalorixá Ojoridã, dirigente do Ilê Aşé Dará Dará Awó Ojoridã (*Ketu*), foi iniciado, tomou cuai-de-axé e atualiza suas obrigações com Pai Marcos.

No espaço temporal, entre a defesa da dissertação de Pereira (2008) e o momento em que desenvolvo esse trabalho observamos que cinco terreiros de Candomblé encerraram suas atividades religiosas na capital do Amapá, são eles: o Ilê Oju D'oxossi, de pai Cláudio, que

mudou-se de Macapá para o Rio de Janeiro; O Funderê de Ia Ejaridê, liderado por Mãe Nina, convertida ao protestantismo; o Terreiro de mãe Shirley, que faleceu; o Terreiro de Tata Tambalajô e o Abassá de Assé Mutualajunsa, liderado por Pai Armando, Tata Taocy, falecido durante a pandemia de covid-19, no ano de 2020.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao concluirmos este texto, pudemos analisar como esse conjunto de tradições de origem africana se estabeleceram em diversas regiões do Brasil e criaram redes de relações que foram fundamentais para a ressignificação de suas práticas religiosas, para a formação de suas múltiplas identidades e como o surgimento de determinados conflitos internos contribuíram para a consolidação do sistema religioso do Candomblé em todo país.

A cada período, cada autor pesquisado buscou analisar o legado dessas populações, partindo de um conjunto de teorias, que a seu tempo, buscavam compreender as dinâmicas relacionais que estruturaram suas identidades étnicas, suas vinculações com o território em que se estabeleceram, os construtos sociais necessários para a reafirmação de suas vivências e os mecanismos de preservação de seus cultos e tradições religiosas.

As experiências relacionadas a institucionalização do candomblé apresentaram contextos plurais onde uma diversidade de matrizes se encontrou, ora servido de referencial onde uma se apropria de elementos rituais da outra, ora em conflitos por legitimidade ou por monopólio da influência dentro do campo religioso, ocasionando uma circularidade de crenças, símbolos e tradições que se sobressaíram às grandes adversidades e se enraizaram no contexto social de Norte a Sul do Brasil.

Porém, é sempre importante chamar a atenção para a necessidade de analisar essas tradições religiosas que são parte indissociável da estrutura social e política do nosso país. Existe, principalmente na região norte, uma carência muito grande de fontes e informações que possam subsidiar trabalhos de pesquisa mais robustos sobre essas tradições religiosas. Existe, ainda, uma grande dificuldade de encontrar trabalhos que aprofundem o debate sobre a presença e a importância dessas religiões para a formação da identidade étnica dos povos afrodescendentes.

Essas histórias, há muito tempo têm sido negadas a esses povos, que se constituíram à margem de sua própria história, de suas próprias tradições, assimilando referenciais culturais que não dialogam com a sua ancestralidade e que colaboraram para o sentimento de não lugar, de não pertencer. Portanto, essas histórias precisam sair do obscurantismo, precisam ganhar

maior protagonismo, maior visibilidade social, e é um pouco desse sentimento que nos move na produção deste trabalho de pesquisa.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Wilma Inês França; TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues. Memórias e narrativas: Os cultos afro-brasileiros em Porto Velho. **Afros & Amazônicos**, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 41-57, 2020.
- BARRETO FILHO, H. T. Populações Tradicionais: introdução à crítica da ecologia política. In: WORSHOP SOCIEDADES CABOCLAS AMAZÔNICAS: MODERNIDADE E INVISIBILIDADE. [Anais ...]. Mimeo: Parati, 2001.
- BASTIDE, ROGER. **O candomblé da Bahia**: Rito Nagô. São Paulo: Editora Nacional, 1961.
- BRAGA, Mirela de Almeida. Uma leitura etnográfica de O Candomblé da Bahia de Roger Bastide. **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**. Recife, v. 7, n. 1, 2020.
- BRANDÃO, Alessandro Ricardo Pinheiro. **Tambor mina e mãe Dulce**: memória (s) da primeira mãe de santo do Amapá (1963-2007). 2022. 81 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2022.
- CAMPELO, Marilu Márcia; LUCA, Taissa Tavernard. As duas africanidades estabelecidas no Pará. **Revista Aulas**, UNICAMP, Dossiê Religião, n. 4, 2007, p.27.
- CAMPELO, Marilu Márcia. Àdanidá: Homem, ambiente e orixá. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 18, n. 56, p. 837-846, 2020.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares africanos na Bahia**: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: ABL: Topbooks, 2001.
- LIMA, André de Jesus. Acarajé e cultura: A permanência dos saberes afro-brasileiros e sua utilização nas aulas de História. In: BUENO, André; ESTACHESKI, Dulceli T.;
- LODY, Raul. **Candomblé**: religião e resistência cultural. São Paulo: Ática, 1987.
- LOPES, Gustavo Acioli; MARQUES, Leonardo. O outro lado da moeda: estimativas e impactos do ouro do Brasil no tráfico transatlântico de escravos (costa da mina, c. 1700-1750). **Revista de Pesquisa Histórica – CLIO**: Recife, v. 37, jul-dez, 2019.
- LUCA, Taissa Tavernard; PERDIGÃO, Patrícia Moreira. Repensando a chegada do Candomblé em Belém: A importância de um organo chamado Banjo. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 61, n. 1, p. 40-53, jan./jun, 2021.
- MACHADO, Veridiana. **O cajado de Lembá**: o tempo no candomblé de nação angola. 2015. 151 f. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Curso de Ciências e Letras, Psicologia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- NOGUEIRA, Léo Carrer. Superando o sincretismo: Por uma história das religiões afro-brasileiras à luz dos conceitos pós-coloniais. **Élisée Revista de Geografia da UEG**, Goiás, v. 10, n. 2, jul./dez. 2021.

- NUNES, Vitor Hugo Batista. Orixá e Natureza: O Candomblé na perspectiva decolonial. In: GUILHERME, Willian Douglas (org). **Histórias e práticas de presentificação e representação do passado**. Atena Editora: Ponta Grossa, 2020.
- PARÉS, Nicolau Luís. **A formação do Candomblé**: história e ritual Jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- PERALTA, Nelissa. Decolonialidade e saberes tradicionais em práticas científicas na Amazônia. **REV. UFMG**, Belo Horizonte, v. 28, n. 3, p. 87-107, set./dez., 2021.
- PEREIRA, Decleoma Lobato. O candomblé do Amapá: história, memória, imigração e hibridismo cultural. 2008. 299 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.
- PRANDI, Reginaldo. **O candomblé de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo. Editora HUCITEC Universidade de São Paulo, 1991.
- PRANDI, Reginaldo. **A mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.
- RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 2001.
- SERAFIM, Vanda Fortuna. Os conceitos “Fetichismo” e “Animismo” no discurso de Nina Rodrigues. Brasília, **Em Tempo de História**, n. 15, jul./dez., 2009.
- SILVA, Dilma de Melo. **África Bantu**: de que África estamos falando? Tradução. São Paulo: Acubalin, 2013.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1988.
- TAMANO, Luana Tieko Omena. O Pensamento e Atuação de Arthur Ramos Frente ao Racismo nos Decênios de 1930 e 1940. **Revista Crítica Histórica**, [S. l.], v. 4, n. 8, 2013.