



INTERCÂMBIO

## Tambor-de-mina na matriz religiosa afro-brasileira: estudo de caso em um terreiro de Uberaba/MG

### *Tambor-de-mina in Afro-Brazilian religious matrix: a case study in Uberaba/MG*

Ronan da Silva Parreira Gaia\*

José Francisco Miguel Henriques Bairrão\*\*

Fabio Scorsolini-Comin\*\*\*

**Resumo:** Este estudo teve por objetivo analisar a condição do tambor-de-mina enquanto matriz religiosa afro-brasileira a partir de um estudo de caso realizado no Terreiro Tambores-de-Mina Casa de São Benedito na Cruzada de Xangô, em Uberaba, Minas Gerais, Brasil. Os entrevistados reconhecem o tambor-de-mina como uma nação de candomblé, fruto de sua origem no Maranhão. Aventa-se que essa associação pode ser uma tentativa de valorização da tradição deste em nosso contexto. Mais do que a busca pelas irradiações dos cultos afro-brasileiros que culminaram na formação da comunidade estudada, a recomendação desta investigação ancora-se na permanente compreensão das sínteses realizadas pelas religiosidades, espiritualidades e ancestralidades afro-brasileiras em território nacional.

**Palavras-chave:** Crenças religiosas; direitos culturais; etnopsicologia

**Abstract:** This study aimed to analyze the condition of the Tambor-de-Mina as an Afro-Brazilian religious matrix from a case study at the Tambores-de-Mina Casa de São Benedito na Cruzada de Xangô (in Portuguese), in Uberaba, Minas Gerais, Brazil. Respondents recognize Tambor-de-Mina as a candomblé nation, the fruit of its origin in the state of Maranhão. It is suggested that the association may be an attempt to value its tradition in our context. More than the search for the irradiations of Afro-Brazilian cults that culminated in the formation of the studied community, the recommendation of this investigation is anchored in the permanent understanding of the syntheses carried out by Afro-Brazilian religions / spiritualities / ancestry in the national territory.

**Keywords:** Religious beliefs; cultural rights; ethnopsychology.

## Introdução

Este estudo aborda um tema que chama a atenção de antropólogos e etnógrafos brasileiros há décadas: as religiosidades/ espiritualidades/ ancestralidades afro-brasileiras e os meios que encaminham suas muitas manifestações. Trata-se de um assunto fruto de debates que podem, muitas vezes, ser vistos como inconclusivos. Aqui, tomamos

---

\* Mestre em Enfermagem Psiquiátrica (USP, Ribeirão Preto-SP). ORCID: 0000-0003-2342-0019 - contato: [ronangaia@yahoo.com.br](mailto:ronangaia@yahoo.com.br)

\*\* Professor Associado da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras USP (Ribeirão Preto-SP). ORCID: 0000-0001-6372-8873 - contato: [bairrao@usp.br](mailto:bairrao@usp.br)

\*\*\* Professor Associado da Escola de Enfermagem da USP (Ribeirão Preto-SP). ORCID: 0000-0001-6281-3371 - contato: [fabio.scorsolini@usp.br](mailto:fabio.scorsolini@usp.br)

como eixo de análise que este ainda está envolto em discussões de cunho eugenista e preconceituoso, assim como do contexto colonial em si. Dessa maneira, as discussões, sobretudo acadêmicas, em torno das culturas religiosas/espirituais afro-brasileiras, demandam, cada vez mais, novas e originais perspectivas que o contemplem, da forma mais ética e integral possível, a fim de democratizar os resultados, contribuindo para a emancipação destas manifestações religiosas historicamente marginalizadas.

Enquanto religiosidades/ espiritualidades/ ancestralidades afro-brasileiras, entendemos que a constituição de manifestações religiosas como o candomblé neste solo permitiu um encontro de culturas do que Diop (2014), embora não tenha analisado a religiosidade/ espiritualidade propriamente citada, identifica como unidade cultural da África negra, as quais acreditamos serem sinônimo do que chamam de matrizes africanas. Ainda, toda uma África fora descoberta por africanos escravizados a partir desse momento (Slenes, 1992). Por esse caminho constitutivo, o candomblé, hoje, possui três principais nações que o caracterizam: ketu, angola e jeje (Kileury, Oxaguiá, 2014). Cada nação tem sua particularidade, sendo todas culturas religiosas singulares. Mesmo assim, todas compõem o que chamamos de candomblé no Brasil (Araújo, 2018).

Todavia, a questão é que nunca se fala das exceções, dos “não principais”, das variações. Essa é uma questão delicada, sobretudo para o candomblé, o qual também sofre histórica perseguição, fruto do racismo religioso que cria uma esfera de abominação e medo em relação ao que diz respeito às religiões afro-brasileiras. Por consequência, também seus adeptos são instigados a temer que se apresentem como tal, tornando essa identidade cultural religiosa, acima de tudo, também uma posição política. O receio do povo de/do santo não está restrito a uma extensa gama de sentimentos de vergonha devido a folclorização sobre essa religiosidade/ espiritualidade (Nascimento, 2016), mas relaciona-se a um temor racional frente aos inúmeros ataques (físicos, verbais e morais) contrários àqueles que se iniciam. Fala-se de sobrevivência ao tratar de racismo religioso no Brasil (Nascimento, 2016; De Deus, 2019). Esses constrangimentos são apenas um dos problemas encarados por esse grupo em decorrência do racismo e das origens africanas da religião em questão. Dessa maneira, o negacionismo não é em vão, muito menos incomum. Da mesma forma, identificar onde há ou não um candomblé torna-se ainda mais difícil.

De acordo com Silva (2013), a palavra candomblé é de origem bantu e possui diversos significados<sup>1</sup>. Ainda, candomblé era uma palavra utilizada para designar antigas reuniões feitas pelos escravizados para cultuar suas divindades, o que fez com que qualquer reunião ou festa em que se encontrassem negros no Brasil fosse entendida como candomblé (Kileury, Oxaguiá, 2014). Dessa forma, ao passo que múltiplas podiam ser essas reuniões, entende-se a (re)existência de múltiplas outras possíveis vivências culturais afro-religiosas fora do eixo conhecido dos que cultuam orixás, inquices e voduns. Como exemplo temos o batuque, típico entre os gaúchos, o culto de Jurema (Bairrão, 2003), mais presente no Sudeste, e o tambor-de-mina, que com forte presença no Norte e Nordeste, o qual será o foco da nossa discussão.

---

1 Como “*candonbé*”, referente a um tipo de atabaque, ou “*candombie*”, ato de louvar ou pedir alguma coisa no dialeto kikongo e kimbundo.

De acordo com Ferretti (2006, p. 90, grifo da autora):

*Tambor-de-Mina*, ou simplesmente Mina, é uma denominação da religião afro-brasileira surgida no Século XIX, na capital maranhense, onde continua sendo hegemônica. Além de muito difundida no Pará, é encontrada em outros Estados do Norte e do Nordeste e em grandes cidades brasileiras (como Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília) para onde foi levada principalmente por migrantes do Maranhão e do Pará. Na Mina as entidades espirituais africanas são genericamente denominadas “voduns”, o que mostra a influência recebida da Casa das Minas, terreiro jeje fundado em São Luís por membros da família real do Daomé, considerado o mais antigo.

Portanto, segundo Ferretti (2006), o Tambor-de-Mina é uma religião de matriz africana que conta com forte influência do terreiro do candomblé jeje Casa das Minas em São Luís, Maranhão, o que possibilita compreender sua aproximação com o candomblé para além de suas matrizes africanas. É importante também considerar que os cultos que se remetem histórica e miticamente a uma origem africana recebem diferentes denominações em partes diferentes do país. É o caso do uso do termo candomblé na Bahia, no Rio Grande do Sul do batuque, em Pernambuco o xangô e no Maranhão tambor-de-mina. Assim, é mister destacar que no Maranhão há tambor-de-mina nagô (iorubá) e na Bahia candomblé jeje. Pode-se considerar, a partir dessa interpretação, a pluralidade terminológica existente e o modo como esses termos acabam se cravando nas práticas e sendo compartilhados por seus adeptos, em um movimento bastante complexo no contexto brasileiro.

Face ao exposto, o presente estudo parte da seguinte discussão: o tambor-de-mina é ou não uma nação de candomblé sob a ótica da etnopsicologia (Scorsolini-Comin, Bairrão, Santos, 2017)? Essa discussão, por certo, não existe em vão. Por isso, entender os percursos que a trouxeram à tona até o ano de 2021 importa para que seja possível traçar uma resposta em meio a tantas dúvidas. O tambor-de-mina, de fato, é uma religião afro-brasileira, mas será que isso basta para ser classificada enquanto cultura candomblecista? Acima de tudo, quem pode definir isso? Para responder a essas questões, foi realizado um estudo de caso em um terreiro da cidade mineira de Uberaba, localizada na região do Triângulo Mineiro.

A cidade de Uberaba é considerada um polo religioso importante, sobretudo ligado ao kardecismo, pois lá viveu por muito anos o médium Chico Xavier (Lewgoy, 2001; Scorsolini-Comin, 2017). Além disso, nessa cidade há importantes instituições ligadas ao movimento espírita, como hospitais e demais centros de acolhimento. Mas, para além das tradições espíritas, importantes movimentos relacionados às religiões de matriz africana assentam-se nesse município, a exemplo de terreiros de umbanda (Scorsolini-Comin, Campos, 2017) e de candomblé (Camargo, Scorsolini-Comin, Santos, 2018) que se contam entre os elementos de uma tradição negra ancorada em um passado escravagista. A partir da necessidade de explorar esse contexto de forte marca afro-religiosa e de permitir a audição de religiosidades ainda invisibilizadas em nossa literatura científica, sobretudo a da interface com a psicologia, este estudo debruçou-se sobre o tambor-de-mina. Assim, este estudo tem por objetivo analisar a condição do tambor-de-mina enquanto matriz religiosa afro-brasileira.

## Método

### *Tipo de estudo*

Trata-se de um estudo de caso pautado na abordagem qualitativa de pesquisa, a partir da perspectiva etnopsicológica. Nessa perspectiva, todas as teorias são etnoteorias, ou seja, têm que ser contextualizadas culturalmente. A etnopsicologia também se mantém porosa à aproximação de diferentes referenciais e abordagens. No Brasil, por exemplo, é forte a influência da psicanálise, sobretudo ligada aos autores franceses como Devereux (Bairráo, 2010). O percurso metodológico do presente estudo foi delineado a partir do conceito de etnopsicologia apresentado por Aguirre Baztán (2015, p. 33, tradução nossa), o qual a entende como “[...] uma identidade cultural (etno), construída a partir da contribuição psicológica (psique) do comportamento”<sup>2</sup>. A escolha pela abordagem etnopsicológica se deu a partir seu potencial de conectar uma psicologia coletiva a partir de uma identidade cultural (Aguirre Baztán, 2015). Ainda segundo este autor, a etnopsicologia estuda o comportamento e o modo de ser de um grupo tendo como base sua cultura e buscando, ainda, descartar o caráter racista e etnocêntrico passível a mesma, possibilitando uma autocompreensão sistêmica do pesquisador sobre o sujeito que ele identifica como o outro.

No caso, uma etnopsicologia brasileira acaba sendo feita massivamente através do estudo de fenômenos do campo da religiosidade/ espiritualidade/ ancestralidade das matrizes africanas. Segundo Scorsolini-Comin, Bairráo e Santos (2017), uma pesquisa etnopsicológica deve ser aberta para seu objeto de pesquisa, de modo que não importe modelos que foram construídos fora do objeto de estudo em questão. De acordo com os autores, se conduzida com clareza, essa abordagem permite assumir um dado realmente significativo e, por consequência, um resultado final válido em termos científicos. Da mesma forma, essa posição do pesquisador é vista por eles como uma condição inerente à pesquisa etnopsicológica, preocupada em respeitar o que se constitui como sagrado dentro de uma determinada cultura religiosa. Para que essa colocação seja verdadeira, parte-se da proposta de realizar uma etnopsicologia que entende que cultura e a psique se complementam, sendo indissociáveis.

### *Caso analisado*

Para a composição de indícios, este estudo de caso contou com a participação de dois adeptos que já haviam passado pela obrigação de sete anos e que frequentavam regularmente um terreiro identificado como filiado ao tambor-de-mina. Trata-se de dois personagens de evidência no Terreiro Tambores-de-Mina Casa de São Benedito na cruzada de Xangô, o qual se denomina de nação mina encantaria e está localizado na cidade de Uberaba, Estado de Minas Gerais, Brasil. Trata-se de uma nação preponderante no

---

2 “[...] una identidade cultural (ethnos), construída desde el aporte psicológico (psyche) del comportamiento” (Aguirre Baztán, 2015, p. 33).

Norte e Nordeste brasileiro, fazendo com que o terreiro se diferencie dos outros presentes na região do Triângulo Mineiro (Scorsolini-Comin, Ribeiro, Gaia, 2020). Há que se destacar que são poucos os terreiros de tambor-de-mina localizados fora do Maranhão, o que garante ao presente caso a sua relevância social e também científica pelo fato de podermos refletir sobre a incorporação desta tradição em um contexto religioso diverso e, sobretudo, com pouca presença do tambor-de-mina. Segundo referido por Prandi (2005) e recuperado por Martins (2011), o culto aos encantados do tambor-de-mina foi trazido para São Paulo por Francelino de Xapaná em 1977. A partir da sua Casa das Minas de Tóia Jarina foram “criados” e “recriados” diversos terreiros que se espalharam ou “irradiaram” pela região Sudeste. Assim, as possíveis comparações devem ser conduzidas com cautela, compreendendo que se trata de um cenário específico e com marcadores que serão discutidos tendo em vista esses caracteres.

Os entrevistados foram uma mulher, mãe de santo da casa, e um homem na função de pai pequeno. Apenas a mulher possui ensino superior completo, tendo concluído duas graduações e se aposentando de uma das profissões. Essa entrevistada também é a mais velha, tem 63 anos de idade, sendo 52 anos de santo, está viúva e possui cinco filhos além dos filhos de santo, sendo três consanguíneos e dois por adoção. O outro entrevistado é seu filho, 30 anos de idade, conta com 15 anos de feitura de santo, é divorciado e pai de três filhos. Fora do terreiro, ele assume a função de professor do município, apesar de ter completado somente o ensino médio. Abaixo, sintetizamos de forma explícita as características da amostra com a qual trabalhamos.

### *Procedimento de coleta e análise de dados*

Este estudo faz parte de uma investigação maior que buscou conhecer os adeptos do candomblé do município de Uberaba, sobretudo aqueles que haviam realizado a feitura de santo, ou seja, que eram membros iniciados na religião (Camargo et al., 2018). A partir da busca por adeptos que tivessem mais de sete anos de feitura (Scorsolini-Comin et al., 2020), localizou-se o terreiro em apreço. Segundo os entrevistados, como será discutido na seção de Resultados e Discussão, os próprios dirigentes aqui entrevistados compreendem que esse terreiro reconhecido como de tambor-de-mina pertence ao candomblé. No entanto, por compreendermos que o caso em apreço se distanciava dos demais terreiros localizados no levantamento, a maioria de tradição ketu e angola, optou-se por compor um estudo de caso que pudesse investigar as especificidades deste contexto. Os iniciados com mais de sete anos no terreiro em apreço foram entrevistados a partir de um roteiro semiestruturado que tinha por objetivo conhecer a história de vida do participante e a sua relação com o candomblé e o processo de feitura de santo.

A pesquisadora que realizou a coleta de dados primeiramente entrou em contato com a referida comunidade, passando a frequentar as cerimônias públicas, ou seja, abertas ao público. Posteriormente, ao entrar em contato com o dirigente da casa, pediu autorização para realizar a sua pesquisa e a entrevistar os membros com mais de sete anos de feitura. Os membros indicados pelo dirigente então foram localizados. Primeiramente, apresentou-se os termos de participação. Após os esclarecimentos, foi

assinado o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Após assinatura, as entrevistas foram realizadas.

As entrevistas foram audiogravadas e posteriormente transcritas na íntegra e literalmente. O *corpus* analítico foi composto pelas entrevistas com esses dois membros, além de dados disponíveis em diário de campo construída pela pesquisadora que realizou a coleta. O *corpus* foi analisado tendo como norte os pontos de convergência e de divergência entre os entrevistados, permitindo a composição de uma inteligibilidade acerca do caso. A partir de leituras flutuantes em um primeiro momento e de leituras mais aprofundadas posteriormente, foram construídas categorias analíticas que serão apresentadas na seção de Resultados e Discussão. Essas categorias serão analisadas a partir do referencial etnopsicológico, buscando responder ao objetivo central do estudo.

### *Considerações éticas*

O projeto que deu origem ao presente estudo faz parte de uma investigação mais ampla sobre a mediunidade em participantes de cultos afro-brasileiros que foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da instituição de origem do primeiro autor (CAAE 88314618.9.0000.5393).

## **Resultados e discussão**

### *O tambor-de-mina em Uberaba/MG*

Na literatura científica, observamos que tanto Kileury e Oxaguiã (2014), quanto Ferretti (2014) falam do encontro das culturas africanas com as culturas indígenas. Porém, de maneira mais específica, Ferretti (2001; 2014) traz essa composição no que tange especificamente à cultura maranhense do tambor-de-mina. Essa cultura religiosa tem início no Maranhão e se propaga pelo Pará, Estado que foi um terreno fértil que somou sincretismos e assimilações religiosas com as culturas indígenas, desenvolvendo um diálogo com a chamada pajelança (Ferretti, 2014). Nesse processo, “o panteão da encantaria enriqueceu-se de tal modo em terras paraenses que há quem diga que ‘Maranhão é terra de vodum e o Pará, de encantado’ (Prandi, Souza, 2011, p. 217).

Os entrevistados de nossa pesquisa concebem o tambor-de-mina como uma nação de candomblé. Assim como têm as nações Ketu, Jeje e Angola, de acordo com a mãe de santo do terreiro em questão, o tambor-de-mina é da nação mina, povo que veio em massa para diversas regiões do Brasil, trazendo inúmeras referências e dialogando fortemente com as culturas indígenas (Correa, 2018; Mattos, 2014). Nas entrevistas, pudemos traçar algumas diferenças com relação às demais culturas religiosas que se autodenominam candomblecistas, como o fato de que a renovação, ao menos no terreiro em questão, é realizada todos os anos após completos os sete anos de feitura, diferenças nos termos utilizados, apesar de predominar o uso de variações em iorubá e a presença de personagens católicos. Um exemplo disso é o cargo de abatazeiro, o qual se assemelha a tarefa do ogã no candomblé ketu (Saraiva, 2017).

No Terreiro Tambores-de-Mina Casa de São Benedito na Cruzada de Xangô, ao passo que se define como uma “cantoria”, se toca umbanda, como se toca candomblé, além de tocar mina, constituindo-se nessas três ramificações ou regências. De acordo com a mãe de santo da casa durante entrevista, isso é possível devido ao encantamento da religião. Na concepção expressa pelo pai pequeno para a pesquisa, esse sincretismo parece ser devido a se tratar de uma religião muito completa. De acordo com o pai pequeno, a mina é uma nação afluyente, cheia de braços. O entrevistado relata que em Uberaba (MG) há apenas grupos como Bumba Meu Boi, Caixa Divino ou Tambor de Crioulo, diferentemente dos terreiros que conhece no Maranhão, onde cada casa de mina possui vários grupos. Dessa forma, foi preciso trazer para o Triângulo Mineiro essa cultura para que o terreiro de mina pudesse existir na região, suprindo o que é necessário para realizar seus ritos.

Esse aspecto que retoma a porosidade entre cultos e religiões é fortemente referido nos estudos da umbanda no Sudeste. Assim, mesmo que um terreiro seja referido publicamente como sendo de umbanda, pode ter rituais e elementos de forte tradição do candomblé, o que atravessa, por exemplo, o processo de iniciação dos pais e mães de santo: ainda que sejam pais e mães de santo da umbanda, são “feitos” no candomblé (Macedo, 2015) ou mantêm uma forte identidade relacionada ao candomblé (Brant-Carvalho, Bairráo, 2017). Esse fenômeno também foi observado na mesma cidade de Uberaba, em estudo realizado em comunidades de candomblé: apesar de considerados tradicionais terreiros de candomblé, também incluem rituais da umbanda, como a incorporação de entidades como caboclos e as giras de consultas públicas à comunidade (Scorsolini-Comin et al., 2020). Tal porosidade deve ser compreendida e problematizada não como algo que distancia determinadas casas de suas origens e tradição, mas como um fenômeno religioso que promove uma síntese, sendo legitimado pelos personagens presentes nesses espaços religiosos e de socialização.

Nosso entrevistado, que assume a função de pai pequeno no terreno também explica que o bumba-meu-boi da nação mina é sinônimo do orixá Xangô porque este, também entendido como São João Batista – posto que, aqui, não divergem muito os santos católicos dos orixás do candomblé ketu – é protetor do bumba-meu-boi. São João, no caso, é o santo padroeiro do bumba-meu-boi e assim, na nação mina, as obrigações de Xangô são sempre acompanhadas também de bumba-meu-boi. Sendo mais específico, ele explica o rito:

E aí nós fazemos toda a cerimônia a fogueira de Xangô, o boi é tocado do lado de fora do Barracão. Nós fazemos um mini arraial aqui, uma mini quermesse, eu vou usar esse termo que era até católico, as quermesses. E aí a gente faz as comidas típicas do Maranhão e mostra para o pessoal que não conhece e que não teve oportunidade no Maranhão de conhecer nossa cultura [eles] vem aqui bem mesmo dentro de Uberaba conhecer nossa cultura e o tambor de crioula.

Assim, foi possível identificar em suas falas constantes referências católicas, além das indígenas, inerentes à tradição. As palavras dos entrevistados demonstram uma relação com personagens como Deus e Nossa Senhora do catolicismo. Além do mais, o próprio terreiro carrega o nome de santo católico: São Benedito. Um dos entrevistados, que assume o cargo de pai pequeno no terreiro, explica o nome de santo católico que a casa carrega:

São Benedito tem alguns lugares ele vem como Ossaim. Mais [sic] lá no Maranhão a gente tem o monte de São Benedito como Xangô e aqui na nossa casa o São Benedito é Xangô, mas tem pessoas que falam que conhecem São Benedito como Ossaim. Mas vai de região para região (...) no Rio de Janeiro é o Ogum o São Sebastião, não é São Jorge. Já na Bahia o Ogum é Santo Antônio, então vai por região vai mudando. Alguns Orixás que a gente conhece como ir Yemanjá é uma Orixá até universal.

Outrossim, orixás e voduns também parecem não ser diferentes para sua dinâmica religiosa. Segundo as informações colhidas, para eles, a mudança significativa está na nomenclatura. Esses ainda seriam os mesmos vindos da África através do processo de escravização. Por essa perspectiva, os costumes e os ritos são praticamente os mesmos, sendo as diferenças unicamente regionais. Ainda, vale ressaltar que o tambor-de-mina tem início no Maranhão e soma às suas características vitais crenças indígenas nativas, sobretudo de grupos sociais da Amazônia (Ferretti, 2014; Kileury, Oxaguiá, 2014). O que se deve salientar, a partir de uma perspectiva etnopsicológica de análise, é que não se trata de “desautorizar” essas considerações nativas e produzidas em campo, mas de circunstanciá-las. Pensando em uma religiosidade/ espiritualidade/ ancestralidade brasileira e atual, é importante considerar esses processos de fusão e de porosidade em busca não de vértices de diferentes religiosidades que podem se aproximar ou se distanciar a depender do viés analítico ou do posicionamento do pesquisador e da inteligibilidade que se opera, mas que podem promover uma síntese, um encontro, a emergência desse “ser brasileiro” complexo.

Também segundo o exposto pelos entrevistados, em seu terreiro os orixás são sempre chamados pela sua referência católica. Tal como São João Batista é Xangô e São Benedito é Ossaim, Nossa Senhora Aparecida é Oxum. Além disso, o sincretismo do tambor-de-mina do terreiro estudado pode ser visto no hábito de seus adeptos, de irem regularmente à missa e acompanhar a procissão. Suas falas nos permitem entender que, quanto aos ritos católicos, eles apenas não comungam, nem confessam. Todavia, eles ressaltam que a relação com a igreja católica se dá unicamente devido ao santo, não tendo aptidão à religião em si, ao passo que entendem os santos sincretizados aos orixás.

No mais, foi observado que o terreiro em questão possui uma base familiar bastante presente e observou-se que seus integrantes são fortemente unidos. Dessa maneira, o adoecimento e falecimento de um integrante dessa família, esposo da entrevistada, durante o período de coleta de dados, gerou efeitos para a realização plena desta pesquisa. Ainda assim, entendeu-se, que além de se denominar uma nação de Candomblé, eles acreditam nos orixás e a maioria dos termos utilizados são em iorubá. Por essa razão, essas aproximações serão discutidas a seguir.

### *Aproximações entre tambor-de-mina e candomblé*

O candomblé diz respeito “[...] às diferentes formas de manifestações de religiões afro-brasileiras cujas origens são o encontro de variados cultos tradicionais africanos com outras manifestações religiosas de tradições europeias e ameríndias” (Araújo, 2018, p. 25)”. Todavia, o sincretismo associado ao candomblé não está restrito simplesmente a essa soma, e traz consigo um problema. Isso porque, em termos de Brasil, esse

sincretismo se tornou problemático ao contribuir com a violência contra as culturas religiosas de matriz africana, em vista de cercear a liberdade desses cultos na gênese da formação do que entendemos como Brasil (Gaia, Vitória, Roque, 2020). Isso acontecia ao passo que o sincretismo simplificava as construções afro-religiosas num processo violento, no qual as mesmas precisavam se repaginar de maneira mentirosa para ser aceitas (Gaia, Scorsolini-Comin, 2020). Nesses termos, entendemos, também amparados em uma leitura bastante divulgada no Brasil pelo movimento negro, que o sincretismo em nosso país não tem a ver com harmonização das raças ou diálogo entre culturas e, sim, com imposições coloniais, como já se insistiu outrora (Nascimento, 2016; Gaia, Scorsolini-Comin, 2020).

E, dessa forma, partimos da perspectiva de que nesse íterim deu-se início não apenas à rica cultura religiosa candomblecista, mas também um processo que podemos chamar de epistemicídio (Carneiro, 2005) do legado religioso e espiritual africano no Brasil. Mas é importante também marcar que o sincretismo não é exclusivamente uma imposição colonial, haja vista que o pensamento africano, em alguma medida, também é agregativo, compondo novas sínteses e não necessariamente doutrinas. Essas diferentes imagens sobrepostas podem ser observadas quando analisamos cultos e crenças presentes no continente africano. Assim, refinar a nossa escuta e o nosso olhar para essa síntese é poder promover leituras que nos permitam ler e escutar para além de elementos e imagens justapostas, como, por vezes, a justificativa do sincretismo nos faz acreditar (Rotta, Bairráo, 2020).

Nos dias de hoje, há discussões e questionamentos acerca das constantes reformulações dos ritos derivados das matrizes africanas no Brasil (Kileury, Oxaguiá, 2014). Mesmo que se entenda o caráter necessariamente dinâmico de uma cultura religiosa dentro do contexto de adaptação as mudanças sociais, é preciso pontuar que, face ao percurso histórico de perseguição e violências sofridas pelo povo de santo, há de se questionar tais transformações, suas consequências e intenções. Muitos adeptos se perguntam até que ponto vão ou devem ir essas mudanças, até que ponto tais modificações não alteram fundamentos ancestrais importantes e sentem pressa em obter estas respostas. Nesse sentido, o tambor-de-mina pode ser visto como resultado dessas múltiplas variações e renovações do candomblé, implicando um teor de anexo do legado candomblecista.

Levando essa questão em consideração e a colocação dos entrevistados que afirmam que o tambor-de-mina é candomblé de nação mina, podemos entender que a religião em questão é marcada por um conflito. Para complementar esse ponto de cisão, vale lembrar que, da mesma forma como se expressam as falas no que tange aos santos católicos, a relação do tambor-de-mina com seus voduns (referentes ao candomblé) e encantados (referentes as culturas indígenas) é de equivalência no que tange ao status de divindade de ambos, o que significa que nos ritos dessa cultura religiosa, em algumas casas, voduns e encantados são iguais (Prandi, 2011).

Nesses termos, pautando-se por esse hibridismo, muitos não consideram o tambor-de-mina como candomblé. Ferretti (2001) coloca que nesses terreiros vê-se mais ligação com a umbanda, por conta dessa questão dos encantados, do que com o candomblé em si. Prandi e Souza (2011) se referem a essa cultura religiosa como “Casa das Minas” e explicam que esta tem origem no Maranhão e sobrevive até os dias atuais. Os

autores concebem o tambor-de-mina como pertencente à nação jeje, a qual cultua os voduns, mas relatam, ainda, que essa nação também conta com o culto a encantados e caboclos, o que amplia o caráter sincrético da mesma. Posto que não mencionam tal religião enquanto parte do candomblé, dão a entender que se trata de uma religião à parte. Então, apesar do culto aos voduns, divindades sabidamente componentes do candomblé de nação jeje, nas casas de mina cultua-se também os chamados encantados, o que faz com que pesquisadores como Prandi e Souza (2011) e Ferretti (2001; 2014) concluam que não se trata de uma cultura religiosa candomblecista e, sim, algo à parte, ainda que dialogue com a umbanda e o candomblé. Esse argumento, de fato, assevera certa originalidade ao tambor-de-Mina, que já é muito “irradiado” pelos indígenas e pela pajelança, por exemplo.

Além disso, dentre os terreiros de tambor-de-mina espalhados pelo país, apenas a Casa das Minas-Jeje e a Casa de Nagô, ambas localizadas em São Luís, Maranhão, foram fundadas por mulheres africanas, como é costumeiro entre os terreiros de candomblé (Ferretti, 2001). Assim, também essas são as únicas casas que autodefinem uma identidade africana e possuem reconhecimento geral dos aspectos característicos de sua nação, mina. Ferretti (2001) explica que, na medida em que esses dois terreiros se estabeleceram no mesmo local e época, um vem fortalecendo a identidade africana e a história do outro ao longo destes anos de interação de suas experiências.

Portanto, a fim de responder se o tambor-de-Mina pode ou não ser interpretado como candomblé, em termos de pesquisa qualitativa e etnopsicológica, cabe aos pesquisadores analisarem os contextos trazidos pelos investigados/ pesquisados, sem buscar essa lógica de certeza ou pureza, sobretudo em uma cultura religiosa/ espiritual tão híbrida como o Candomblé, o que, inclusive, poderia reforçar a intolerância e o racismo religioso (Gaia et al., 2020). Entretanto, ficou nítido que, sob a ótica dos adeptos do terreiro analisado, prepondera a ideia de que são parte de uma nação de candomblé. Em caminho análogo, porém, seu hibridismo cultural se assemelha muito mais a outras religiosidades/ espiritualidades/ ancestralidades também com vieses afro-brasileiros, como a umbanda.

Ainda assim, cabe-nos considerar a complexidade do pensamento que aqui chamamos de “agregativo” e suas implicações para as terminologias que talvez estejam em jogo nos discursos dos entrevistados. Esses informantes fazem opções pela instrumentalidade da terminologia, o que nos legitima, tentando responder à pergunta de pesquisa, que tal questão parece ser pouco produtiva ou com implicações muito sutis para a compreensão dessa comunidade e suas etnoteorias. A reduzida utilidade da questão, a partir dos entrevistados, revela a necessidade de observar e escutar mais o poder de síntese operado nesse contexto – as terminologias empregadas e suas interpretações parecem, por fim, responder a lógicas de pesquisa que, em campo, acabam se esfacelando e compondo um quadro ainda mais complexo que não pode se recusar ao cotejamento com as terminologias, mas que também não pode ser simplificado por elas.

Assim, a partir da análise dessa casa em específico, pode-se entender o tambor-de-mina como uma religião à parte, que talvez possa ocorrer quando também buscamos referências sobre a umbanda. De maneira complementar, mesmo se formos interpretar pelas representações e aspectos gerais apontados pelos entrevistados em questão, a mesma

não se configura como candomblé. No entanto, como recuperado, os dados dessa casa podem ser compreendidos à luz da origem e da difusão do tambor-de-mina pelo Sudeste (Martins, 2011; Prandi, 2005). Obviamente essa leitura deve ser parcimoniosa, haja vista que representa uma incursão por um terreiro específico. Mas, para além desses posicionamentos construídos a partir do cotejamento da literatura a respeito do tema, em uma perspectiva etnopsicológica precisamos compreender que o modo como os participantes se definem e se compreendem, suspendendo todos os juízos morais e de realidade (Scorsolini-Comin et al., 2017), constitui uma chave importante para a compreensão da presente comunidade e da sua identidade na região em tela.

Em um contexto fortemente religioso, com importantes manifestações relacionadas às tradições católicas, espíritas e umbandistas, aventa-se que a associação do tambor-de-mina, como filiação ao candomblé, é uma forma de manter uma raiz tradicional que permita a esta comunidade um lugar de pertencimento. Não que ela não possa se ancorar, por exemplo, na umbanda. Mas, mantendo a sua linhagem descrita como próxima do candomblé, permite-se a perpetuação de um laço que pode ser importante no sentido não apenas de manutenção de tradições, como também de possibilidade de reasssegurar aos seus adeptos um lugar dessa tradição que, mesmo com suas inúmeras ligações e ressonâncias, mantém na pertença ao candomblé um sinônimo de respeito, de segurança e também de visibilidade, recusando a aproximações que evidenciem suas pluralidades como equivalentes à perda dessa identidade conquistada ao longo do tempo, mesmo fora do Maranhão.

## Conclusão

O argumento defendido no presente estudo assevera que, da mesma forma que umbanda e candomblé são distintos entre si, o tambor-de-mina também o é, sendo uma religiosidade/ espiritualidade/ ancestralidade outra. O fato de existirem especificidades nesses três diferentes cultos e também bastante pluralidade nos modos como eles são praticados, difundidos e corporificados no Brasil revela, sobretudo, uma complexidade que deve ser cotejada diante da porosidade religiosa que nos constitui e dos diferentes endereçamentos que devem considerar itinerários, irradiações e marcadores complexos e nem sempre acessíveis a partir do campo e mesmo em campo, como na pesquisa etnopsicológica. Longe desse argumento funcionar como algo que limite ou dificulte o acesso às religiosidades brasileiras, no plural, esse elemento, de fato, pode contribuir para explicar a síntese religiosa operada no cenário nacional da qual este estudo de caso parece ser uma legítima representante.

Em termos de pesquisa qualitativa, sobretudo em estudos acerca das religiosidades/ espiritualidades/ ancestralidades afro-brasileiras, em que a oralidade possui significativa validade, numa análise etnopsicológica não cabe aos pesquisadores questionar se há certo ou errado, apenas analisar as perspectivas trazidas nas falas dos participantes (Scorsolini-Comin et al., 2017), assumindo esse outro como protagonista e como fonte de indícios que devem ser cotejados não na lógica da comprovação, mas da apreciação, do debate, da reflexão sempre aberta ao novo, ao contraditório, ao complementar. Dessa

maneira, o resultado final deste estudo consiste em um acordo geral que pode ser feito a partir do diálogo de diferentes fontes com o que é exposto pelos entrevistados, não havendo a intenção de impor qualquer certeza sobre o exposto pelos colaboradores. Da mesma forma, não cabe aqui julgar errôneas as considerações conclusivas destes para com suas culturas religiosas.

Enquanto “[...] uma ramificação, e não uma cisão das religiões que se cultuam nas nações iorubá, fon e bantu, ainda hoje atuais e perseverantes em suas tradições na África” (Kileury, Oxaguiá, 2014, p. 31), o candomblé vai muito além dessas discussões e se aparta do dualismo de certo ou errado, ou mesmo da ideia de purismo. Independentemente de nossas conclusões, ou das demais defendidas por nomes reconhecidos nos estudos acadêmicos da área das religiões afro-brasileiras, o Terreiro Tambores-de-Mina Casa de São Benedito na Cruzada de Xangô permanecerá se identificando como uma casa mina de candomblé. Seguindo pilares e fundamentais candomblecistas, não cabe aqui julgar mal ou incriminar tais posicionamentos. Isso porque entendemos que qualquer adepto do candomblé com consciência crítica, e sobretudo racializada, questão que jamais se apartará dos debates afro-religiosos, parece ser potencialmente um representante a tratar ou definir acerca da cultura candomblecista. A liberdade no uso da terminologia e as razões histórico-geográficas antes mencionadas tornam plenamente defensável esta autocompreensão. No caso em tela, defendemos uma compreensão que não apresente esses termos como concorrentes, mas como aspectos diversos de um mesmo edifício conceitual.

Por fim, é importante salientar que não podemos cometer o erro de dar continuidade a singularização do que se entende por África e suas inúmeras riquezas culturais, ao passo que isto fertiliza a manutenção do racismo, o qual, nesses termos, vai desde a folclorização (Nascimento, 2016), ao epistemicídio (Carneiro, 2005) e resulta, ainda, na morte física de corpos descendentes dos pioneiros dos terreiros de candomblés. Posto isso, defendemos também o reconhecimento da diversidade cultural religiosa africana presente nas diferentes e híbridas manifestações possíveis, no solo e nos hábitos brasileiros há tantos séculos.

Todavia, diante de toda a literatura até aqui exposta e as reflexões tidas a partir dos resultados analisados de forma crítica, temos a conclusão de que o tambor-de-mina se caracteriza por um misto de culturas religiosas. Isso não significa apontar quem está certo ou errado, o que, como bem coloca uma de nossas entrevistadas, não leva a lugar algum, posto que cada um possui sua verdade e cada terreiro possui sua autonomia. O que tecemos aqui foram considerações outras que possam enriquecer o debate geral em torno do assunto posto em tela. Esta é, portanto, uma colocação em termos de pesquisa científica, em diálogo com a literatura pré-existente, que não deixam dúvidas ou faltas, fazendo de nós concordantes de seus estudos e análises.

Por fim, ainda há de se considerar que as muitas modificações geradas em torno dos processos de sincretização, perseguição e mesmo a própria formação do Brasil produziram especificidades locais, as quais, ainda que contrárias ao que é encontrado em uma maioria, possuem suas próprias verdades, assim como as autolegitimam. Isso foi o que aconteceu em nosso estudo de caso, o qual fomenta uma questão regional de Uberaba, Minas Gerais, que difere do exposto em obras como as de Ferreti (2001;

2014) e Prandi e Souza (2011). Ainda assim, ressaltamos que prevalece em outros cantos de nosso país o tambor-de-mina enquanto uma religião afro-brasileira à parte, ou seja, distinta do candomblé. Explorar as sínteses propostas por essas religiosidades/espiritualidades/ ancestralidades parece ser uma recomendação perene nos estudos conduzidos no cenário brasileiro.

## Referências

AGUIRRE BAZTÁN, Ángel. La Etnopsicología como Identidad de los Pueblos. *Revista Euroamericana de Antropología*, n. 0, pp. 35-47, 2015.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. Segredos do poder: hierarquia e autoridade no Candomblé. São Paulo: Arché, 2018. 256 p.

BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Raízes da Jurema. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 14, pp. 157-184, 2003.

BARROS, Mariana Leal de; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Etnopsicanálise: embasamento crítico sobre teoria e prática terapêutica. *Revista da SPAGESP*, Ribeirão Preto, v. 11, n. 1, p. 45-54, 2010.

BRANT-CARVALHO, Juliana Barros; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Fios da razão: tradição e pluralidade da umbanda em Pontal. *Interação em Psicologia*, v. 21, n. 2, pp. 147-156, 2017.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser. 2005. 339 p. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo.

CORRÊA, Luis Rafael Araújo. Feitiço Caboclo: um índio mandingueiro condenado pela Inquisição. Jundiaí: Paco Editorial, 2018.

DE DEUS, Lucas Obalera. Trazendo o racismo religioso para a discussão. In: DE DEUS, Lucas Obalera. Por uma perspectiva afrorreligiosa: estratégias de enfrentamento ao racismo religioso. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2019, pp. 12-15. Caderno de Religião e Política.

FERRETTI, Mundicarmo. Brinquedo de Cura no terreiro de Mina. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 59, p. 57-78, 2014.

FERRETTI, Mundicarmo. Pureza nagô e nações africanas no Tambor-de-Mina do Maranhão. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, v. 3, pp. 75-94, 2001.

FERRETTI, Mundicarmo. TAMBOR-DE-MINA EM SÃO LUÍS: dos registros da Missão de Pesquisas Folclóricas aos nossos dias. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 3, n. 6, pp. 89-105, 2006.

GAIA, Ronan S. Parreira; VITÓRIA, Alice S.; ROQUE, Ariel T. Candomblé no Brasil: resistência negra na diáspora africana. Jundiaí: Paco Editorial, 2020.

GAIA, Ronan da Silva Parreira; SCORSOLINI-COMIN, Fabio. Candomblé Ketu e o sincretismo religioso no Brasil: perspectivas sobre as representações de Ôsalá na diáspora. *Memorandum*, Belo Horizonte, v. 37, pp. 1-21, 2020.

KILEURY, Odé; OXAGUIÁ, Vera de. O candomblé bem explicado: Nações Bantu, Iorubá e Fon. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

LEWGOY, B. Chico Xavier e a cultura brasileira. *Revista Antropologia*, v. 44, n. 1, pp. 53-116, 2001.

MARTINS, Julia Ritez. Encantaria na umbanda. 117 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, SP. 2011.

MATTOS, Regiane Augusto de. História e Cultura Afro-brasileira. São Paulo: Contexto, 2014.

NASCIMENTO, A. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. 3ª ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

PRANDI, Reginaldo. Nas pegadas dos voduns: um terreiro de Tambor-de-mina em São Paulo. In: MOURA, C. E. M. Somavó, o amanhã nunca termina. São Paulo: Empório de Produção, 2005. pp. 63-94.

PRANDI, Reginaldo; SOUZA, Patrícia Ricardo de. Encantaria de Mina em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. pp. 216-280.

ROTTA, Raquel Redondo; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. O uso da fotografia em pesquisa etnopsicológica: a revelação do invisível na umbanda. *Artefilosofia*, v. 15, n. 28, pp. 24-45, 2020.

SARAIVA, Luís Augusto Ferreira. Ofício de Abatazeiro: a experiência da rua e do terreiro. *Revista Calundu*, Brasília, v. 1, n. 2, 2017.

SCORSOLINI-COMIN, Fabio. Espiritualidade e brasilidade na clínica etnopsicológica. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, pp. 319-338, 2017.

SCORSOLINI-COMIN, Fabio; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques; SANTOS, Manoel Antônio dos. Com a licença de Oxalá: a ética na pesquisa etnopsicológica em comunidades religiosas. *Revista da SPAGESP*, Ribeirão Preto, v. 18, n. 2, pp. 86-99, 2017.

SCORSOLINI-COMIN, Fabio; CAMPOS, Maria Teresa de Assis. Narrativas desenvolvimentais de médiuns da umbanda à luz do modelo bioecológico. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, pp. 364-385, 2017.

SCORSOLINI-COMIN, Fabio; RIBEIRO, Ariadne Christie Silva; GAIA, Ronan da Silva Parreira. Tradição e socialização nos terreiros de Candomblé de Uberaba-MG: análise bioecológica dos percursos religiosos. *Psicologia & Sociedade*, v. 32, e223042, pp. 1-18, 2020.

SILVA, Dilma de Melo. África Bantu: de que África estamos falando? In: FIGUEIREDO, J. (Org.). Nkisi na Diáspora: raízes religiosas Bantu no Brasil. São Paulo: Acubalin, 2013.

Editor responsável: Patricia Rodrigues de Souza

Enviado em: 11/03/2021

Aprovado em: 29/11/2021