

## **Adiando o fim do mundo: uma cartografia afetiva em memória de minha avó**

*Postponing the end of the world:  
an affective cartography in memory of my grandmother*

Antonia Sammya Ferreira\*

Ticiane Rodrigues Nunes\*\*

Palavras-chaves:  
Cartografia Afetiva  
Escrivência  
Ancestralidade

Resumo: Este artigo objetivou refletir sobre as práticas religiosas de meus antepassados, realizando uma reflexão de uma herança cultural que foi e é subjugada na sociedade e no seio familiar. Praticamos aqui uma escrevivência, dialogando com autores como Evaristo, (2020), Krenak (2020; 2022), com a perspectiva do futuro ancestral e da cartografia afetiva, e utilizando a etnografia da duração da memória de Ercket; Rocha (2000) procurei reconstruir por meio de relatos, a vida e as práticas religiosas de minha avó paterna, apresentando sua convivência e relação com os seres encantados ao longo de sua vida. Através de assimilações com as religiões afro-brasileiras, encontrei, na Umbanda, elementos e práticas similares aos de meus antepassados, o que gerou uma reflexão sobre o poder do silenciamento e apagamento de tais religiões em nossa sociedade. Reconhecer nossa ancestralidade e nossa herança cultural é, portanto, condição urgente de nos encontrar no mundo e resistir.

Keywords:  
Affective Cartography  
Escrivivência  
Ancestry

Abstract: This article aims to reflect on the religious practices of my ancestors, recovering a cultural heritage that was and is subjugated in society and within the family. We engage in a form of writing, engaging with authors such as Evaristo (2020) and Krenak (2020, 2022) from the perspective of ancestral futures and affective cartography. Using the ethnography of memory duration by Ercket Rocha (2000), I sought to reconstruct, through narratives, the life and religious practices of my paternal grandmother, presenting her coexistence and relationship with enchanted beings throughout her life. Through assimilation with Afro-Brazilian religions, I found elements and practices in Umbanda similar to those of my ancestors, prompting a reflection on the power of silencing and erasing such religions in our society. Recognizing our ancestry and cultural heritage is, therefore, an urgent condition for finding ourselves in the world and resisting.

Recebido em 14 de setembro de 2025. Aprovado em 25 de novembro de 2025.

\* Mestranda Interdisciplinar em História e Letras (PPGIHL/UECE). Possui graduação em Pedagogia pela Universidade Estadual do Ceará (2017) e especialização em Gestão e Coordenação escolar pela Faculdade PLUS (2021). Atualmente é professora da Educação Básica da prefeitura municipal de Quixadá. E-mail: sammya.ferreira@aluno.uece.br.

\*\* Mestre e doutora em Linguística Aplicada pela UECE e pós-doutoranda em Educação e Ensino pelo Mestrado Intercampi em Educação e Ensino (MAIE/UECE). Graduada em Letras Português-Francês (UECE); professora assistente do curso de Letras da Universidade Regional do Cariri - Campus Missão Velha, professora do Mestrado Interdisciplinar em História e Letras da UECE. E-mail: ticiane.nunes@urca.br.

## Introdução

Escrevivência indígena

Ao escrever  
dou conta da ancestralidade,  
do caminho de volta,  
do meu lugar no mundo.  
(Graça Graúna, 2019).

Este trabalho é fruto de uma escrevivência sobre meus antepassados com o objetivo de refletir acerca de minhas referências ancestrais e como elas atuam na minha formação identitária. Ailton Krenak, no livro intitulado *Ideias para adiar o fim do mundo* (2020), em uma passagem, diz: “Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos” (2020a, p. 14).

Depois de ler a afirmação de Krenak (2020), fiquei reflexiva sobre a problemática de minha ancestralidade. O que ela quer me dizer? É apenas a história da minha família? E o que isso importa para a tessitura da minha identidade? Terminei o livro, mas as inquietações continuaram latentes sobre minha ancestralidade

Mais tarde, deparei-me com o livro *Torto Arado* (2019), de Itamar Vieira Júnior, e obtive uma resposta concreta para as minhas indagações. Tudo nesta obra chamava-me atenção e prendia-me na leitura. No entanto, minha maior surpresa residia em um personagem e foi por meio dela que iniciei os primeiros passos em um processo de reconhecimento e pertencimento do que era meu por direito e da minha história.

Foi Zeca Chapéu Grande, o patriarca da família, homem trabalhador, curandeiro e um guia espiritual, e toda a simbologia mística e encantada que o seguia, o que abriu meus olhos e me possibilitou uma reconexão com minha ancestralidade.

Eu já conhecia a história, eu já conhecia a personagem, nada me era diferente ou assustador, só estava coberto com uma cortina de neblina: a personagem era minha avó, Dona Maria Joaquina, uma mulher que, por tanto tempo, viveu presente apenas em vagas lembranças, mas que se

materializava no livro através de Zeca Chapéu, e quantas outras pessoas não fizeram o mesmo. Foi um reencontro entre minha avó, eu e minha tão inquietante ancestralidade.

Para este trabalho, utilizei como metodologia o referencial teórico bibliográfico com autores como Krenak (2020a), Franco (2021), Goldman (2021), entre outros. Também utilizei o romance *Torto Arado* (2019) de Itamar Vieira Júnior, na tentativa de estabelecer paralelos entre as práticas religiosas com os personagens da ficção, em especial Zeca Chapéu Grande e minha avó, buscando os elementos que me remetem a minha própria genealogia. Fazendo uso da etnografia da duração (Erck; Rocha, 2000), busco, pelos relatos e experiências narradas sobre minha ancestral, refletir sobre a convivência com práticas, simbologias, seres encantados e toda uma cultura contra-hegemônica que, por muito tempo, foi e é silenciada não apenas na sociedade, mas também no seio familiar.

Ainda no mesmo livro, Krenak (2020a), me inquieta a sua provocação sobre adiar o fim do mundo, dizendo que ela “(...) é exatamente sempre poder contar uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim” (2020a, p. 27). Este artigo é o convite aceito da provocação do grande líder indígena, através do qual tentarei adiar o fim do mundo, e peço licença para contar uma história, não uma história qualquer, mas a de uma mulher encantada, minha avó.

## Uma vida encantada: convivendo com as entidades

Ao tentar resgatar os passos da vida de minha avó paterna, algumas imagens são nítidas, como se fossem fotografias. Lembro que ela era diferente: tinha longos cabelos brancos que tomavam todas as suas costas e viviam presos por um pente em um coque no alto de sua cabeça. Minha avó só soltava seus cabelos, e este era o primeiro sinal de que algo diferente acontecia, quando algum ser encantado a incorporava.

Esta é a principal imagem que tenho dela, sentada em sua rede, soltando seus longos cabelos brancos, penteando-os com o pente que antes os prendiam e entoando cânticos que nunca tinha

ouvido antes. Seu corpo estava ali, mas quem habitava era outro ser. E foi assim que cresci observando esses momentos que hoje me parecem tão mágicos, mas que, no dia a dia, chegava a ser comum por boa parte da família.

É por isso que o livro *Torto Arado* (2019) foi um divisor de águas na minha vida, principalmente no reconhecimento da minha ancestralidade. Ao ler este romance, deparei-me com o personagem Zeca Chapéu, um curandeiro que incorporava uma entidade, que era central na vida religiosa de seu povo quilombola e de uma grande espiritualidade. E cada vez que ele aparecia em cena, soava-me familiar. Foi então que percebi como aquilo não se tratava apenas de ficção, mas era uma parte da riqueza cultural da minha família e que por tanto tempo foi esquecida.

Quando minha avó morreu, aos 91 anos, eu ainda era bastante pequena e infelizmente pouco convivi com ela. A maior parte de suas histórias (e das memórias que trago neste texto) é repassada por minha mãe, sua nora, que a acompanhou durante boa parte de sua vida. E que agora compartilharei, entrelaçando escrevivência e cartografando afetivamente estas memórias (Evaristo, 2020; Krenak, 2022).

Para iniciar este breve relato sobre o percurso de vida de minha ancestral, é preciso que compreendamos que, assim como milhares de famílias brasileiras, temos em nossa formação/origem genealógica as marcas da violência colonial. Violência esta que deixou seus rastros até os dias atuais, seja por meio de violências físicas, seja por meio de violências simbólicas, como o silenciamento e esquecimento. Foi por esta violência e de tantas que minha família paterna se originou.

Cresci ouvindo a frase: “ela foi pega a dente de cachorro”, “foi pega no laço” e, no começo, não entendia o que isso significava até que alguém relatou que era uma prática comum e significava que minha antepassada tinha sido indígena. Portanto, passei a acreditar que era a comprovação que tinha laços diretos com os povos originários. Esta era a história que minha avó contava, que sua avó teria sido uma mulher indígena e que “foi pega a dente de cachorro”.

Nascimento (2023) menciona a fala da indígena Vanda Cariri, quando esta reflete sobre a origem da frase supracitada:

(...) histórias que geralmente são contadas pelas pessoas mais velhas quando vão falar de sua ancestralidade “pega a dente de cachorro”, diz respeito às práticas recorrentes de sequestro de mulheres indígenas, tirando-as do seu lugar de origem e obrigando-as a viverem em fazendas ou engenhos. Esse ato é uma característica das relações de exploração e violência colonial (Nascimento, 2023, p. 123).

É o que Daniel Munduruku (2020) nos diz, que “somos uma nação parida à força”, ou seja, somos frutos da violência colonialista, que se impôs para as mulheres indígenas e negras. E que é de tal forma arraigada em nossa sociedade que muitas vezes escutamos esse discurso de sequestro e estupro pelos quais passaram as mulheres negras e indígenas e não realizamos a devida reflexão crítica sobre o que isso significou e significa para a nossa construção e formação identitária em meio a um cemitério continental (Krenak, 2022).

Adotei neste trabalho o conceito de etnografia da lembrança da duração, termo cunhado por Ercket e Rocha (2000), que o concebem como “(...) o tratamento da memória como conhecimento de si e do mundo, a partir do trabalho de recordar narradas pelos sujeitos (...)” (Ercket, Rocha, 2000, p. 13).

As autoras, em concordância com os estudos de Bachelard (1988), indicam que o ato de reviver o passado implica reaver um tema afetivo do presente, ou seja, revivemos o passado a partir das experiências do presente, por exemplo, a leitura no presente do livro *Torto Arado* despertou o interesse por esse passado, motivando, desse modo, a pesquisa.

Outro fato foi que, por meio das narrativas das memórias de minha mãe sobre minha avó, consegui traçar um perfil dessa mulher que foi tão importante para a sua comunidade e família, e as experiências do presente tornaram possíveis esse movimento de resgate da minha ancestralidade.

Nesse sentido, continuando o relato sobre a vida de minha avó com base nas lembranças de sua nora, é preciso que compreendamos que a memória é “(...) resultado de uma dada hierarquia de

instantes, configurando-se numa dialética da duração, isto é, sobreposição rítmica de um tempo subjetivo e de um tempo do mundo, através da ondulação complexa de ordenações múltiplas que se confirmam umas às outras” (Ercket; Rocha; 2000, p. 13). Portanto, o relato aqui compartilhado é uma junção de memórias sobrepostas, fatos do cotidiano, conversas travadas e experiências compartilhadas.

Realizar esse relato da vida de minha avó foi a possibilidade de refletir sobre minha própria existência, nas palavras de Martins (2021) a falar sobre a curvatura do tempo espiralar:

A ancestralidade é clivada por um tempo curvo, recorrente, anelado; um tempo espiralar, que retorna, restabelece e também transforma, e que em tudo incide (Martins, 2021, p. 135).

No movimento de reaver as memórias de minha avó, mais do que lembrar, refaço um percurso não cronológico, porém, espiral, onde me encontro com a minha avó, mas também comigo mesma, nessa experiência, me visto de ancestralidade.

Maria Joaquina, também conhecida como Maria Paraibana, nasceu em 13 de agosto (por volta de 1913) em Catolé do Rocha, na Paraíba. Aos 13 anos, ela fugiu de casa para se casar com Joaquim, homem mais velho, viúvo e com filhos pequenos, e, assim, consolidava a crendice de sua mãe de que “*quem nasce em agosto só tem ou dá desgosto*”, pois, para sua mãe, foi um grande desgosto a fuga de sua filha.

Com Joaquim, teve filhos e manteve uma vida de andarilhos. Passaram por diversas cidades, até que se estabeleceram em uma localidade no interior do Ceará, uma comunidade chamada São Gonçalves (na cidade de Ibaretama, no Sertão Central), local em que viveu por muitos anos, criou seus filhos e foi ali que minha mãe a conheceu e estabeleceu contato, futuramente se casando com um de seus filhos.

Posteriormente se mudou para outra cidade vizinha, onde morou, atuou como curandeira, cuidou de seus netos e viveu até o fim da sua vida terrestre.

A forma de subsistência de meus avós vinha de garrafadas e trabalhos realizados para a comunidade, na sua maior parte voltados para cura de doenças. Meus avós levavam o nome de

*charlatões*, uma fala que demonstrava o preconceito com os saberes populares, bem como resquícios do processo colonialista eurocêntrico, definido por Quijano (2005) como

(...) uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica colonizando e sobrepondo-se a todas as demais, prévias ou diferentes, e a seus respectivos saberes concretos, tanto na Europa como no resto do mundo (Quijano, 2005, p. 19).

Na tentativa de traçar um perfil para essa mulher que, por muitos anos, viveu apenas no meu imaginário, fui ouvindo e resgatando falas das experiências de minha mãe. Reuni aqui alguns elementos de sua vida religiosa, mas a minha mãe não soube dizer de que religião se tratava, ou quais os principais elementos, ela apenas narrou os fatos como ela viu e concebia.

Assim como Salustiana Nicolau, em *Torto Arado* (2019)<sup>1</sup>, herdou e aprendeu o ofício de parteira de seu esposo, como podemos ver na seguinte passagem do livro: “Naquele tempo, minha mãe já havia assumido em definitivo o ofício de parteira. Meu pai, que era o parteiro até então, *transferiu* a responsabilidade para Salu” (Vieira Júnior, 2019, p. 56. Grifo nosso), minha avó, ao que tudo indica, herdou de meu avô o ofício de curandeira, aprendendo com ele e praticando.

A transferência de saberes entre os familiares, companheiros e comunidade é bastante comum entre as pessoas, geralmente passando de geração em geração, principalmente pelo uso da oralidade.

De acordo com Silva (2020):

A oralidade é o modo de produção e transmissão de conhecimento predominante entre grupos tradicionais, como indígenas de diferentes etnias, quilombolas, candomblecistas, capoeiristas, dentre outros. Trata-se de um conhecimento que se constrói a partir do encontro, da conexão, da troca, em que todas as partes envolvidas contribuem e são transformadas nesta relação (Silva, 2020, p. 149).

Foi dessa troca de saberes que minha avó aprendeu e desenvolveu ao longo da sua vida, mas, infelizmente, esse saber plural ficou com ela, não houve na família que seguisse seus passos, e tal

transmissão de saberes e tradição não foi transmitido para as novas gerações.

Este fato demonstra a força do silenciamento de práticas culturais que diferem das eurocristãs, perdendo a força dentro deste contexto hegemônico e sendo substituídas e, na maioria das famílias, esquecidas. A violência simbólica é sentida durante a pesquisa, quando os relatos sobre meus antepassados são tão escassos, rodeados de tabus e pouco lembrados.

A tentativa de narrar a história dessa figura feminina, minha avó, e trazer à tona sua espiritualidade e vida é uma forma que encontrei não apenas de refletir sobre nossas raízes ancestrais, mas um movimento de luta e reivindicação desse lugar de saberes plurais, sendo, então, um ato de resistência a esse sistema hegemônico dominante que impede o acesso ao nosso legado cultural rico em diversidade e pluralidade.

É importante salientar que, em todo o percurso da pesquisa, nunca foi nomeada a religião ao qual meus avós pertenciam, visto que minha mãe não soube dizer, e algumas falas, inclusive, demonstram a falta de conhecimento sobre o assunto. O que é bastante comum, sejam as religiões de matrizes africanas, sejam indígenas, elas sofrem de boicote por parte da população, sempre as relegando às margens, em local de misticismos, magia e tabu, o que nos é explicado por Franco (2021), pois,

No processo de hierarquização cultural, o padrão eurocêntrico se tornou modelo de sociedade e tudo aquilo que pertencia a cultura africana e indígena passou a ser visto com um olhar de inferioridade e sem nenhum ar de civilidade (Franco, 2021, p. 35).

É na tentativa de reconstruir esta conexão, resgatar os laços com uma herança cultural subjugada e esquecida e que faz parte da minha ancestralidade que utilizei a etnografia da lembrança de duração e consegui alguns relatos, a partir de diversas conversas com minha mãe, que marcavam as práticas religiosas de meus entes.

Alguns relatos, principalmente sobre as práticas religiosas, foram estes: “*não tomavam banhos dia de sexta-feira, para não quebrar as forças*”, prática seguida rigorosamente por meus avós todas as sextas-feiras.

As garrafadas que produziam para venda eram principalmente para cura de doenças, mas também serviam para fazer e desfazer casamentos, e nesse relato minha mãe ressalta que eram bastante convocados para atender essa demanda matrimonial.

Sobre os rituais, eles foram descritos como: “*eles abriam a mesa com uma oração, tinha um cigarro de papel, mas o fogo era diferente, o fogo ficava na boca, não entendia muito bem. A mesa abria com a oração do guerreiro militar São Sebastião*”.

Sobre a incorporação de entidades, ela me contou: “*Eles recebiam espíritos, uma, que lembro bem, era a Tapuia, uma menina que pedia bombom e bebia água na cuia*”. Nos relatos, outro ser encantado que aparecia era o *Fura Barreira*, dito por ela como um caboclo.

Muitos eram os cânticos entoados, mas que, infelizmente, minha mãe não conseguiu mais se recordar. Sobre um que ela disse que mais ouvia, lembrou apenas de frases, como: *eu vim de longe*, e fazendo menção a *Jurema*, não soube explicar mais.

Quanto às vestimentas específicas nesses rituais, não as tinham, os momentos aconteciam no terreiro de casa, e muitas pessoas tinham medo e chamavam de macumba, termo comumente utilizado pela população para designar religiões de matrizes africanas, geralmente com cunho pejorativo, racista e preconceituoso. Outro viés histórico e etimológico do termo está relacionado às práticas religiosas advindas do povo banto no Brasil (Maroneze, Nunes, 2025).

Além dessas práticas relatadas, uma que talvez tenha tido maior reconhecimento foi de rezadeira, ofício que minha avó praticou por toda sua vida e que fortemente ficou marcada na memória de seus netos. A imagem dela com a *folha de pião* e uma criança nos braços era costume entre nós. O convívio com as entidades fazia parte do cotidiano, práticas que se perderam no véu do tempo, mas que falam muito sobre nossas origens e nossa ancestralidade.

Depois de observar todos esses elementos e buscar na memória resquícios da ancestralidade potente, percebi quão forte o apagamento dessas religiões, sejam de matrizes africanas, sejam indígenas, sofreram e ainda sofrem em nossa sociedade. O berço de nossa cultura, nossas raízes foram substituídas por um padrão europeu que não diz respeito e que subjugou todas as outras formas. O



que aconteceu e ainda acontece em nossa sociedade mercadológica é um movimento de extermínio:

O movimento conceitual de extermínio e não validação das narrativas das experiências coletivas dos povos originários é propositalmente articulado pelo “mundo moderno”. As narrativas do “mundo moderno” são pautadas na sua ciência, ou seja, naquilo que pode ser replicado, reproduzido, tornando esse movimento conceitual de reprodução “oficial”. O genérico é a característica do modo de produção artificial de vida do Estado-Mercado (Takariju, 2021, p. 123).

Em nossa sociedade regida pelo mercado, os extermínios das narrativas ancestrais acontecem constantemente. Estamos ficando cada vez mais distantes de nossas raízes, e somos regidos por uma ordem capitalista de viver. “É como se tivesse elegido uma casta, a humanidade, e todos que estão fora dela são a sub-humanidade” (Krenak, 2020b, p. 10).

Nossos ancestrais são concebidos com essa sub-humanidade, os povos indígenas, os quilombolas, e tantos outros povos que vivem de forma contrária a essa ordem hegemônica são relegados às margens e têm seus direitos constantemente violados. Resgatar nosso passado, nossas histórias e origens são, pois, nossas formas de resistência e luta, porque nosso futuro, antes de tudo, é ancestral (Krenak, 2022).

Assim como Donana, mãe de Zeca Chapéu Grande, “Donana se perde na sua imaginação. Donana vive no passado” (Vieira Júnior, 2019, p. 125), minha avó viveu seus últimos anos perdida em sua imaginação, pois não se recordava de muitas coisas e, aos poucos, foi perdendo toda sua memória recente, ficando por muito tempo morando em seu passado, no seu próprio mundo encantado.

A última lembrança que ficou gravada em minha memória são as de seus últimos dias de vida. Uma senhora que parecia tão frágil, mas que permaneceu fortemente escanchada em sua rede, de cabeça baixa, cabelos soltos, ficando, assim, por oito dias consecutivos, sem comer e bebendo o mínimo possível de água, até seu último suspiro, e partiu, encantada que era, no auge de seus 91 anos, levando com ela a tradição das rezas e das curas.

## **Por uma cartografia afetiva: (re)visitando a religiosidade de minha avó**

Depois de ouvir a história de minha avó e suas experiências como rezadeira em sua comunidade, de como ela atuava com rituais de cura e benções e as práticas que realizava, fiquei bastante curiosa para entender se tais práticas atendiam a alguma religião e se, sim, qual ou quais seriam estas.

É nessa tentativa de cartografar afetivamente os saberes, as tradições e as experiências ancestrais da minha família que procurei realizar este estudo, a fim de averiguar e, também, nomear estas práticas religiosas, no sentido de dar visibilidade para as religiões de matrizes africanas e indígenas que podem ter sido influências na vida religiosa de meus ancestrais.

É verdade que o estudo sobre diferentes tipos de religiões, principalmente as de matrizes africanas e indígenas, é rodeado de lacunas, que, muitas vezes, são preenchidas pelo preconceito, racismo, intolerância e muita desinformação.

Afinal, conforme afirma Krenak (2022),

Se o colonialismo nos causou um dano quase irreparável foi o de afirmar que somos todos iguais. Agora a gente vai ter que desmentir isso e evocar os mundos das cartografias efetivas, nas quais o rio pode escapar ao dano, a vida, à bala perdida, e liberdade não seja só uma condição de aceitação do sujeito, mas uma experiência tão radical que nos leve além da ideia de finitude (Krenak, 2022, p.43).

Para o meu contexto, dar um nome a tais práticas religiosas de meus avós é uma tentativa não de enquadrá-las em caixas específicas e que talvez não façam sentido, mas de dar poder: quando nomeio, dou poder e quebro com alguns paradigmas impostos por essa sociedade eurocristã colonialista enquanto apresento um ponto de vista decolonial na medida em que tento vislumbrar aspectos de uma religião que foi subjugada do seio familiar.

Ao reivindicar esse lugar e essa herança cultural, propondo o que Krenak (2022) chama de cartografias afetivas, isto é, “(...) camadas de mundos, nas quais as narrativas sejam tão plurais que não precisamos entrar em conflito ao evocar diferentes

histórias de fundação” (2022, p. 32). O intento é expor este processo de apagamento cultural, que nos nega nossas raízes e nossa identidade.

Franco (2021) assevera que muitos dos praticantes de religiões afro-brasileiras ainda negam e omitem suas religiões, mesmo nos dias atuais, por medo de retaliações e violências. Sobre o medo, tem-se abaixo um trecho da obra *Torto Arado* (2019):

O medo atravessou o tempo e fez parte de nossa história desde sempre. Era o medo de quem foi arrancado do seu chão. Medo de não resistir à travessia por mar e terra. Medo dos castigos, dos trabalhos, do sol escaldante, dos espíritos daquela gente. Medo de andar, medo de desagradar, medo de existir. Medo de que não gostassem de você, do que fazia, que não gostassem do seu cheiro, do seu cabelo, de sua cor. Que não gostassem de seus filhos, das cantigas, da nossa irmandade. Aonde quer que fôssemos, encontrávamos um parente, nunca estávamos sós. Quando não éramos parentes, nos fazíamos parentes. Foi a nossa valência poder se adaptar, poder construir essa irmandade, mesmo sendo alvos da vigilância dos que queriam nos enfraquecer. Por isso espalhavam o medo (Vieira Júnior, 2019, p. 178).

Inicialmente, esta tentativa de omissão e negação era uma via de sobrevivência, pois foram os meios pelos quais as religiões de matrizes africanas resistiram. Porém, em um país como o Brasil, marcado pelo sincretismo religioso<sup>2</sup>, ou, nas palavras de Goldman (2021), pelas relações afroindígenas, que não podem ser resumidas apenas à relação entre africanos e indígenas, esta articulação é compreendida apenas

[...]como quase natural que a mistura leva à integração e que o múltiplo só serve para fazer o um. O que se pretende, ao contrário, é desfazer esse privilégio concedido à fusão e à integração a fim de enfatizar a constância da diferenciação (Goldman, 2021, p. 03).

Há que de compreender que tal movimento, na perspectiva de Goldman (2021), envolve movimentos modulares de diferença, em que há, em sua formação, uma infinidade de religiões, origens, saberes plurais e heranças culturais advindas, sejam

dos povos originários, sejam da diáspora africana e que tais saberes não podem ser concebidos apenas no plano do sincretismo, da mistura, que resulta em um todo, mas são únicos e devem ser analisados em suas particularidades.

Dito isso, o preconceito e a intolerância religiosa levam seus praticantes a negarem suas potências ancestrais, e isso é um fato incabível e inaceitável. Por estas e outras razões, busquei, por meio desse movimento de escrivência, estender laços e buscar compreender quais eram as práticas religiosas de meus ancestrais e como posso percebê-las em algumas religiões, não como um movimento de determinar qual seja, mas de elaborar reflexões a partir das narrativas.

Ao fazer isso, assim como Conceição Evaristo, estou fazendo o movimento de acordar a casa-grande dos seus sonhos injustos (Evaristo, 2020), uma vez que me proponho a declarar o que antes permanecia esquecido e silenciado como forma de resistência e luta.

Ao pesquisar algumas das experiências realizadas por eles e relatadas anteriormente, não nos foi possível rastrear, de forma mais concisa, à qual, ou às quais religiões pertenciam. Este fato diz muito sobre o processo de apagamento de religiões de matrizes africanas e indígenas em nossa sociedade, principalmente no seio familiar de uma família denominada cristã, fruto do racismo religioso e epistêmico (Silva, 2019).

Entre alguns relatos, a resposta obtida quando perguntado se sabia qual era a religião praticada por minha avó, a resposta foi a mesma: “*eles diziam que eram católicos, a religião era a católica*”. A ênfase dada ao Cristianismo faz parte do processo de colonialismo que domina as famílias brasileiras e levam ao processo de violência simbólica e apagamento das nossas raízes ancestrais.

Algumas características apresentadas na narrativa levaram-me às religiões de práticas umbandistas e, também, da jurema sagrada, religião bastante presente no Nordeste brasileiro.

Sobre a umbanda, Franco (2021) diz que ela “surge como uma religião tipicamente brasileira, nascida num momento em que o Brasil passava por um momento de industrialização e urbanização” (Franco, 2021, p. 34).

Herdamos das culturas indígena e africana a forte ligação com a natureza, o uso das ervas, cachimbos (maracás para os indígenas), os rituais de cura, as danças, os cânticos sagrados, as vestimentas, o transe, a crença na vida após a morte e a comunicação com os mortos, as crenças nos ancestrais, a diversidade de deuses (indígenas) ou orixás (africanos), os preceitos ofertados aos ancestrais (oferendas), a magia. Da cultura branca europeia, herdamos alguns elementos da concepção cristã católica, como a ligação com os santos que no sincretismo são relacionados com os orixás, as rezas, as imagens, maniqueísmo (bem e mal), dentre outros. E ainda uma influência do Kardecismo: ligação com os mortos, crença na reencarnação, rituais de cura (Ribeiro, 2013, p. 98).

Compreendemos, assim como Goldman (2021), que é um erro tentar reduzir as práticas religiosas de meus avós ao nível cognitivo, ou seja, denominar ou classificar à qual religião eles pertenciam. Por meio apenas de relatos, pode-se gerar mais do que equívocos epistemológicos, ou seja, a limitação dessas “sofisticadas elaborações de mundo alternativas” (Goldman, 2021, p. 12).

Sobre a Jurema Sagrada, é importante o que diz Silva (2019):

A Jurema Sagrada é uma religião que possui forte vínculo com a natureza, para os/as juremeiros/as a Mãe Natureza é considerada sagrada, é fonte de cura, é morada das Entidades, o que pode ser explicado por sua vinculação às cosmologias indígenas do Nordeste brasileiro (Silva, 2019, p. 273).

Pensando nisso, minha proposta é estabelecer conexões, a partir das práticas religiosas de minha avó, com as religiões de matrizes africanas e indígenas, entre elas, a umbanda e a jurema sagrada, por suas semelhanças com as experiências descritas, bem como por sua forte presença no sertão nordestino.

Algumas das características marcantes da umbanda e da jurema sagrada subjazem nos rituais religiosos de meus ancestrais. Por exemplo, retomo alguns dos elementos já citados, como a presença constante de ervas e garrafadas na preparação dos ritos, destinadas a doentes e na promoção da cura. Silva (2019) ressalta a importância da flora medicinal

nos ritos da jurema, especialmente no que se refere à produção das garrafadas “para fins específicos de cura física ou espiritual, e para mediar o contato com o mundo espiritual” (2019, p. 274).

Garrafas que também podem ser consideradas como uma estratégia que evidenciava as ligações com seu passado, “reinventando-se para não sucumbirem à hegemonia médico-centrada e à dilapidação de sua imagem pelo cristianismo” (Câmara; Fiuza Fialho, 2021, p. 02).

Outro elemento que se assemelha a práticas umbandistas é a incorporação de entidades. Segundo os relatos, minha avó recebia uma entidade denominada *Tapuia*, uma entidade encantada que era criança e, quando incorporada, pedia bombom aos presentes. Segundo Godim (2016), Tapuia é considerada uma entidade encantada da umbanda.

Outra entidade que aparecia com constância nos momentos era um caboclo chamado *Fura barreira*. Outra figura importante na descrição dos rituais era o do guerreiro São Sebastião.

Estes momentos aconteciam no terreiro de sua casa, às portas fechadas, e, segundo relatou minha mãe, eles abriam a mesa com uma oração ao santo guerreiro militar.

Os caboclos de São Sebastião são considerados como espíritos indígenas ou representantes das culturas indígenas e caboclas brasileiras, e são muitas vezes vistos como guias espirituais que oferecem orientação, cura e proteção aos praticantes da Umbanda. Eles são conhecidos por seu profundo conhecimento das ervas, da natureza e das técnicas de cura tradicionais (Artese, 2024, s. p).

O ofício de rezadeira é outra imagem presente em meu imaginário ao lembrar de minha avó. Os gestos com as mãos, que mais se assemelhavam a uma dança no ar, eram guardados de mistério e devoção, quando estava realizando uma cura, ou desfazendo um *quebrante*. O movimento com a folha de pião que era retirada de um pé em frente à sua casa, a criança no colo de sua mãe, e a reza baixinha que só ela sabia e recitava são lembranças singelas e que guardam o valor de uma vida dedicada à cura.

A mulher, uma agente de cura (Câmara, 2020), era um importante símbolo na comunidade,



e sua reza era considerada uma das mais fortes, pois sempre tinha alguém em sua casa atrás de seus serviços, feitos sempre gratuitamente e com bastante zelo. Porém, tais práticas, hoje, tornam-se cada vez mais raras dentro de nossa sociedade.

Esse tipo de mundo mágico é negado por uma forma de enxergar a realidade, por uma forma de enxergar a realidade, por exemplo, pelos instrumentos de laboratório, que classificam plantas como um aglomerado celular e negam sua capacidade de ser entidade, de ser linguagem e sua forma peculiar de cuidar do mundo, o que a perspectiva indígena desafia (...) É inegável, há um mundo que não podemos mais suportar e outro ao qual precisamos nos conectar para não deixarmos de existir (Rodrigues; Lima, 2022, p. 152).

Portanto, a junção de tais elementos, com os termos, os nomes dos encantados<sup>3</sup>, as situações e as experiências relatadas me levam a estabelecer uma profunda relação entre meus avós e as religiões de matrizes africanas e indígenas, como é o caso da umbanda e da jurema sagrada, ressaltando, porém, que não há elemento comprovador de que foram estas religiões, podendo ser outras, uma vez que nosso país é plural e rico em diversidades étnicas e religiosas.

O que mais me chamou a atenção foi que, ao longo da minha vida, em nenhum momento, me foi apresentado, ou falado de forma explícita sobre meus avós e o que eles representavam. Percebo como a força hegemônica age de maneira contundente dentro da sociedade e atravessa a família, negando nossa ancestralidade.

Krenak (2022) nos explica:

Estamos vivendo num mundo onde somos obrigados a mergulhar profundamente na terra para sermos capazes de recriar mundos possíveis. Acontece que, nas narrativas de mundo onde só o humano age, essa centralidade silencia todas as outras presenças. Querem silenciar inclusive os encantados (...) (Krenak, 2022, p. 37).

O silenciamento de nossa ancestralidade é real, é uma concretude. Quantos de nós passamos a vida inteira sem compreender, ou mesmo sem saber sobre nossas origens, nossa ancestralidade?

Narrativas como essa, de resgate da história, são fundamentais na elaboração de um projeto verdadeiro de identidade.

Somos frutos deste entrelaçamento de pessoas, religiões, origens e saberes plurais. É preciso, pois, que resgatemos a ancestralidade diversa e que possamos cada vez mais nos aproximar e construir uma identidade para além de uma hegemonia cultural imposta.

O mundo dos encantos, das curas e rezadeira em minha família se findou na figura de minha avó, mas, mais do que isso, esse mundo, por muito tempo, foi encoberto e esquecido. Ainda hoje, na família, percebo a dificuldade em falar das práticas de minha avó, pois ainda parece um assunto tabu e que deve permanecer em silêncio.

No entanto, hoje, realizo este trabalho na perspectiva não só de homenagear meus entes e lembrá-los, mas de dar vozes a eles, os reconhecendo como sujeitos plurais que eram.

## Considerações finais

Este trabalho é fruto de uma escrivência minha. Como Evaristo (2020) explica, a “Escrivência, antes de qualquer domínio, é interrogação. É uma busca por se inserir no mundo com as nossas histórias, com as nossas vidas, que o mundo desconsidera” (Evaristo, 2020, p. 35).

Muitas interrogações, ao longo dos anos, foram surgindo. As principais sempre em torno de minha ancestralidade, que, por tanto tempo, foi apagada da memória e que ainda hoje é assunto tido com tabu dentro de minha família.

Existe um provérbio africano amplamente conhecido que diz: “*Quando não souberes para onde ir, olha para trás e saiba pelo menos de onde vens*”. Eu não sabia de onde vinha, e é isso que nossa sociedade faz: apaga e silencia nossas heranças africanas e indígenas e tornam cada vez mais difícil reconhecer esse lugar, se reconectar com ele.

Na tentativa de compreender minha história, o lugar de onde venho e como essa ligação contribui para a formação da identidade, me deparei com um mundo não tão novo, mas que me era escondido. Narrar, mesmo que de forma singela, o percurso de

vida de minha avó me levou a um lugar de reencontro com meu eu.

Ao longo das seções, tentei entrever elementos das práticas religiosas realizadas por meus antepassados e como elas impactavam a comunidade. Reconhecer minha avó como uma mulher que conviveu diariamente com as entidades e encantados, que tinha como ofício ser rezadeira com dom da cura e que suas práticas se revelaram como parte de uma religião subjugada, como a umbanda ou jurema, é uma forma homenagear e, ao mesmo tempo, resistir.

Resistir ao apagamento cultural e silenciamento de religiões de matrizes afro-brasileiras, resistir a uma cultura hegemônica eurocêntrica que marginaliza e subjugam os saberes de nossos ancestrais, compreender que nossa ancestralidade é um saber vivo, uma força criativa (Ribeiro, 2020).

Portanto, reivindicar nossa ancestralidade é reivindicar nossos saberes, nossas crenças, e nosso lugar no mundo. Por isso que se faz necessária a ampliação de estudos sobre as culturas afroindígenas, religiosidade e os saberes como fonte potente de reconexão e pertencimento.

## Notas

1 Muitos são os personagens interessantes e importantes para o enredo do livro de Itamar Vieira Júnior, no entanto, alguns se destacam em nosso texto justamente pela similaridade com minha avó.

2 Para melhor entendimento do termo, ver Márcio Goldman (2021).

3 Segundo Gondim (2016), o termo *encantado* é comumente utilizado entre as populações indígenas para se referirem a entidades espirituais. “São entidades que permeiam as ontologias de vários grupos, muitos deles, ameríndios, sobretudo na região Nordeste do Brasil, embora os registros sobre o termo sejam encontrados em todas as regiões do país (2016, p. 10).

## Referências

ARTESE, Leo. São Sebastião – O Curador Guerreiro. **Xamanismo**. 16 jan. 2024. Disponível em:

<https://www.xamanismo.com.br/sao-sebastiao-o-cu-rador-guerreiro/>. Acesso em: 13 jun. 2024.

CÂMARA, Yls Rabelo. A cura por meio da benção feminina: um estudo de caso com uma rezadeira de Fortaleza. **Revista do GELNE**, v. 22, n. 2, p. 189-201, jul., 2020.

CÂMARA, Yls Rabelo; FIUZA FIALHO, Lia Machado. O papel sanitário das rezadeiras brasileiras outrora e agora: ressignificações e continuidades. **Eccos - Revista Científica**, n. 59, p. 1-19, 2021.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. Imagens do Tempo nos Meandros da Memória: Por uma Etnografia da Duração. **Iluminuras**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, 2000.

EVARISTO, Conceição. A Escrivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (Orgs.). **Escrivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

FRANCO, Gilciana Paulo. As religiões de matriz africana no Brasil: luta, resistência e sobrevivência. **Sacrilégens**, v. 18, n. 1, p. 30–46, 2021.

GOLDMAN, Marcio. “Nada é igual”. Variações sobre a relação afroindígena”. **Mana**. Estudos de antropologia social, v. 27, n. 2, p. 1-39, 2021.

GONDIM, Juliana Monteiro. **Seguindo trilhas encantadas: humanos, encantados e as formas de habitar a Almofaia dos Tremembé**. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

LOURES, Marisa. Graça Graúna: “Ao escrever, dou conta da ancestralidade, do caminho de volta, do meu lugar no mundo”. **Tribuna de Minas**, 06 ago. 2019. Disponível em: <https://tribunademinas.com.br/colunas/sala-de-leitura/06-08-2019/graca-grauna-ao-escrever-dou-conta-da-ancestralidade-do-caminho-de-volta-do-meu-lugar-no-mundo.html>. Acesso em: 21 nov. 2025.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MUNDURUKU, D. **Crônicas indígenas para rir e refletir na escola**. 1. ed. São Paulo: Moderna, 2020.

NASCIMENTO, José Ítalo dos Santos. “Pega a dente de cachorro”: mulheres indígenas no Ceará colonial, início do século XVIII. **Em Favor de Igualdade Racial**, Rio Branco–Acre, v. 6, n.2, p. 120-130, 2023.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Eduardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RIBEIRO, Fernanda Lemos. **Umbanda e teologia da felicidade**. São Paulo: Arché, 2013.

RIBEIRO, Katiúscia. O futuro é ancestral. *LeMond – Diplomatie*. **Caderno Oralituras**. 19 nov. 2020, Brasil. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/o-futuro-e-ancestral/>. Acesso em: 27 jun. 2024.

RODRIGUES, Leandro Soares; LIMA, Ronaldo de Queiroz. Toré na terra Anacé: vivência ancestral e encontros espirituais. *In*: KRENAK, Ailton; PIÚBA, Fabiano (Orgs.). **Desnaturada**: cultura e natureza. Fortaleza: SECULT/CE, 2022.

SILVA, Deyvson Barreto Simões da. A Jurema Sagrada: religião ancestral indígena do Nordeste do Brasil no enfrentamento ao Racismo Religioso e Epistêmico. **XXXII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología**, Lima, 2019.

SILVA, Viviane Pereira da. Pesquisa em conexão: uma perspectiva em construção. *In*: SANTOS, Abrahão de Oliveira (Orgs.). **Saberes plurais e epistemologias aterradas**: caminhos de pesquisa na psicologia e ciências humanas. Niterói: EdUFF, 2020.

Takariju, Felipe Coelho Iaru Yê. **Alienindi**: Os portais dos mundos. Ponta Grossa: UEPG-PROEX, 2021.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. **Torto arado**. São Paulo: Todavía, 2019.