

**Editores**

Ceci Maria Costa Baptista Mariani,  
Breno Martins Campos

**Conflito de interesse**

Não há conflito de interesse.

**Recebido**

16 dez. 2024

**Versão final**

6 maio 2025

**Aprovado**

18 jun. 2025

# Devir macumbeiro e a corporeidade de Oiá-lansã: a alteridade religiosa em rituais de festa

## *Devir macumbeiro and the Oiá-lansã's corporeality: Religious alterity in our festival rituals*

Eduardo Bonine<sup>1</sup> 

<sup>1</sup> Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião. São Paulo, SP, Brasil. E-mail: <dubonine@gmail.com>.

**Como citar este artigo:** Bonine, E. Devir macumbeiro e a corporeidade de Oiá-lansã: a alteridade religiosa em rituais de festa. *Reflexão*, v. 50, e2514903, 2025. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v50a2025e14903>

### Resumo

Não podemos ignorar que nossas produções acadêmicas refletem os tensionamentos provocados por nosso cotidiano. Nas disputas entre o Brasil-nação e a brasilidade, saberes múltiplos, diversos e plurais são (re)elaborados a partir de políticas e poéticas transgressoras. Por isso, propomos repensar os lugares de conceitos acadêmicos, entendendo que a rua é fundamental para que a nossa ciência não seja apenas uma alegoria da sociedade, mas oriunda dela. Neste artigo, trabalharemos o conceito de devir macumbeiro e a corporeidade da mitopoética de Oiá-lansã praticados em três ambientes diferentes, o 4 de dezembro em Salvador, o samba-enredo da Mangueira, no Rio de Janeiro e o samba-enredo da Barroca da Zona Sul, em São Paulo, ambos para o carnaval de 2025. Em comum, esses três rituais da brasilidade enaltecem a orixá Oiá-lansã e nos propõem uma alternativa à simplicidade do conceito de sincretismo religioso, ampliando nossas percepções para algo mais condizente com a brasilidade: a alteridade religiosa.

**Palavras-chave:** Devir macumbeiro. Religião e carnaval. Rito da brasilidade.

### Abstract

*We cannot ignore that our academic productions reflect the tensions caused by our daily lives. In the disputes between Brazil as a nation and Brazilianness, multiple, diverse, and plural forms of knowledge are (re)elaborated based on transgressive politics and poetics. For this reason, we propose rethinking the places of academic concepts, understanding that the street is fundamental so that our science is not just an allegory of society, but originates from it. In this article, we will work with the concept of becoming a macumbeiro and the corporeality of the mythopoetics of Oiá-lansã practiced in three different environments: December 4 in Salvador, the samba theme of Mangueira in Rio de Janeiro, and the samba theme of Barroca da Zona Sul in São Paulo, both for the 2025 carnival. In common, these three rituals of Brazilianness exalt the orisha Oiá-lansã and offer us an alternative to the simplicity of the concept of religious syncretism, broadening our perceptions to something more consistent with Brazilianness: religious otherness.*

**Keywords:** *Devir macumbeiro. Religion and carnival. Rite of Brazilianness.*

## Introdução

Apesar de sermos forjados em uma sociedade colonial que tenta propagar sistematicamente a ideia de democracia racial ou de cordialidade social, as tensões entre o Brasil-nação e a brasilidade garantem as nossas multiplicidades, pluralidades e diversidades. Não podemos entender essa garantia com romantismo, porque ela é resultado de transgressões e de dribles cotidianos em detrimento da arbitrariedade de poder que elege corpos matáveis.

O Brasil-nação se engrandece reverberando seu racismo, sua misoginia, seu mandonismo e sua heteronormatividade sustentados em retórica e prática de fé, em que as justificativas de sua violência ficam a critério de um poder religioso cristão e hegemônico<sup>2</sup>. A brasilidade se desenvolve às margens, mas paradoxalmente evidenciando o que está no centro: seres humanos com alteridade e sujeitificação.

É por meio do rito da brasilidade, que as pessoas se (re)elaboram e garantem suas existências, muito maiores do que as restritas sobrevivências. Se por um lado a fé funciona como um dispositivo de controle e de coação, por outro, são os ritos que produzem saberes e práticas encantadas de corpos e de existências possíveis.

Neste artigo, o nosso intuito é o de questionar o quanto, para nós, cientistas da religião, o emprego do termo “sincretismo religioso” é reducionista e simplista para alcançarmos a complexidade e a sofisticação das trocas e das sociabilidades religiosas brasileiras.

Esse conceito ainda nos circunscreve, enquanto sociedade, nesse campo arbitrário da colonialidade, em que nossas vontades e nossas individualidades ainda se restringem ao campo binário e cerceador da epistemologia hegemônica. A ideia de sincretismo religioso perpetua as fantasias românticas de uma cordialidade à brasileira, em que os problemas sociais foram superados com ginga, bossa e samba, mascarando os saberes para que sobrevivessem diante da imposição de um sistema religioso e do apagamento de todos os outros.

Acontece que o Brasil-nação, embora se pretenda uno, não consegue conter a multiplicidade da brasilidade, porque enquanto um campo sistematiza o seu poder encarcerador, o outro pratica as ruas, coloca os corpos para sambar, assimila as brincadeiras e compartilha macumbaria. Proporemos, por meio deste texto, que nós passemos a reconhecer o conceito de alteridade religiosa para tensionarmos as disputas poéticas e políticas não apenas no campo social, mas também no acadêmico.

Precisamos reconhecer que nossas categorias e nossos termos epistemológicos não são alegorias da sociedade, mas são oriundos dela. É por isso que não podemos repetir os encarceramentos coloniais e os reducionismos hegemônicos, precisamos aprender a produzir uma ciência que também seja múltipla, diversa e plural, que não aprisione as pessoas em campos pré-estabelecidos, mas que aprenda a reconhecer os campos plurais que as pessoas produzem por si e para si.

Para a nossa reflexão, recuperaremos o conceito de devir macumbeiro, proposto como possibilidades brasileiras de pensar e fazer uma ciência da religião (Bonine, 2024), porque ao reconhecermos os saberes da terreiragem em nossas éticas e estéticas, entenderemos a complexidade e a sofisticação de nossos saberes individuais e comunitários.

---

<sup>2</sup> Para uma leitura mais aprofundada sobre o Brasil-nação e a arbitrariedade da violência por meio do dispositivo de fé, sugerimos: Bonine (2022), artigo em que se discute as iniciativas do Estado brasileiro contra as religiões de matrizes africanas; Brito (2019), em que o autor apresenta a construção de um outro a ser combatido e assassinado pela colonialidade, tendo a fé como argumento para a prática violenta; e Manso (2023), livro em que constrói a tomada de poder dos poderes bélicos (institucionais e contraventores) pela religião cristã.

É no encontro do samba, da macumba e do cotidiano, nessa encruzilhada ontológica, que (re)existências são (re)elaboradas. Diante do Brasil-nação racista, mandonista, misógino e heteronormativo, esses saberes caem em desgraça quando não são encarcerados e aniquilados, por terem corpos muito bem definidos para o controle reacionário e arbitrário do poder: têm cor, têm gênero, têm sexualidade e têm classe social.

E são essas cores, esses gêneros, essas sexualidades e essas classes sociais que (re)existem nos ritos da brasilidade, garantindo suas sujeitificações e suas alteridades por meio do samba, da macumba e do cotidiano. Em nossa ciência da religião, não podemos restringir essas metodologias de vida em nossas categorias subalternizantes, precisamos reconhecer todas essas alternativas de existência, sem impor nosso desconhecimento.

Entendendo que os ritos são fundamentais para a brasilidade, cruzaremos três diferentes rituais que (re)constroem e (re)elaboram o nosso país, em diferentes lugares, o 4 de dezembro, dia de santa Bárbara<sup>3</sup>, em Salvador, capital da Bahia, e os carnavais do Rio de Janeiro e de São Paulo, por meio de dois sambas-enredos propostos para 2025: o *À Flor da Terra*<sup>4</sup>, da Estação Primeira de Mangueira e o *Os nove oruns de Iansã*<sup>5</sup>, da Barroca Zona Sul.

Em comum, além do devir macumbeiro, esses três exemplos de sociabilidade e de existência evidenciam a mitopoética de Oiá-Iansã. De diferentes formas e usos, o corpo da orixá é assimilado e reverberado à sua maneira, dependendo do contexto, produzindo saberes múltiplos, diversos e plurais, garantindo o que temos conceituado como alteridade religiosa.

Ao louvar a santa católica, padroeira dos bombeiros, a dona dos trovões, a Bahia canta para santa Bárbara, mas toca um daró<sup>6</sup>, um ilú<sup>7</sup>, ou um quebra-prato<sup>8</sup>, saberes oriundos dos terreiros para chamar e reverenciar Oiá-Iansã. A Mangueira, para defender a infância do morro e os saberes da negritude, abre seu samba cantando “Oiá-Oiá-Oiá-ê-ô, Oiá-Matamba de cacorucá-zinguê”, um canto de candomblé Angola, destinado à nkinsi Matamba, uma também Oiá-Iansã. E a Barroca, escolhendo cantar a mitopoética da orixá, apresenta seus nove oruns (céus), canta a resiliência do recomeço, o conhecimento por trás das mudanças, as dinâmicas dos devires.

Propomos evidenciar o quanto a brasilidade produz epistemologias, ontologias e metodologias e (re)existe ao Brasil-nação. A religião, para o devir macumbeiro, não é um recurso simbólico ou um objeto de apreciação/interação, é a ética e a estética da sujeitificação, sendo, por isso, a política e a poética da alteridade.

### Menos sincretismo, mais alteridade

Às oito horas da manhã, em uma quarta-feira, dia 4 de dezembro de 2024, as pedras do Largo do Pelourinho já queimavam com o sol de Salvador. As pessoas de vermelho e branco se concentravam diante do palco armado pela prefeitura, num encontro entre o sagrado e o profano, diante das escadas da Fundação Casa Jorge Amado, na rua das Portas do Carmo, números 49 e 51.

<sup>3</sup> Referência à santa Bárbara de Nicomédia, virgem católica martirizada no século III por defender a sua fé. Protetora dos bombeiros, dona dos raios e dos trovões.

<sup>4</sup> Samba-enredo composto por: Lequinho, Junior Fionda, Gabriel Machado, Julio Alves, Guilherme Sá e Paulinho Bandolim. Ver: Rio Carnaval (2025).

<sup>5</sup> Samba-enredo composto por: Thiago Meiners, Sukata, Claudinho, Cacá Camargo, Fernando Negão, Morganti, Jairo Roizen, Leo Do Cavaco, André Valencio, Mineiro, Julio Alves e Marco Moreno. Ver: Liga Carnaval SP (2024).

<sup>6</sup> Adaró ou daró, um saber produzido e compartilhado pelo candomblé jeje, é o ritmo e a dança representativos da orixá Oiá-Iansã por caracterizarem o movimento, representarem a força do vento e o poder do fogo.

<sup>7</sup> Ilú, em iorubá (candomblé ketu), também significa tambor/atabaque. Característico de Oiá-Iansã.

<sup>8</sup> Quebra-pratos, como é conhecido o toque mais rápido do ritmo aguere, destinado ao orixá Oxóssi. Quanto tocado com cadência acelerada e esfuziante para a orixá Oiá-Iansã. Comuns aos candomblés ketu e jeje.

O cartaz preso ao palco anunciava “Festa de Santa Bárbara” com raios desenhados nas letras. As do nome e, ao lado, a programação do dia, primeiro, a missa em homenagem à padroeira dos bombeiros, depois, os shows com as cantoras baianas Illy e Márcia Short, começando oficialmente o ciclo de festas populares de Salvador/BA<sup>9</sup>.

Fios de conta nos pescoços, pulseiras de búzios balançando de um lado para o outro, em algumas mãos, encontrando outras com terços, rosários e rosas vermelhas. Cestos com acarás, os bolinhos de arroz fradinho fritos em dendê, servidos um a um, como paga de promessas feitas no ano anterior. Tabuleiros em algumas cabeças também cumpriam o prometido, bolinhos de variados tamanhos distribuídos sob as primeiras horas da manhã, no quadrante entre o palco e a igreja do Rosário dos Pretos.

Depois da missa campal realizada pelo padre Lázaro Muniz e cantada em ritmo de atabaques, agogôs e clarins, o cortejo com as imagens de são Cosme e são Damião, são Jerônimo, são Jorge, são Miguel Arcanjo e santa Bárbara avança as ruas e as encruzilhadas do Pelourinho, passando pela rua Gregório de Mattos, com chuva de banho de folha e alfazemas proporcionada pelo afoxé Filhos de Gandhi, pela rua João de Deus, em que outros andores de santa Bárbara se encontram, algumas até com fios de cargo das ebômis de Oiá-lansã no pescoço<sup>10</sup>, cada qual com sua demanda, pelo terreiro de Jesus, pela praça da Sé e pela ladeira da Praça.

Nas mãos de algumas crianças, bolas de sorvete equilibradas em suas casquinhas recém compradas da sorveteria Cubana dividiam o caminho até a boca com os acarás disputados. Algumas idosas com pouca mobilidade insistiam em acompanhar o entusiasmo do padre que seguia o cortejo em cima do carro de som. Outras sambavam rodando suas saias de baiana.

O padre pedia um salve à santa Bárbara, as pessoas nas ruas gritavam “Eparrei, Oiá-lansã”. Um jovem acompanhava sua mãe na distribuição de pequenos ícones talhados em madeira com a imagem da santa, pintados na evidência da cor vermelha. Ambulantes anunciavam fitas iguais às características do Bonfim, mas com as lembranças de santa Bárbara por preços irrisórios. Patuás para Oiá-lansã também eram vendidos.

Ao ritmo de daró, o padre cantava “poderosa, ela é poderosa, santa Bárbara é poderosa. Não há ninguém como a mama, não há ninguém como a mama...”. Alguém abaixo dele gritou mais alto que não havia ninguém como a santa, e o cônego aderiu a intervenção: “poderosa, ela é poderosa, santa Bárbara é poderosa. Não há ninguém como a santa...”.

Cantavam para santa Bárbara, dançavam para Oiá-lansã e a festa se organizava entre o povo, o clero, as mães de santo, pessoas pagadoras de promessas, iaôs e ebômis<sup>11</sup> recebendo a orixá e alguns acarás amassados no chão. Ao chegarem à sede do corpo de bombeiros, na Barroquinha, o padre cantava enquanto o atabaque tocava que “tá caindo *fulô*, tá caindo *fulô*. Lá do céu, cá da terra, tá caindo *fulô*”. Mãos para o alto, mãos para o chão improvisavam uma coreografia harmoniosa, e as rosas vermelhas e os cravos branco continuavam balançados por mãos devotas.

<sup>9</sup> As festas populares de Salvador/BA marcam os meses de dezembro, janeiro e fevereiro na capital baiana. Começando com o dia de santa Bárbara, 4 de dezembro, as comemorações avançam para o dia de nossa senhora da Conceição (8 de dezembro) e o de santa Luzia (13 de dezembro). Em primeiro de janeiro são festejados boa viagem e bom Jesus dos navegantes. Em 5 e 6 de janeiro ocorrem os festejos do terno de reis. A lavagem do Bonfim em 16 de janeiro e sua festa em 19 de janeiro. O calendário do mês encerra com são Lázaro no dia 26. Iemanjá é comemorada em 2 de fevereiro com sua procissão, sua festa e seu cortejo ao mar, no Rio Vermelho. Dia 20 de fevereiro ocorre a lavagem de Itapuã e, depois, o carnaval.

<sup>10</sup> Algumas imagens de santa Bárbara, as nos andores do povo, não a que saiu oficialmente da igreja Rosário dos Pretos, tinham no pescoço fios de micanças e de contas característicos das iniciadas no candomblé. A exemplo do hungebe (rumgebé), de miçangas terra cota com seguí africano vermelho e azul, representando a conexão entre a vida e a morte ou os fios de cargo, também em firmas terracota africanas, dedicados às mães de santo ou iniciadas mais velhas para a orixá Oiá-lansã.

<sup>11</sup> Iaôs são pessoas recém iniciadas nos candomblés, que ainda não completaram o ciclo de obrigações dos sete anos. Ebômis são as pessoas “mais velhas”, que já cumpriram os primeiros sete anos de obrigação.

As portadoras de fios de conta estendiam os braços para cima no balanço dos ventos, no chacoalhar das mãos cadenciados de Oiá-lansã, reverenciando sua dança de terreiro ali na esquina da Barroquinha. Para o andar com a imagem da santa entrar na sede do corpo de bombeiros, receber sua chuva ritual, pelo esguicho do apagador de incêndio, e autorizar a distribuição de caruru, o padre entoou a cantiga de candomblé “Oiá-tetê, Oiá-balé, Oiá-iabá”<sup>12</sup>.

Daró, aguere e ilú se encontraram nos ritmos dos atabaques para santa Bárbara ser lavada no corpo de bombeiros e as quentinhas de isopor com caruru serem distribuídas pelas pessoas que se concentravam ali. Pouco tempo para o andor entrar, se banhar e sair, porque macumbeiros, seculares, curiosos, católicos, até mesmo alguns pentecostais precisavam acompanhar o sacolejo da santa até o mercado de santa Bárbara, na baixa dos sapateiros, e seguir para a rua padre Agostinho e retornar à igreja.

Meio-dia e meia, o sol já era outro. Mais quente. Fios de conta, patuás, terços e rosários não dividiam mais espaço com rosas vermelhas e cravos brancos, mas com latinhas de cerveja, espetinhos de queijo coalho ou de carne, cachorros-quentes um pouco exagerados, acarás recheados com caruru, vatapá, camarão e tomate verde, os acarajés, e alguns copos descartáveis com caipirinhas e outras batidas alcoólicas, porque santa Bárbara voltou para a igreja para Oiá-lansã ocupar as ruas.

Sambas de roda nas ruas que seguiam para santo Antônio além do Carmo, restaurantes abriam suas portas, crianças, jovens e adultos, decidiam se festejavam a orixá ao ritmo do atabaque, ao som do pandeiro ou esperavam pelas cantoras que logo subiriam no palco. Escolhemos descrever a festa de santa Bárbara como o início da nossa discussão sobre sincretismo religioso ou alteridade religiosa por, justamente, constar no portal oficial da cidade de Salvador, a seguinte a informação:

Na Bahia, Santa Bárbara foi sincretizada com a orixá lansã, esposa de Xangô, e símbolo da força feminina no candomblé – é também conhecida pelo nome de Oyá, a rainha dos raios, identificada pelo fogo, ventos e tempestades. A festa é considerada Patrimônio Imaterial da Bahia e reverenciada por católicos e adeptos das religiões de matriz africana (Marinho; Santos, 2024, p. 1).

Aproveitamos essa citação referente à institucionalização do 4 de dezembro e seus desdobramentos, enquanto manifestação de cultura popular e patrimônio imaterial da Bahia, para iniciarmos nosso argumento quanto ao emprego simplista e reducionista do termo “sincretismo”. Entendemos que constar em nota oficial a ideia de que a santa e a orixá são sincretizadas parte de um senso comum muito mais aproximado da ideia de cordialidade social do que das disputas de sociabilidade travadas em nosso cotidiano.

Exemplificar as assimilações religiosas e as permanências culturais de pessoas brasileiras por meio do sincretismo inviabiliza a autonomia tanto individual quanto a compartilhada em comunidades. Quem elaborou uma crítica sobre as proximidades simbólicas do catolicismo popular e das macumbarias foi o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2017), ao propor a “circularidade religiosa” como um conceito mais interessante para as trocas de fé do Brasil.

Nós defendemos que por trás dessa perspectiva de sincretismo, a disputa política (e poética) é interessante aos valores da colonialidade, porque se sobressai quem tem mais poder na narrativa histórica, ou seja, para o senso comum perpetua a ideia de que orixás pretos cederam espaço a santos brancos. O 4 de dezembro ritualizado na capital baiana é um exemplo da complexidade e da sofisticação das encruzilhadas da brasilidade, por justamente não circunscrever as experiências de fé em grupos distintos que não interagem.

<sup>12</sup> Em iorubá: Oyá tètè, Oyá tètè. Oyá gbálè. Oyá te-n-té ayaba. Oyá tètè, Oyá te-n-té ayaba. (Oiá-lansã em bom tempo varre a terra. Oiá-lansã está no topo, é a rainha).

As pessoas ali presentes festejavam a santa e a orixá, reincorporando e ressignificando para si mesmas os códigos da religiosidade encantada em processos não só de circularidade, como o proposto por Silva, mas de alteridade, porque não se trata apenas de simbologias e de alegorias, mas de códigos e saberes ontológicos, porque é preciso conhecer, seja pelo corpo, pela memória ou pela sociabilidade os toques de Oiá-lansã e as rezas de santa Bárbara para ser sujeito da peregrinação.

Essa perspectiva de sujeitificação por meio de códigos encantados e de mitopoéticas compartilhadas pela macumbaria é a defesa de um saber ontológico da filósofa Helena Theodoro, porque as ritualizações que festejam e celebram a convivência privilegiam “pessoas, por ter(em) como proposta o acúmulo de seres humanos e não de bens” (Theodoro, 2010, p. 21). A autora se aprofundou na mitopoética da orixá Oiá-lansã para sistematizar a ontologia oriunda dos saberes de mulheres pretas e compartilhada pelas macumbarias, como ensinamento e prática de colaborações mútuas.

A peregrinação do 4 de dezembro revela uma ética e uma estética de (re)existências encruzilhadas importantes para que percebamos a ontologia da brasilidade, tanto pela convivência apresentada por Helena Theodoro, quanto pela circularidade de Vagner Gonçalves da Silva, ambos fundamentais para a nossa proposta de conceituação da alteridade religiosa pulsante no cotidiano de nosso país.

Para ampliarmos as exemplificações das experiências que profanam o sagrado e sacralizam o profano em nossas (re)elaborações de sujeito, propomos, no próximo tópico, uma sistematização epistemológica desse devir macumbeiro, ao analisarmos a construção de dois sambas-enredo para o carnaval de 2025. Tanto a poética quanto a política presentes nas letras revelam o quanto a brasilidade, apesar do Brasil-nação, possibilita sujeitificações que batem cabeça para a orixá enquanto sambam seus manifestos sociais.

### Poética de Oiá-lansã no carnaval

O devir macumbeiro é o nosso processo de sujeitificação em contínua transformação, o que nos possibilita (re)existências múltiplas, diversas e plurais no cotidiano da brasilidade. Essas ontologias presentes na mitopoética de Oiá-lansã perpetuam a convivência como um bem social (Theodoro, 2010) e as dinâmicas sociorreligiosas produzidas pelo que, na antropologia, se entendeu como circularidade religiosa (Silva, 2017) e nós, da ciência da religião, entendemos como alteridade religiosa<sup>13</sup> são fundamentais para alcançarmos a complexidade e a sofisticação presentes em nossos saberes arruaceiros.

Além do cortejo de santa Bárbara, no 4 de dezembro, na capital baiana, nós apresentaremos outros dois exemplos sobre as encruzilhadas da terreiragem, os sambas-enredo de 2025 da Estação Primeira de Mangueira, no Rio de Janeiro, e da Barroca da Zona Sul, em São Paulo. Além das cores verde e rosa que ambas as escolas compartilham, elas também se unem na devoção à orixá Oiá-lansã e nas reivindicações políticas de seus enredos, saberes que não se desassociam, porque são intrínsecos aos conhecimentos e às permanências da orixá em seus ritos, mitos e danças (Theodoro, 2010).

<sup>13</sup> O conceito de alteridade religiosa parte da postura antropológica de Marcel Mauss (2003) que circunscreve o reconhecimento do outro e a percepção do não-eu como um exercício de alteridade. Esse paradoxo complexo que sistematiza os sujeitos sociais e (re)organiza a participação das pessoas na cultura é o que possibilita a perspectiva de alteridade religiosa para encruzilhar as dinâmicas plurais e as diferentes ontologias assimiladas no campo brasileiro. A binaridade presente no termo sincretismo religioso carrega pressupostos de poder e de valor coloniais que repercutem no imaginário social a inferiorização de outras possibilidades de contexto religioso que não a validada pela colonialidade. Outra sugestão de definição de alteridade é a de Claudio de Oliveira Ribeiro (2020) presente no texto *Religião, decolonialidade e o princípio pluralista*.

Guerreira e insubmissa, “é importante frisar que os mitos (de Oiá-lansã) apresentam sempre um equilíbrio de forças entre os princípios feminino e masculino. Encontra-se neles o reconhecimento das potencialidades e características das mulheres que podem, inclusive, submeter os homens” (Theodoro, 1985, p. 127). Esse saber apresentado por Helena Theodoro inscreve a produção ontológica das macumbarias no ambiente universitário e nas produções acadêmicas, movimento que também defendemos, ao percebermos que as ruas não estão passíveis às nossas categorias, mas propondo mudanças e articulações que devemos reconhecer e assimilar em nosso fazer científico.

No tópico anterior, nos dedicamos às dinâmicas éticas e estéticas do cotidiano da terreiragem, porque nos interessou o trajeto tanto profano quanto religioso percorrido em devoção à santa Bárbara e à Oiá-lansã. Agora, apresentaremos as poéticas e as políticas (re)elaboradas na macumba e no samba, outros importantes eixos basilares da terreiragem, fundamentais aos ritos da brasilidade.

Como já estudado por Mussa e Simas (2023) e por Alexandre (2022), o samba apresenta e evidencia a ancestralidade da mulher negra. Está na sabedoria da convivência a disseminação de conhecimentos e práticas de sociabilidade no terreiro, o que nos leva a considerar, aqui, que no exemplo anterior, do cortejo em devoção à santa Bárbara, o saber ritual também partia de uma matricentralidade, por ser preservado pelas mulheres que compõem a irmandade da Boa Morte.

A ontologia dessas mulheres é um corpo (re)elaborado pela memória presente nas mitopoéticas e pelos rituais de alteridade religiosa, sempre em disputa, porque padecem sob a sombra das perspectivas de poder. O movimento que fazemos em reconhecer o saber produzido e mantido por mulheres pretas exige a nossa atenção e a nossa sensibilidade para que compreendamos as poéticas e as políticas dessas epistemologias negligenciadas pelo saber hegemônico. Reconhecemos que é uma experiência da matricentralidade a raiz da criação presente nas terreiragens, seja no samba, na macumba ou no cotidiano, justamente por evidenciar éticas de práticas afirmativas e estéticas de convivências asseguradas, mantidas e compartilhadas pela mitopoética do devir macumbeiro, a exemplo o de Oiá-lansã (Theodoro, 2010).

Para o carnaval de 2025, um exemplo dessa poética e dessa política de alteridade religiosa é o samba-enredo *Os nove oruns de lansã* da Barroca da Zona Sul que, em sua introdução, já reverencia a orixá: “acorô mina deuá, aê. Acorô mina deuá, lansã”<sup>14</sup>, para pedir em iorubá “àquela que realiza o ritual do fogo, abençoe a todos” (Liga Carnaval SP, 2024).

Assim, logo na primeira estrofe, o ritual é apresentado: “vou preparar o seu ajeum<sup>15</sup>, / devoto eu sou mais um / da santa sincretizada. / Os efóns<sup>16</sup> dão axé e poder, / brilha a luz de eiê<sup>17</sup>, / é tempestade e trovoada. / Diz a lenda sobre suas paixões / e o saber herdado dos orixás, / mas foi Xangô seu grande amor / o machado e a espada em tempos de paz” (Liga Carnaval SP, 2024).

É importante nos atentarmos à escolha de apresentar Oiá-lansã como “santa sincretizada”, na mesma perspectiva do texto institucional destacado anteriormente. Embora todo o ritual descrito enfatize a orixá, logo na primeira estrofe do samba, seu nome não é apresentado, optando pela alcunha mais aproximada do catolicismo popular.

<sup>14</sup> Cantiga de candomblé, sem autoria específica. Optamos por escrever em português, para que a fonética seja privilegiada, a cantiga para a orixá Oiá-lansã que, em iorubá, tem a seguinte grafia: “akooro mina dèwá, aê”.

<sup>15</sup> Ajeum: comida. Ou comer juntos nos candomblés.

<sup>16</sup> Referência ao povo efón.

<sup>17</sup> Eiye: pássaro.

Não há demérito nessa escolha, porque, da mesma forma que em Salvador se reza para santa Bárbara tocando para Oiá-lansã, a “santa sincretizada” da Barroca se (re)incorporou entre o “ajeum”, “efóns”, “axé”, “eiê”, “orixás” e “Xangô” adquirindo um corpo mais coerente às possibilidades de alteridade, apresentadas na própria estrofe pela escolha das palavras “tempestade”, “trovoada”, “machado” e “espada”. Quem vai para a avenida é Oiá-lansã.

A poética se faz presente também na estrofe seguinte, por descrever um dos mitos mais compartilhados pela terreiragem sobre a orixá, que é a transformação das feridas de Obaluaê em pipoca<sup>18</sup>. A escola canta que “é noite de xirê<sup>19</sup> no palácio da justiça<sup>20</sup>, / quando Obaluaê veste a palha na ferida. / Ao curar a dor do mundo com pipoca e dendê, / a rainha das palmeiras destranca o orun-aiê<sup>21</sup>” (Liga Carnaval SP, 2024). Esse poder de Oiá-lansã, possibilitando a existência de corpos em suas multiplicidades corresponde ao argumento de Helena Theodoro na equiparidade de forças entre o masculino e o feminino na mitopoética da Orixá (Theodoro, 1985).

O saber matricentrado (Alexandre, 2023) é lembrado e reverberado pela Barroca, na escolha da escola por cantar que “Oiá é guardiã dos nove oruns, / a mãe do julgamento e do trovão. / Que a verdade possa iluminar / a fé em cada coração. / Quando ecoar / o tambor que arrepia meu ilê<sup>22</sup> / e o bem maior desbotar toda escuridão, / o fogo que arde pra purificar / é mais uma chance de recomeçar, / reflete no olhar da criança / a paz de Oxalá” (Liga Carnaval SP, 2024).

Guardar os céus é zelar pela continuidade da existência, uma vez que dentro da cosmopercepção das macumbárias, a morte não finda a experiência de vida, mas possibilita outras formas de vivência, como a ancestralidade. “Mãe do julgamento e do trovão” alude à sociabilidade amorosa dos terreiros, por meio da figura da matriarca que, quando julgadora, parte de um conhecimento e de um zelo.

O refrão anuncia que “relampejou lá no céu, vai relampejar, / pra evocar lansã, Oiá. / Meu fundamento sempre foi vencer demanda, / Barroca, ventania de Aruanda” (Liga Carnaval SP, 2024). A escola anuncia sua devoção pela orixá e sua prática ritual ao invocá-la para atravessar a avenida, porque a permanência é uma prática estruturante do devir macumbeiro, tendo como fundamento a sabedoria para vencer demandas.

Na disputa entre a fé do Brasil-nação e o ritual da brasilidade, elaborar (e defender) um enredo sobre Oiá-lansã, percebendo em sua mitopoética formas possíveis de existência, é acreditar nos recomeços e nas continuidades. Entendendo que o carnaval é um lugar de produção ética e estética de saberes, tendo na política e na poética a garantia da pluralidade e da diversidade que nos mantêm enquanto seres sociais.

Pela complexidade e sofisticação do samba-enredo, percebemos que se trata de um corpo de alteridade, não de escolhas sincréticas. Se no 4 de dezembro a população reza para santa Bárbara cantando para Oiá-lansã, na Barroca, o carnaval se estrutura a partir da mitopoética da orixá para apresentar saberes encantados oriundos da matricentralidade de terreiro. É por meio da festa que a brasilidade se (re)elabora.

## Política de Oiá-lansã no carnaval

A Estação Primeira de Mangueira, para o carnaval de 2025, desenvolveu o enredo *À flor da terra: no Rio da negritude entre dores e paixões*, desejando levar para a avenida a história de um Rio de

<sup>18</sup> Para a leitura completa do mito, sugerimos o texto presente no livro *Mitologia dos orixás* de Prandi (2000).

<sup>19</sup> Festa de orixás.

<sup>20</sup> Casa de Xangô, orixá da justiça.

<sup>21</sup> Orun e àiyé: céu e terra.

<sup>22</sup> Casa: Também como são conhecidos os terreiros.

Janeiro bantu, não como forma alegórica, mas a partir da ontologia desse povo, colocando-o como narrador do passado e do presente.

A alteridade religiosa se faz presente em toda a letra do samba-enredo, ao recuperar na corporeidade<sup>23</sup> de Oiá-lansã os trânsitos entre o Rio do passado e propor, também pelo corpo da orixá, um Rio contemporâneo. Se a Barroca estruturou seu samba na poética, a Mangueira parte da política para atravessar a Sapucaí defendendo a brasilidade por meio dos saberes negros.

No texto institucional da escola, na defesa de seu enredo, o carnavalesco Sidnei França escreveu que

ao ocupar a cidade, as contribuições dos bantus se diluem e pulsam na identidade negra do território carioca. Tagarelamos, comemos, tocamos e dançamos conforme as heranças e as tradições desses povos. Ter um dengo, criar um moleque, reunir-se em *kilombo*<sup>24</sup>, ir pra macumba, pedir na umbanda, bailar como nos lundus, comer um quiabo pra não pegar um feitiço, cozinhar com fubá, mergulhar no dendê, fazer um batuque, chocalhar um ganzá, tomar cachaça. De boca em boca, mais do que palavras, práticas também são passadas de gerações para gerações. Esses conhecimentos fundamentais atravessam o tempo, cruzam o espaço e se revelam no cotidiano de um Rio de Janeiro tão efervescente (França, 2025, p. 1).

A proposta da Mangueira é apresentar no carnaval de 2025 mais do que a circularidade religiosa ou a mitopoética de Oiá-lansã, a multiplicidade política presente nos saberes matricentados na sociabilidade de um Rio de Janeiro diverso que se (re)elabora apesar do Brasil-nação.

Os conhecimentos que atravessam o tempo constituem a permanência da terreiragem, tanto nos processos de sujeitificação quanto nas garantias de alteridade. Logo na primeira estrofe do samba-enredo, são convocados para carnavalizar pessoas, historicidades, memórias e corpos que construíram, constroem e construirão as epistemologias da brasilidade, em diferentes lugares de protagonismo, por exemplo, “sou Luanda e Benguela<sup>25</sup>, / a dor que se rebela, / morte e vida no oceano. / Resistência quilombola dos pretos novos de Angola, / de Cabinda<sup>26</sup>, suburbano. / Tronco forte em ribanceira, / flor da terra de Mangueira, / revel<sup>27</sup> do santo cristo que condena. / Mistério das calungas<sup>28</sup> ancestrais, / que o tempo revelou no cais / e fez do Rio minha África pequena” (Rio Carnaval, 2024).

Percebemos o quanto retomar o passado, no processo violento da escravização, é importante para entendermos a complexidade e a sofisticação do Rio de Janeiro contemporâneo, que também é cenário das disputas entre a fé do Brasil-nação e os rituais da brasilidade. A dor que se rebela e a resistência quilombola não estão restritas ao período colonial, ainda perduram nas dinâmicas sociais do país. Ser o mistério das calungas ancestrais é a ritualização das experiências de sujeito que constituem a alteridade tão cara às nossas dinâmicas de insubordinação diante da condenação do Santo Cristo que engessa a fé dominante.

Nessa perspectiva política de apresentar a sujeitificação e a alteridade presentes na terreiragem, a Mangueira invoca o devir macumbeiro cantando “ê, malungo<sup>29</sup>, que bate tambor

<sup>23</sup> Trabalhamos corporeidade como uma percepção política de um corpo substantivo que seja passível de nomeação e, portanto, produtor de sujeitificações. Nas macumbarias, a corporeidade produz e mantém repertórios estruturados nas éticas elaboradas pela terreiragem, o que reflete em uma sociabilidade capaz de construir sujeitos e potencializar (re)existências. (BONINE, 2024).

<sup>24</sup> Quilombo.

<sup>25</sup> Luanda é a capital de Angola e Benguela uma província localizada ao sul do país, sendo uma das mais populosas.

<sup>26</sup> Cabinda é província ao norte de Angola.

<sup>27</sup> Rebelde, insubmisso.

<sup>28</sup> Para a cosmopercepção bantu é uma entidade associada ao mar e à morte. Nas macumbarias brasileiras, calunga também está associada a cemitério.

<sup>29</sup> Termo com o qual se tratavam escravizados trazidos de África me mesma embarcação. Termo, também, como se tratam em amizade, companheirismo e parceria, em processo de sociabilidade.

de Congo<sup>30</sup> / faz macumba, dança jongo, ginga na capoeira. / Ê, malungo, o samba estancou teu sangue / de verde e rosa renasce a nação de Zambi<sup>31</sup> (Rio Carnaval, 2024). Seja na estética do tambor, do jongo, da ginga e da capoeira ou na ética das ontologias plurais que permitem renascimentos e estancamentos de sangue, a escola reforça as manutenções de lugares possíveis na sociedade para permanências, em que assassinatos, encarceramentos e violências coloniais não sejam imperativos do poder.

O ritual da brasilidade é descrito em “bate folha pra benzer, pombelê<sup>32</sup> / Kaiangô<sup>33</sup>, guia meu camutuê<sup>34</sup>, / mãe preta me ensinou. / Bate folha pra benzer, pombelê / Kaiangô, sob a cruz do seu altar inquite<sup>35</sup> incorporou” (Rio Carnaval, 2024). Atentos a essa estrofe, devemos reforçar a necessidade de não reduzirmos a perspectiva de incorporação sob a cruz à categoria de sincretismo, porque não há fundamento valorativo nessa construção de ideia. Nesse caso, à flor da terra, como intitulado pela Mangueira, um conhecimento não invalida o outro. Bater folha, benzer, guiar, ensinar e incorporar são formas de organização de vida para a manutenção da convivência social e (re)elaboração da alteridade religiosa oriunda dos cruzos da terreiragem, em que santos cristos e inquices convivem em disputa e harmonia.

Na estrofe seguinte, são cantados os corpos múltiplos, diversos e plurais subalternizados pela fé do Brasil-nação e emancipados pelo ritual da brasilidade. “Forjado no arrepio da lei que me fez vadio, / liberto na senzala social. / Malandro, arengueiro, marginal, / na gira, no jogo de ronda e lundu<sup>36</sup>, / onde a escola de vida é zungu<sup>37</sup>, fui risco iminente. / O alvo que a bala insiste em achar, / lamento informar, / um sobrevivente” (Rio Carnaval, 2024). O que se canta é a violência arbitrária aos corpos que têm cor, gênero, sexualidade e classe social. A escolha da nação em assassinar por meio de seu racismo os corpos e as memórias de quem não apenas sobrevive, mas (re)existe.

Nesse repertório da escola de samba, a mitopoética de Oiá-lansã é anunciada no refrão, produzindo seu lugar político por meio de sua corporeidade enquanto dona do trono do samba e produtora da matricentralidade. “Meu som por você criticado, / sempre censurado pela burguesia, / tomou a cidade de assalto / e hoje, no asfalto, a moda é ser cria. / Quer imitar meu riscado, descolorir o cabelo, / bater cabeça no meu terreiro. / É de arerê<sup>38</sup>, força de Matamba<sup>39</sup>, / é dela o trono onde reina o samba. / Sou a voz do gueto, dona das multidões, / matriarca das paixões, Mangueira. / O povo banto que floresce nas vielas, / orgulho de ser favela” (Rio Carnaval, 2024).

O lugar da orixá é o trono do samba. Ela é a matriarca das paixões, junto da Mangueira, que possibilita a alteridade e a sujeitificação emancipatórias da brasilidade. Apesar da fé do Brasil-nação e de sua violência arbitrária, floresce nas vielas os saberes bantu e a comunidade do samba se orgulha de ser favela.

É interessante percebermos que para anunciar um Rio de Janeiro de dores e de paixões, o samba recupera o lugar político de Oiá-lansã, sua corporeidade que ancora os saberes complexos e sofisticados perpetuados pela Mangueira. Para denunciar as violências arbitrárias do Brasil-nação, é a matricentralidade da orixá que recupera lugares possíveis de (re)existência, produzindo transgressões em vez de subalternizações e alteridades, em vez de simplórios sincretismos.

<sup>30</sup> Tambor com couro de boi fixado com pregos presente nas macumbarias e nas apresentações de percussionistas.

<sup>31</sup> Referência a entidade suprema no candomblé Angola.

<sup>32</sup> Saudação no candomblé Angola.

<sup>33</sup> Entidade feminina do fogo primordial e das brasas.

<sup>34</sup> Cabeça em quimbandu.

<sup>35</sup> Inkise: entidades cultuadas no candomblé Angola. Optamos pela grafia aportuguesada do quimbandu.

<sup>36</sup> Dança e canto de Angola.

<sup>37</sup> Habitação em mau estado, dividida em pequenos compartimentos. Algo como um cortiço.

<sup>38</sup> Encontro, festa, alegria.

<sup>39</sup> Inquite do candomblé Angola como Oiá-lansã é uma orixá dos candomblés Ketu e do Jeje.

## Considerações Finais

Retomando o caminho percorrido neste texto, recuperamos o quanto a corporeidade produzida pela terreiragem possibilita (re)existências e saberes ontológicos em nosso cotidiano. A epistemologia de terreiro, como vimos, é caracterizada pela multiplicidade cultural e social desenvolvida nos campos de saberes negros, sejam eles religiosos, os carnavalescos ou os do cotidiano. O que se constituiu nesses lugares de sofisticação e de complexidade são formas plurais de ser e de estar no mundo que resultaram das negociações éticas e estéticas da brasilidade.

Por meio da mitopoética de Oiá-lansã, estruturamos três diferentes campos do ritual da brasilidade em que a multiplicidade, a pluralidade e a diversidade são preservadas.

Na disputa entre a fé do Brasil-nação e o ritual da brasilidade, precisamos garantir a ética e a estética reverberadas em nossos corpos. São nossa política e nossa poética que nos tornam sujeitos em continuidade, que estruturam o devir macumbeiro, formas de transgressão apesar da violência arbitrária do poder institucional.

O devir macumbeiro é compreendido como o empreendimento sistemático das políticas e das poéticas oriundas da multiplicidade da brasilidade. Estabelecer pactos de sociabilidade a partir do encantamento e da produção de alteridade são estratégias de permanência e de transgressão que os saberes do samba, da macumba e do cotidiano produziram e propagaram no Brasil. A encruzilhada oriunda dessas manutenções de vida garante a pluralidade dos ritos de um país que, mesmo quando institucionalizado, se (re)organiza a partir das pessoas.

Se a sociedade é estimulada por meio de por racismo, sua misoginia, seu mandonismo e sua heteronormatividade sustentados em retórica e prática de fé, essa mesma sociedade dribla essas agressões e esses encarceramentos a partir de seus rituais de encantamento, oriundos da terreiragem.

No samba, na macumba e no cotidiano, por meio de três diferentes exemplos, a festa de santa Bárbara no 4 de dezembro, em Salvador, capital da Bahia, os enredos da Mangueira de 2025, no Rio de Janeiro e da Barroca da Zona Sul, também para 2025, em São Paulo, percebemos como o devir macumbeiro produz corporeidade como forma metodológica de convivência e epistemológica de saber.

No cortejo do 4 de dezembro se reza para santa Bárbara enquanto se dança para Oiá-lansã. Para falar da orixá, a Barroca cantou a matricentralidade. Para cantar as reivindicações políticas da negritude, a Mangueira cantou Oiá-lansã. Esse trânsito ético e estético mantém a dinamicidade da alteridade religiosa que tanto nos permite (re)elaborar e continuar enquanto sujeitos múltiplos, diversos e plurais.

Propomos que nossa produção acadêmica repense suas exemplificações e seus reducionismos por meio das possibilidades da brasilidade, entendendo que nossas dinâmicas são sofisticadas e complexas, sendo, por isso, mantenedoras de incorporações diversas que dão sentido a nossas inúmeras formas de organização individual e social.

O sincretismo religioso encarcera e simplifica os saberes de fé e de ritual do nosso país, não garante a autonomia encantada e a historicidade de protagonismo de cada existência, porque estabelece uma disputa de poder perpetuada pela narrativa hegemônica e pela centralidade colonial.

Oiá-lansã, nos exemplos apresentados neste texto, nos conduz ao bem social perpetuado como consequência do pluralismo. Entendemos que para pensar o Brasil é preciso estreitar a disputa entre a fé do Brasil-nação e o ritual da brasilidade não para privilegiar o hegemônico, mas para

potencializarmos o miúdo, os corpos poéticos e políticos que se constroem como consequência das escolhas e das individualidades pessoais.

Para nós, o que interessa é a alteridade religiosa, os trânsitos, as incorporações e as dinâmicas arruaceiras. No samba, na macumba e no cotidiano, as (re)elaborações de sujeitos e as (re)existências plurais são consequências da multiplicidade ontológica que está em saber rezar para santa Bárbara dançando para Oiá-lansã, em elaborar a poética da orixá enquanto se reconhece a matricentralidade à brasileira e em reivindicar lugares políticos sem deixar de sambar para a orixá.

O devir macumbeiro é a garantia da nossa permanência, por isso, é nosso conceito para garantir autonomias de indivíduos e para produzir ciência insubordinada. O Brasil-nação deve isso à brasilidade.

## Referências

Alexandre, C. *Orixás no terreiro sagrado do samba: Exu e Ogum no candomblé da Vai-Vai*. Rio de Janeiro: Fundamentos de axé, 2022.

Bonine, E. Institucionalização do racismo religioso: reflexões sobre o racismo religioso institucionalizado na gestão de Sérgio Camargo na Fundação Cultural Palmares. *Reflexão*, v. 47, e5634, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.24220/2447-6803v47e2022a5634>. Acesso em: 9 dez. 2024.

Brito, E. J. C. Violência de Estado: contra as populações do Rio de Janeiro. *Espaços: Revista De Teologia E Cultura*, v. 27, n.1, p. 177-184, 2019. Disponível em: <https://itesp.emnuvens.com.br/espacos/article/view/587>. Acesso em: 9 dez. 2024.

França, S. À flor da Terra: no rio da negritude entre dores e paixões. *Portal oficial da Estação Primeira de Mangueira*. Disponível em: <https://mangueira.com.br/site/enredo-2025/>. Acesso em: 9 dez. 2024.

Liga Carnaval SP. Os nove oruns de lansã. In: *Sambas de enredo: Carnaval SP 2025 (Grupo especial e grupo de acesso)*. São Paulo: Liga Carnaval SP, 2024. Disponível em: <https://open.spotify.com/intl-pt/track/4gYHJhPKQfiMsdd7hACDYE?si=ad565437b4c042c5>. Acesso em: 9 out. 2025.

Manso, B. P. *A fé e o fuzil: crime e religião no Brasil do século XXI*. São Paulo: Todavia, 2023.

Marinho, N; Santos, E. Festa de Santa Bárbara reúne devotos no Centro Histórico de Salvador. *Agência de Notícias*, Salvador, 4 dez. 2024. Disponível em: <https://agenciadenoticias.salvador.ba.gov.br/index.php/pt-br/releases-2/geral/26221-festa-de-santa-barbara-reune-devotos-no-centro-historico-de-salvador>. Acesso em: 9 dez. 2024.

Mauss, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

Mussa, A.; Simas, L. A. *Samba de enredo: história e arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

Prandi, R. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

Ribeiro, C. Religião, decolonialidade e o princípio pluralista. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, v. 23, n. 1, p. 21-40, 2020.

Rio Carnaval. À flor da terra: no rio da negritude entre dores e paixões. In: *Sambas de enredo Rio carnaval 2025*. Rio de Janeiro: Rio Carnaval, 2024. Disponível em: <https://open.spotify.com/intl-pt/track/4dcdeb5UircjEbAmIbgXv8?si=9d4736f226614e78>. Acesso em: 9 out. 2025.

Silva, V. G. Religião e identidade cultural negra: afro-brasileiros, católicos e evangélicos. *Afro-Ásia*, n. 56, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/22524>. Acesso em: 9 dez. 2024.

Theodoro, H. *lansã: rainha dos ventos e das tempestades*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

Theodoro, H. *Implicações para a moral social brasileira do ideal de pessoa humana na cultura negro*. 1985. 258 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro, 1985.