

Samuel Correa Duarte

Memórias do Terreiro de Umbanda Nossa Senhora da Conceição em Nazária-PI

Vinte Anos de Tradição e Cultura



AYA EDITORA
2024

**Memórias do
Terreiro de Umbanda
Nossa Senhora da Conceição
em Nazária-PI**

Vinte Anos de Tradição e Cultura

Samuel Correa Duarte

**Memórias do
Terreiro de Umbanda
Nossa Senhora da Conceição
em Nazária-PI**

Vinte Anos de Tradição e Cultura

Direção Editorial

Prof.º Dr. Adriano Mesquita Soares

Autor

Prof.º Dr. Samuel Correa Duarte

Capa

AYA Editora©

Revisão

O Autor

Executiva de Negócios

Ana Lucia Ribeiro Soares

Produção Editorial

AYA Editora©

Imagens de Capa

Acervo do Autor

Área do Conhecimento

Ciências Humanas

Conselho Editorial

Prof.º Dr. Adilson Tadeu Basquerote Silva

Universidade para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí

Prof.º Dr. Aknaton Toczec Souza

Centro Universitário Santa Amélia

Prof.ª Dr.ª Andreia Antunes da Luz

Faculdade Sagrada Família

Prof.º Dr. Argemiro Midonês Bastos

Instituto Federal do Amapá

Prof.º Dr. Carlos López Noriega

Universidade São Judas Tadeu e Lab. Biomecatrônica - Poli - USP

Prof.º Dr. Clécio Danilo Dias da Silva

Centro Universitário FACEX

Prof.ª Dr.ª Daiane Maria de Genaro Chiroli

Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof.ª Dr.ª Danyelle Andrade Mota

Universidade Federal de Sergipe

Prof.ª Dr.ª Déborah Aparecida Souza dos Reis

Universidade do Estado de Minas Gerais

Prof.ª Ma. Denise Pereira

Faculdade Sudoeste – FASU

Prof.ª Dr.ª Eliana Leal Ferreira Hellvig

Universidade Federal do Paraná

Prof.º Dr. Emerson Monteiro dos Santos

Universidade Federal do Amapá

Prof.º Dr. Fabio José Antonio da Silva

Universidade Estadual de Londrina

Prof.º Dr. Gilberto Zammar

Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof.ª Dr.ª Helenadja Santos Mota

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano, IF Baiano - Campus Valença

Prof.ª Dr.ª Heloísa Thaís Rodrigues de Souza

Universidade Federal de Sergipe

Prof.ª Dr.ª Ingridi Vargas Bortolaso

Universidade de Santa Cruz do Sul

Prof.ª Ma. Jaqueline Fonseca Rodrigues

Faculdade Sagrada Família

Prof.ª Dr.ª Jéssyka Maria Nunes Galvão

Faculdade Santa Helena

Prof.º Dr. João Luiz Kovaleski

Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof.º Dr. João Paulo Roberti Junior

Universidade Federal de Roraima

Prof.º Dr. José Enildo Elias Bezerra

Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Ceará, Campus Ubajara

Prof.ª Dr.ª Karen Fernanda Bortoloti

Universidade Federal do Paraná

Prof.ª Dr.ª Leozenir Mendes Betim

Faculdade Sagrada Família

Prof.ª Dr.ª Lucimara Glap

Faculdade Santana

Prof.º Dr. Luiz Flávio Arreguy Maia-Filho

Universidade Federal Rural de Pernambuco

Prof.º Dr. Milson dos Santos Barbosa

Instituto de Tecnologia e Pesquisa, ITP

Prof.º Dr. Myller Augusto Santos Gomes

Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof.ª Dr.ª Pauline Balabuch

Faculdade Sagrada Família

Prof.º Dr. Pedro Fauth Manhães Miranda

Universidade Estadual de Ponta Grossa

Prof.º Dr. Rafael da Silva Fernandes

Universidade Federal Rural da Amazônia, Campus Parauapebas

Prof.ª Dr.ª Regina Negri Pagani

Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof.º Dr. Ricardo dos Santos Pereira

Instituto Federal do Acre

Prof.º Dr. Rômulo Damasclin Chaves dos Santos

Instituto Tecnológico de Aeronáutica - ITA

Prof.ª Dr.ª Rosângela de França Bail

Centro de Ensino Superior dos Campos Gerais

Prof.º Dr. Rudy de Barros Ahrens

Faculdade Sagrada Família

Prof.º Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares

Universidade Federal do Piauí

Prof.ª Dr.ª Sílvia Aparecida Medeiros Rodrigues

Faculdade Sagrada Família

Prof.ª Dr.ª Sílvia Gaia

Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof.ª Dr.ª Sueli de Fátima de Oliveira Miranda Santos

Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof.ª Dr.ª Thaisa Rodrigues

Instituto Federal de Santa Catarina

© 2024 - AYA Editora

O conteúdo deste livro foi enviado pelo autor para publicação em acesso aberto, sob os termos e condições da Licença de Atribuição Creative Commons 4.0 Internacional (**CC BY 4.0**). Este livro, incluindo todas as ilustrações, informações e opiniões nele contidas, é resultado da criação intelectual exclusiva do autor, que detém total responsabilidade pelo conteúdo apresentado. As informações e interpretações aqui expressas refletem unicamente as perspectivas e visões pessoais do autor e não representam, necessariamente, a opinião ou posição da editora. A função da editora foi estritamente técnica, limitando-se aos serviços de diagramação e registro da obra, sem qualquer interferência ou influência sobre o conteúdo ou opiniões apresentadas. Quaisquer questionamentos, interpretações ou inferências decorrentes do conteúdo deste livro devem ser direcionados exclusivamente ao autor.

D812 Duarte, Samuel Correa

Memórias do terreiro de umbanda Nossa Senhora da Conceição em Nazária - PI: vinte anos de tradição e cultura. [recurso eletrônico]. / Samuel Correa Duarte. -- Ponta Grossa: Aya, 2024. 105 p.

Inclui biografia

Inclui índice

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

ISBN: 978-65-5379-665-2

DOI: 10.47573/aya.5379.1.332

1. Umbanda - Nazária (PI). 2. Umbanda - Nazária (PI) - História. 3. Nazária (PI) - Usos e costumes religiosos. I. Título

CDD: 299.67

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Bruna Cristina Bonini - CRB 9/1347

International Scientific Journals Publicações de Periódicos e Editora LTDA

AYA Editora©

CNPJ: 36.140.631/0001-53

Fone: +55 42 3086-3131

WhatsApp: +55 42 99906-0630

E-mail: contato@ayaeditora.com.br

Site: <https://ayaeditora.com.br>

Endereço: Rua João Rabello Coutinho, 557
Ponta Grossa - Paraná - Brasil
84.071-150

SUMÁRIO

PREFÁCIO	8
APRESENTAÇÃO	11
INTRODUÇÃO	12
AS BASES HISTÓRICO-METODOLÓGICAS DO TEMA DE PESQUISA	15
A UMBANDA COMO EXPRESSÃO DA IDENTIDADE NACIONAL	27
A UMBANDA COMO RELIGIÃO POPULAR	51
CONSIDERAÇÕES FINAIS	89
REFERÊNCIAS	92
SOBRE O AUTOR	99
ÍNDICE REMISSIVO	100

PREFÁCIO

A obra que aqui se apresenta, da autoria do pesquisador e professor Samuel Correa Duarte, apresenta, numa perspectiva histórico-social, um estudo sobre um terreiro de umbanda, religião de matriz afro-brasileira. O terreiro de umbanda Nossa Senhora da Conceição situa-se na cidade de Nazaría, no estado do Piauí, tendo já duas décadas de existência. O pesquisador Samuel Duarte vem da área de Sociologia, mas inscreveu este trabalho numa pesquisa em História. A interdisciplinaridade entre as duas áreas foi, desde sempre, muito importante do ponto de vista teórico e metodológico. Observe-se o caso dos sociólogos Émile Durkheim e Pierre Bourdieu, que frequentemente auxiliam a pensar objetos inscritos na História.

A umbanda é uma religião de matriz afro-brasileira permeada de processos de luta por afirmação e inclusão social. As marcas culturais da trajetória da umbanda se encontram enraizadas na memória coletiva e nas expressões simbólicas constitutivas de seus ritos e crenças. Apresentada neste trabalho como religião popular, a umbanda está em profundo diálogo com a formação étnico cultural do povo brasileiro. Para além disso, aparece como uma religião das populações subalternizadas.

A trajetória da umbanda, no Brasil, é conturbada, sobretudo por preconceitos ligados à sua origem afro-brasileira. Outros aspectos se impõem, no entanto, com processos como a secularização e racionalização dos setores cristãos, como o catolicismo ou o protestantismo histórico. Nessa sequência, surge o avivamento do pentecostalismo e do neopentecostalismo, como uma religião vivida no próprio corpo, característica tradicionalmente ligada às religiões afro-brasileiras. No entanto, é exatamente desse segmento religioso que surgem mais ataques contra as religiões afro-brasileiras, expressando uma violência tanto física quanto simbólica¹. A resistência cultural das religiões afro-brasileiras, em grande medida o candomblé e a umbanda, sempre foi feita por meio de enfrentamento direto através de vias legais contra o sistema político social de um Estado laico cristão. Às religiões afro-brasileiras foi relegado um papel marginal, subalterno e segregado, principalmente nos discursos proferidos pelas lideranças religiosas dos adeptos cristãos, evangélicos, pentecostais e neopentecostais².

¹ SILVA, Vagner Gonçalves da. *Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica*. In: PEREIRA, João Baptista Borges (org.). *Religiosidade no Brasil*. São Paulo: editora da Universidade de São Paulo, 2012, p. 221-222.

² SANTOS, Carlos Alberto Ivanir dos. *Marchar não é Caminhar: Interfaces políticas e sociais das religiões*

O trabalho de Samuel Duarte apresenta a importante trajetória de uma comunidade umbandista contemporânea, com suas crenças, práticas e símbolos. Apresenta a umbanda como um projeto ligado à identidade de um país. De acordo com Arthur César Isaia, “o projeto de criação identitária de um Brasil umbandista veio ligado a um esforço dos seus primeiros porta-vozes em mostrar a Umbanda primeiramente como uma religião brasileira.”³ O argumento principal era de que a umbanda se constituía como uma religião brasileira, ao contrário do catolicismo, do protestantismo ou mesmo do kardecismo. A forma como a fé católica se constituiu, no Brasil colonial, foi uma imposição hierárquica, uma subjugação cultural do colonizador sobre o colonizado. A ideia preconizada de que a Igreja católica unia Portugal ao Brasil e se constituía, até ao século XX, como hegemônica, caía agora por terra com a “importação” de novas religiões e formas de religiosidade. A umbanda, entre os anos 60 e 70 do século XX, tentou se afirmar através da ideia nacionalista de uma religião brasileira, ainda que com influências nítidas de outras religiões.

O século XX desafia a pensar a diversidade religiosa sob a ótica dos principais intelectuais umbandistas, que salientavam as mais marcantes características do povo brasileira, nomeadamente a sua miscigenação, as suas combinações culturais e étnicas. Ora a nova religião trazia no seu bojo essas mesmas características, tão propagadas por autores como Gilberto Freyre⁴. Os mitos fundadores da umbanda no Brasil vêm suficientemente descritos na obra de Samuel Duarte, para que não tenha que repeti-los aqui.

O surgimento de uma religião como a umbanda é tema de inúmeros estudos⁵. A diversidade e a multiplicidade religiosas no Brasil são questões largamente debatidas pelos historiadores da área. Renato Ortiz⁶ (1999) e José Henrique de Oliveira⁷ (2008) consideram a umbanda como um conjunto de transformações ocorridas na sociedade brasileira: “a um movimento de

de matrizes africanas no Rio de Janeiro contra os processos de Intolerância Religiosa (1950-2008). Programa de Pós-Graduação em História Comparada. Tese de doutorado. 297 f. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018, p. 36-37.

3 ISAIA, Arthur César. *Brasil: três projetos de identidade religiosa*. In: RODRIGUES, Cristina Carneiro; LUCA, Tânia Regina de; GUIMARÃES, Valéria (orgs.). *Identidades brasileiras: composições e recomposições*. São Paulo: editora UNESP, 2014, p. 185.

4 ISAIA, Arthur César. *Ibidem*, p. 186.

5 GIUMBELLI, Emerson. *Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro*. In: SILVA, V. G. (org.) *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002.

6 ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*, São Paulo, Brasiliense, 2ª ed., 1999.

7 OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira*, Limeira, Editora do Conhecimento, 2008.

transformação social corresponde um movimento de mudança cultural, isto é, as crenças e práticas afro-brasileiras se modificam tomando um novo significado dentro do conjunto da sociedade global brasileira.”⁸

A obra que aqui prefacio do pesquisador Samuel Correa Duarte trata exatamente do terreiro de umbanda de Nossa Senhora da Conceição, na cidade de Nazária, estado do Piauí, nas duas décadas de existência. Ao trabalhar com história oral, como metodologia, o autor propõe-se a ouvir várias vozes sobre o tema, sobretudo o do pai de santo do terreiro, figura fundamental da sua pesquisa. O contributo do trabalho é de extrema valia nos estudos atuais sobre Religião e Religiosidades, tendo em conta que traça um panorama do terreiro e a sua articulação no contexto sócio-cultural, com figuras e imagens dos locais feitas a partir de registros fotográficos do autor. A vivência e sobrevivência de um terreiro, hoje em dia, mostra um desafio face aos ataques constantes de intolerância religiosa que se têm propagado contra as religiões de matriz africana. Assim, escrever sobre um terreiro, propondo contar a sua história a partir das experiências de quem vive, diariamente, a religião da umbanda, nada mais é do que um desafio. A pesquisa que dá origem a esta obra autoral nos convida a refletir sobre a vida de um terreiro no tempo presente. Conforme o próprio autor conclui, e encerro com as palavras dele: “a umbanda não nega a condição temporal das pessoas em função de um devir redentor, típico do ascetismo, mas pelo contrário: afirma sua temporalidade como oportunidade única para desfrutar das configurações sociais, afetivas e espirituais que o mundo lhe dispõe.” (p. 86)

Macapá/AP, 23 de Dezembro de 2024.

Fernanda Santos

Professora Adjunta no Curso de Letras (Campus Santana) na Universidade Federal do Amapá

Docente na Pós-Graduação em História da UNIFAP

Docente na Pós-Graduação em Letras da UNIFAP.

⁸ ORTIZ, Renato. *Ibidem*, p. 15.

APRESENTAÇÃO

O presente livro aborda, sob uma perspectiva histórico-social, as bases para a análise da trajetória de um grupo social praticante de uma religião de matriz afro-brasileira. Partindo de uma pesquisa realizada no campo da história oral, este trabalho centra-se no estudo do “Terreiro de Umbanda Nossa Senhora da Conceição”, localizado em Nazária-PI, que, ao longo de duas décadas de existência, tornou-se um espaço significativo para compreender as dinâmicas de inclusão social, identidade cultural e resistência das classes subalternizadas no Brasil.

A Umbanda, como expressão religiosa afro-brasileira, revela-se um campo fértil para investigações sobre a luta por inclusão e reconhecimento de grupos historicamente marginalizados. Este livro defende que as manifestações religiosas umbandistas, enraizadas na memória coletiva e nas expressões simbólicas de seus ritos e crenças, oferecem uma perspectiva única para a análise histórica e social.

Estruturado em três tópicos, o trabalho apresenta inicialmente as bases histórico-metodológicas da pesquisa, incluindo seus pressupostos historiográficos e percursos metodológicos, fundamentados na abordagem da história oral. Em seguida, discorre sobre a Umbanda como uma expressão da identidade nacional, a partir de narrativas orais e registros visuais que enriquecem a compreensão do tema. Por fim, explora o papel da Umbanda como religião popular, inserida no contexto das classes subalternizadas, ao mesmo tempo em que dialoga com a formação étnico-cultural do povo brasileiro.

Como resultado, esta obra demonstra como a trajetória de uma comunidade umbandista contemporânea reflete a historicidade do sagrado, ao mesmo tempo em que confere sentido místico às vivências ordinárias de seus adeptos. Além disso, evidencia como a Umbanda se constitui como uma genuína expressão do processo de construção da identidade nacional, contribuindo para a formação de um sistema de fé e prática que ilumina as condições de vida das camadas populares.

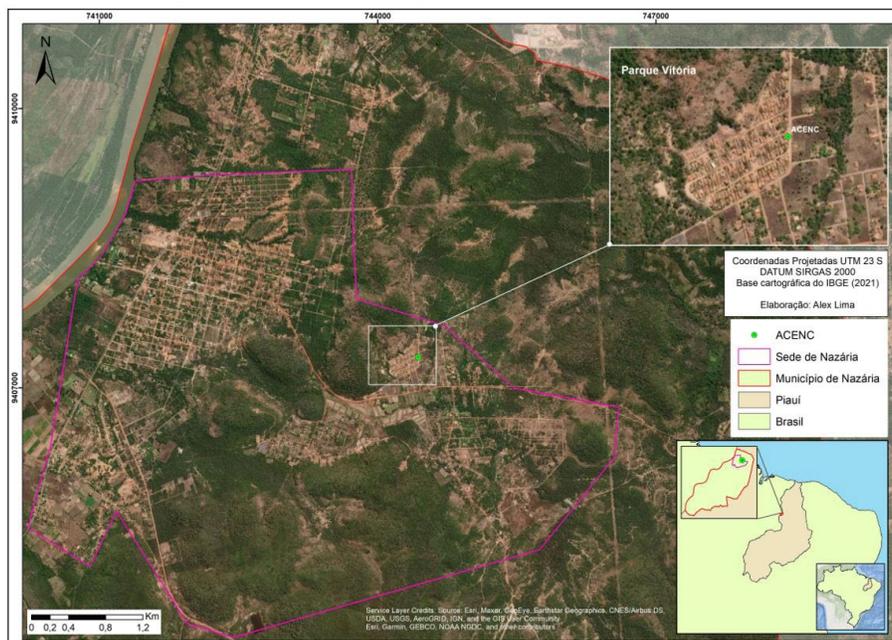
Mais do que uma análise religiosa, este livro oferece uma contribuição relevante para a compreensão das dinâmicas sociais, culturais e históricas que moldam o Brasil contemporâneo. Ao lançar luz sobre a riqueza simbólica e cultural da Umbanda, ele propõe uma reflexão profunda sobre os processos de resistência e pertencimento que permeiam a história das classes populares brasileiras.

INTRODUÇÃO

A presente obra busca apresentar, na perspectiva histórico-social, bases para análise de trajetória de grupo social praticante de religião de matriz afro-brasileira. Para fins de realização de pesquisa empírica foi selecionado o “Terreiro de Umbanda Nossa Senhora da Conceição” em Nazária-PI, cujo médium é o pai de santo F., figura central na proposição e realização da pesquisa, devido à liderança que exerce no âmbito comunitário. O referido terreiro foi instalado no início do novo milênio, de modo que possui duas décadas de existência. No escopo do presente texto, construímos a fundamentação histórica do tema de pesquisa, para, de seguida, realizar visitas em campo, entre setembro de 2022 e fevereiro de 2023, para produção dos relatos em história oral. Nossa linha de trabalho parte do princípio que a ascensão da Umbanda, como expressão religiosa afro-brasileira, respondeu a processos de luta pela inclusão de grupos subalternizados; entendemos que as manifestações religiosas em tela podem ser examinadas com o suporte da história oral; e que as marcas culturais da trajetória da umbanda se encontram enraizadas na memória coletiva e nas expressões simbólicas constitutivas de seus ritos e crenças.

Contextualizando o campo de pesquisa, Nazária é uma cidade no estado do Piauí, que ocupa uma área de 364 km² e conta com uma população estimada de 8 mil e 632 habitantes. A densidade demográfica é de 22,19 habitantes por km² na área de abrangência do município, que é limítrofe aos municípios de Demerval Lobão, Lagoa do Piauí e Curalinhos, distante cerca de 30 km da capital Teresina. De acordo com o IBGE, em 2020, o salário médio mensal era de 1.2 salários-mínimos, com uma taxa de ocupação de 15.6% da população total. Na comparação com os outros municípios do estado, ocupava a posição 221 entre 224 municípios em termos de renda. Já na comparação com cidades do país todo, ficou na posição 5533 de 5570. Considerando domicílios com rendimentos mensais de até meio salário-mínimo por pessoa, cerca de 52.1% da população se encontrava nessas condições, o que o colocava na posição 163 de 224 dentre as cidades do estado e na posição 972 de 5570 dentre as cidades do Brasil. No campo religioso, há predomínio de adeptos do Catolicismo, com importante presença também do segmento Evangélico; para fins de pesquisa, cabe registrar que o município conta com cerca de 12 terreiros com prática de cultos afro-brasileiros.

Figura 1 - Base cartográfica da cidade de Nazária



Fonte: IBGE, 2021

Reiteramos nossa linha de trabalho aqui desenvolvida no sentido de verificar a existência, na Umbanda contemporânea, de expressões da religiosidade afro-brasileira elaborada como artefato cultural desde o processo colonial. O recurso à história oral, como método para construção de narrativas, foi mobilizado com vista a identificar elementos de memória coletiva no discurso de liderança religiosa. Acolhemos a perspectiva de que a memória está repleta de representações sociais que transitam entre a singularidade dos sujeitos e a universalidade da experiência mística, que nos permitem identificar as características de um grupo religioso.

Foi elaborado e aplicado roteiro de entrevista em história oral para reconstituir o percurso formativo do terreiro visitado, sua liderança e comunidade. Também foi realizada entrevista com suporte de fonte visual, a partir de registro fotográfico, a qual teve por objetivo reconstituir, no nível discursivo, a trajetória e eventos simbólicos de grupo praticante da Umbanda, pela expressão de seu líder religioso. A centralidade do pai de santo na construção do material de pesquisa deve-se ao fato de que a linha temporal da comunidade de um Terreiro de Umbanda se encontra ligada de forma umbilical com a história de vida do seu líder, sendo, portanto, um percurso personalíssimo.

Adotamos a perspectiva de que as manifestações religiosas afro-brasileiras constituem atos de resistência do povo negro tanto em relação ao sistema escravista, no caso em particular do Candomblé, quanto do sistema de classes, no caso particular da Umbanda. Esse marcador de raça e classe na Umbanda se afirma por meio da composição do seu conjunto de praticantes e, para a finalidade do presente estudo, pelo panteão umbandista composto por orixás africanos, entidades indígenas e santos católicos numa lógica sincrética que se coaduna com a construção de uma comunidade imaginada – ou seja, a formação da identidade nacional após o advento da República em 1889.

O trabalho foi estruturado em três tópicos. O primeiro informa as bases histórico-metodológicas do tema de pesquisa e visa descrever os pressupostos historiográficos e percursos metodológicos da pesquisa. O segundo descreve a Umbanda como expressão da identidade nacional a partir de relato de história oral e registro visual. Por fim, o terceiro apresenta a Umbanda como religião popular, que dialoga com a formação étnico cultural do povo brasileiro, se constituindo em manifestação típica das classes subalternizadas.

AS BASES HISTÓRICO- METODOLÓGICAS DO TEMA DE PESQUISA

Com vistas a adentrar no universo do nosso tema de pesquisa, se mostrou imprescindível conhecer o contexto que permitiu a geração de diferentes tradições religiosas de matriz afro-brasileiras. Argumentamos que a Umbanda, assim como as tradições correlatas, consiste em expressão da liberdade religiosa conquistada por meio das lutas por emancipação de população negra escravizada e dos estratos sociais mais vulneráveis. Para fins de análise, compreendemos como religiões afro-brasileiras aquelas cujas origens remontam aos povos africanos traficados para território brasileiro, constituindo aqui o automeado “povo de santo” com suas diversas variantes (Tramonte, 2013, p. 103).

Jenkins (2017, p. 23-28) argumenta que a história, enquanto campo de saber, se constitui como prática discursiva sobre o mundo. Pondera que a narrativa historiográfica é uma perspectiva construída pelo narrador, a qual não corresponde ao mundo em si, pois opera através de recortes intencionais que levam a focalizar determinados aspectos e grupos sociais. Isso ocorre porque a pesquisa historiográfica é condicionada pelos fatores socioculturais, no plano estrutural; e por ideologias, valores e sentimentos, no plano do narrador. Manieri (2013, p. 221-224) lembra que cada geração tem suas preocupações dirigidas ao passado, de modo que o olhar historiográfico seja também situado no eixo temporal. Isso implica reconhecer que a produção historiográfica subsiste em constante releitura e ressignificação. Tendo isso em mente, o historiador busca registros que permitam falar sobre o passado.

Silva (2018, p. 80-81) observa que o historiador é um sujeito contemporâneo examinando vestígios de eventos passados. Sendo assim, a condição espaço-temporal do narrador é o elemento-chave para a construção de interpretações sobre os relatos históricos – visto que as ocorrências pretéritas não podem ser reproduzidas na perspectiva exata dos sujeitos envolvidos, porém são compreensíveis por meio de sucessivas aproximações a partir da realidade social na qual o pesquisador está inserido.

Prado Silva Jr. (2014, p. 8; 20-22) defendem que a distinção do fazer historiográfico repousa sobre o exame de singularidades temporais. Nesse sentido, o estudo da religião em chave histórica implica colocar em perspectiva as características distintivas de determinado evento ou domínio do sagrado, tomando as crenças religiosas como expressões de um modo de existir em sociedade – interessa-nos mais a realidade social de uma prática religiosa do que a exegese dos seus mistérios esotéricos.

Com o fito de construir as narrativas que embasaram a análise em perspectiva, mobilizamos a abordagem e instrumentos da história oral. A justificativa para essa escolha reside na imbricação existente entre história oral e identidade, o que consideramos apropriado para o estudo de fenômenos carregados de simbolismos, como é o caso da religião. A oralidade, parte inerente das práticas religiosas, constitui-se em acervo histórico-cultural de enorme valia para a compreensão dos modos de vida social (Joutard, 2000, p. 43-45); e pode ser aqui compreendida como parte da memória viva e expressão de traços comportamentais que se inscrevem no cotidiano (Sales, 2015, p. 158), deixando suas marcas através das vivências sociais, em estreito contato com os aspectos místicos e atemporais das expressões religiosas (Seawright, 2019, p. 177-181), admitidas essas como autênticas atualizações do passado coletivo, com vistas à sua inscrição na perenidade, de modo que ganham relevo as teias de significados constituídos nas interações intersubjetivas dos sujeitos afetos a um universo cultural-religioso.

Portanto, partimos da concepção de que a história oral consiste em método de construção e registro de narrativas e, por conseguinte, passível de utilização como meio de produção de documentos – com a devida ressalva de que um documento não corresponde à realidade efetiva das coisas, mas consiste numa determinada apreensão de eventos pretéritos por sujeitos concretos (Giannattasio e Bordonal, 2019, p. 95-96). A oralidade ganha relevo historiográfico na medida em que é percebida como veículo para a comunicação intergeracional, se conectando à ancestralidade, ponto fulcral para o estudo de comunidades tradicionais.

Convém também perceber que a história oral permite o registro de um passado presentificado pelo testemunho vivo – o que é vital para a compreensão da linha temporal na qual os eventos históricos se inscrevem – trazendo à tona as reminiscências de tempos pretéritos. Num prisma sociopolítico, a história oral também permite registrar a perspectiva histórica de sujeitos subalternizados, frequentemente alijados da história oficial. Em síntese, a his-

tória oral registra impressões atuais de vivências pretéritas – com o devido reparo de que essas são recortadas e rearranjadas pelos sujeitos – para compor a memória coletiva (Freitas, 2006, p. 19; Meihy; Holanda, 2015, p. 13-14; Sales, 2015, p. 159).

O trabalho com fontes orais permite ressignificar as narrativas historiográficas a partir dos relatos de sujeitos subalternizados, em geral proscritos da história oficial e/ou relegados ao anonimato massificante. Ao reconhecer que existem múltiplas memórias derivadas das vivências dos sujeitos históricos e que estas se articulam para a produção da memória coletiva, como um mosaico intersubjetivo, a história oral se abre para o registro das trajetórias de sujeitos excluídos do discurso oficial – as vivências são expressões únicas de uma realidade social abrangente – incorporando os modos de pensar, sentir e agir como parte do processo histórico (Sales, 2015, p. 154).

As narrativas são parte de um conjunto mais amplo de informações que constitui nosso acervo de impressões sobre o mundo – a memória. Polak (1992, p. 201-202) compreende que a memória é constituída por acontecimentos registrados na biografia do sujeito e aqueles dos quais toma conhecimento por terceiros; a memória é povoada por personagens, seja do círculo íntimo do sujeito ou figuras públicas do presente ou do passado; e, por fim, a memória habita lugares de registro, sejam particulares ou coletivos, como espaços de comemoração e celebração. Souza (2014, p. 154) entende que a memória consiste na faculdade de preservar indícios de eventos pretéritos e reconstituir o papel dos seus personagens. Lembrar e esquecer são técnicas sociais que desenvolvemos de acordo com o ambiente cultural envolvente. A memória é uma construção móvel, que sofre o efeito do tempo e dos eventos subsequentes.

Chartier (2002, p. 19-23) defende que explicar os eventos históricos é um processo contínuo da formação de uma memória coletiva, o qual é realizado a partir da visão de mundo de quem lê o passado. Nosso estudo acolhe a perspectiva de que a memória é um repositório de representações sociais, entendidas aqui como artefatos derivados de um certo número de experiências singulares com pretensão de universalidade. Entendemos também que as representações sociais servem para classificar a realidade grupal, orientar as práticas correntes dos atores sociais e conformar instituições que visam perpetuar uma cosmovisão.

Araújo (2021, p.100) alega que a história oral coloca em destaque o processo de construção de narrativas – eivado de tensões, contradições e disputas sobre os registros em torno dos eventos pretéritos, sempre sujeitos à resignificação e reelaboração. Sendo assim, podemos admitir que uma narrativa é uma versão dos eventos transcorridos dentro de múltiplas possibilidades. Nesse sentido, ganha relevo o papel das subjetividades na constituição da memória coletiva – na medida em que consiste numa elaboração das representações temporais das identidades (quem somos) e das alteridades (quem são os outros).

Pollak (1992, p. 204) registra que a memória é uma composição seletiva de recortes e bricolagens que visam elaborar um quadro do passado, seja de um sujeito ou de uma coletividade. Sendo a memória um elemento constitutivo da identidade, há um processo de produção levado a efeito pelo sujeito, que estabelece relações afetivas com os eventos biográficos e históricos. Aqui convém perceber a memória individual como a expressão pessoalíssima da memória coletiva. É sobre esse vértice intersubjetivo da memória que se assenta a presente pesquisa. Se, *prima facie*, a memória desponta como fenômeno individual, num olhar mais atento podemos perceber que essa memória se nutre dos eventos e fatos transcorridos no contexto social – as vivências, saberes e informações partilhadas que alimentam a memória do indivíduo.

A historiografia também opera por meio de recortes para compreender os modos de pensar, sentir e agir situações no tempo/espço. As questões que orientam o historiador são formulações presentes dirigidas ao passado com vistas a construir uma narrativa e, por meio dela, uma chave interpretativa dos atos e relatos de sujeitos sociais, conforme apontam Giannattasio e Bordonal (2019, p. 86-89). Admitido que o real não é passível de apreensão integral pela razão, abre-se caminho para abordar a história por meio dos registros sensíveis. Nesse sentido, a história oral dialoga com os sujeitos produtores da história em sua concretude, materialidade e sensibilidade, ao reconhecer sua humanidade – é por meio da linguagem e suas expressões que nos aproximamos das vivências que nos constituem como pessoas.

Le Goff (2003, p. 423-424) entende que a memória coletiva funciona como um acervo geracional que dá suporte à compreensão de mundo dos atores sociais. A construção e difusão de narrativas sobre os eventos históricos seriam os elementos centrais de análise em questão. Nesse sentido, a memória coletiva joga papel relevante nas tradições religiosas, na medida em

que rituais e dogmas são partilhados entre seus praticantes de forma ativa. O próprio culto das divindades pelos seus adeptos e as celebrações públicas são atos que se inscrevem na memória coletiva. Toda a simbologia mística procura sintetizar os saberes e crenças partilhadas pelos praticantes de uma religião.

Ressaltamos que a finalidade da pesquisa qualitativa, na perspectiva aqui utilizada, consiste em explorar as representações sociais acerca de determinados temas, o que demanda algum conhecimento prévio do entrevistador sobre o tema em tela, para identificar quais são os pontos relevantes para a entrevista. Deve-se ressaltar que, embora o sujeito entrevistado possa tender a perceber sua experiência vital como única, ela acolhe representações sociais que são compartilhadas e que dialogam com o ambiente social no qual ele está inserido. Do ponto de vista operacional, as entrevistas podem prosseguir até que se perceba uma saturação dos sentidos percebidos acerca do fenômeno em tela. A postura fundamental consiste no exercício da escuta sensível para captar emoções e sentimentos introjetados; bem como valores e significados partilhados no cotidiano (Gaskell, 2002, p. 71; Sales, 2015, p. 161-162).

As reminiscências constituem matéria prima da história oral e parte essencial do processo de construção de narrativas ancoradas nos percursos vitais com suas similitudes e acidentes. Sendo assim, a entrevista alinhada com a perspectiva da história oral, pode ser ferramenta útil para provocar a reflexão sobre a trajetória pessoal e suas imbricações intersubjetivas, se admitimos que a compreensão de mundo do sujeito está diretamente conectada à memória coletiva. O ato de entrevistar implica num diálogo com vistas à partilha de saberes e o registro de vivências (Thompson, 1992, p. 210; Sales, 2015, p. 159-160).

De acordo com Gaskell (2002, p. 66) duas questões devem orientar a montagem da entrevista: o que perguntar e a quem perguntar. Na primeira é fundamental preparar os tópicos que guiarão a entrevista – os mesmos devem ter uma concatenação lógica e empregar linguagem acessível. Contudo, sabendo que a realidade social é mais dinâmica do que o nosso planejamento, alguma imaginação sociológica deverá ser empregada para reformular as questões sempre que necessário para tornar viável o acesso a informações que se julgam necessárias à pesquisa – aqui se deve ter em mente que as pessoas concretas têm sua percepção sobre a realidade que as cercam e esta deve ser considerada pelo analista. Na segunda questão, temos que

refletir sobre a seleção dos sujeitos para entrevista – nesse sentido, é recomendável buscar sujeitos representativos da coletividade.

Nossa pesquisa focalizou a expressão de tradição religiosa afro-brasileira a partir do relato de um pai de santo, como porta-voz de um grupo de praticantes da Umbanda. Tendo por referência a abordagem da história oral, construímos um roteiro para entrevista semiestruturada, composto por itens descritivos e perguntas de profundidade. Nosso interlocutor se identificou quanto a nome, ocupação, idade, gênero, cor, localidade; a seguir, passamos à arguição sobre as percepções do sujeito de pesquisa com relação ao universo umbandista.

Nos interessava aqui saber como nosso interlocutor conheceu e sua iniciação na Umbanda. De igual modo, inquirir sobre seu conhecimento acerca das origens e história da Umbanda. Considerando que a Umbanda é reconhecida uma religião afro-brasileira, também indagamos qual seria o significado dessa condição sócio-histórica.

Com o fito de compreender as relações entre biografia e trajetória social, questionamos os motivos que levaram nosso sujeito de pesquisa a iniciar os trabalhos no Centro de Umbanda Nossa Senhora da Conceição, bem como as recordações acerca da agregação de praticantes à comunidade. A consagração do Terreiro a Nossa Senhora da Conceição e Seu João da Mata também foi objeto de diálogo, com vistas a compreender os laços entre o médium e as espiritualidades que comandam a casa.

Buscamos verificar como a ritualística da Umbanda dialoga com os modos de sentir e agir os aspectos místicos. Nesse sentido, inquirimos sobre elementos centrais às práticas de fé umbandista. A importância da gira e seu aprendizado como uma pedagogia esotérica que visa (re)ligar o carnal ao plano espiritual. As festividades ocupam lugar destacado nas tradições religiosas afro-brasileiras, de modo que se torna imprescindível relatar sobre o calendário de celebrações que preenchem a rotina do terreiro e as marcas que estas deixam na memória de nosso interlocutor. A musicalidade está presente na Umbanda por meio das cantorias, o que nos levou a indagar sobre seu papel na dinâmica das giras e celebrações. De igual modo, buscamos verificar o simbolismo envolvido nas vestimentas, contas e colares utilizados pelos praticantes da Umbanda.

Com o intuito de abordar a questão da mediunidade, focalizamos a importância das consultas e trabalhos de limpeza espiritual que são realizados

no terreiro: bem como qual seria o orixá de cabeça que guia o pai de santo em seus trabalhos, com suas características e identidade. Por fim, inquirimos sobre a relação do pai de santo com os filhos e filhas ao longo da sua trajetória no terreiro, buscando evidenciar os momentos marcantes.

A história oral rejeita a neutralidade do pesquisador, seja esta epistemológica ou axiológica; reconhece que pesquisa deve estabelecer uma relação dialógica entre sujeitos; que a entrevista é um dos mecanismos possíveis, mas não exclusivo, para a reconstituição simbólica do passado; e que o recurso a registros visuais que sirvam de apoio ao resgate das reminiscências dos sujeitos de pesquisa pode ser de grande valia (Silveira, 2007, p. 39-41; Sales, 2015, p. 159). Quanto a esse último elemento, o uso suplementar de fotografias como suporte para desencadear a construção de narrativas pode facilitar a vinculação entre memória e registro temporal, de modo que a informação visual auxilia na reconstituição das lembranças e análise dos eventos, bem como pode funcionar como âncora ou marcador para a pesquisa em história oral.

Higuet (2018, p. 127-128; 134) defende o uso de fonte visual na pesquisa historiográfica como alternativa semiótica para a exploração dos modos de pensar e sentir. As imagens retratam sujeitos e eventos transcorridos no passado e os rerepresentam no momento atual – é um tipo de registro que dialoga com as memórias do observador. A perspectiva endossada na presente pesquisa é a de que imagens possuem um conteúdo que se conecta ao mundo simbólico, que por sua vez, aponta para os marcadores de classe, cultura e ideologia.

A imagem tem grande potencial para alguns fins específicos, de acordo com Loizos (2002, p. 137-138), pois permite o registro da passagem temporal – mudança histórica – e pode ser utilizada para desencadear um depoimento sobre um tema específico em registro de história oral. Sabe-se que o registro visual pode ter um impacto político relevante no que tange à defesa de populações em situações de vulnerabilidade, o que pode ser um subproduto interessante do presente estudo. Contudo, não se deve perder de vista que os registros visuais são representações da realidade e não a realidade em si.

A metodologia de análise sócio-histórica de imagens repousa sobre o aspecto visual ou a comunicação pretendida; o aspecto visível ou as prescrições sociais presentes; a visão ou os modos de olhar. As funções das imagens no campo religioso consistem na articulação dos atos de devoção,

criação de um imaginário coletivo, comunicação e comunhão do sagrado (Higuet, 2018, p. 136-138).

Uma imagem consiste numa tentativa de materializar o registro temporal que instaura uma representação dos sujeitos e uma interpretação dos eventos. Sendo assim, uma imagem pode ser entendida como um ato simbólico – de modo que as expressões corporais contidas em registros visuais apontam para os referentes culturais situados no espaço/tempo social. No escopo de uma pesquisa em história oral, as imagens podem servir como mediação entre as vivências pretéritas e a memória atualizada (Mauad, 2016, p. 23-25).

Na presente pesquisa recorremos ao uso de fotografias como meio de construção de narrativas sobre memórias vividas. A partir do acervo particular do nosso interlocutor, solicitamos que o mesmo fizesse uma seleção de fotos representativas de momentos marcantes na sua trajetória como pai de santo e da comunidade no seio da qual atua como médium. A seguir, solicitamos ao nosso interlocutor uma descrição do que cada uma desses registros visuais lhe traziam à memória e o que as pessoas e eventos retratados representavam.

Nosso tema de pesquisa remonta às origens africanas da sociedade brasileira. Munanga (2009, p. 11-21) denuncia que a narrativa de uma África primitiva foi intencionalmente produzida como parte do projeto colonial europeu. O continente africano abriga uma miríade de expressões étnico culturais, que se espalharam pelo mundo através do tráfico negreiro e da diáspora, sendo o Brasil destino recorrente dos africanos.

Tratando do processo colonial, Kent (1973, p. 145) aponta a centralidade do recurso à escravidão negra como meio de sustentação da economia baseada no binômio latifúndio/mineração, enquanto Barros (2022, p. 70; 73) destaca que, a partir do século XVI, chegaram às terras brasileiras as primeiras levas de africanos escravizados trazidos para servir como mão de obra forçada na cultura da cana-de-açúcar.

Considerando que os últimos navios negreiros aportaram no Brasil em fins do século XIX, e se dirigiram em especial a centros urbanos, o desenvolvimento dos cultos afro-brasileiros são tributários de um longo processo de contato intercultural, envolvendo diferentes grupos étnicos africanos, nativos indígenas e mestiços. Marques (2017, p.86) ressalta que a vertente de umbanda meridional se constituiu em ativo diálogo com o kardecismo e o can-

domblé, enquanto a vertente setentrional manteve intercâmbio com práticas religiosas ibéricas e ameríndias.

Nesse sentido, Scott (2005, p. 133-138) destaca a relação entre raça e cidadania como vetores que estruturam as lutas dos povos subalternizados no processo colonial. De suma importância o registro de que a escravidão institucionalizada teve, como contraponto, as práticas de resistência forjadas pelos sujeitos escravizados, notadamente a formação dos quilombos. Munanga (2009, p. 93) aponta a cultura banto como a origem do temo quilombo, tributário da tradição sociopolítica e militar da região do Congo/Angola, denotando no Brasil comunidades de escravos que se puseram em regime de resistência frente a escravidão. Klein (2013, p.111) ressalta que as comunidades quilombolas se disseminaram pelo território brasileiro, como expressão da luta negra contra a opressão branca – não raro, os quilombos deram origem a comunidades agrícolas, as quais foram incorporadas ao cenário rural com a abolição da escravidão.

Munanga (2009, p. 37; 81) registra que a africanidade no contexto da diáspora se vincula à resistência cultural dos diversos povos africanos afetados pelo horror da escravidão. Quanto às tradições religiosas, Tramonte (2013, p.106-107) aponta para a repressão que se abateu sobre as práticas religiosas originárias dos povos escravizados, o que levou à adoção de estratégias de sobrevivência, que incluíram desde o sincretismo até à alteração do sistema de crenças e práticas com vista a reduzir os danos do racismo religioso. Linares, Trindade e Costa (2022, p. 70-74) relatam que, por vezes, tendo em conta o poder de vida e de morte que os senhores de engenho e de minas detinham, obrigavam seus escravos a cultuar os santos católicos de sua devoção – aos quais os africanos associavam então suas próprias divindades.

De acordo com Almeida (2021, p. 35) o sincretismo aponta para uma combinação original de diferentes tradições religiosas com vistas à preservação de valores e crenças em contexto de subalternidade – nesse sentido, o sincretismo consiste numa estratégia empregada pela comunidade afro-brasileira para se integrar à sociedade de escravista, num primeiro momento, e à sociedade de classes a seguir, sem desintegrar suas bases culturais. Nessa mesma linha, Barbosa Jr (2014, p. 63) aponta o sincretismo como uma resposta do africano escravizado à condição de sujeito desprovido de liberdade religiosa.

Rocha, Severo & Félix-Silva (2019a, p. 2) destacam as práticas de cura, danças e cantorias como expressões culturais afro-brasileiras de resistência ao processo colonial/escravocrata. A partir disso, a cultura religiosa se torna uma ação afirmativa de um grupo étnico-racial que luta contra as tentativas de aculturação e apagamento de suas tradições. É a preservação de uma memória coletiva que está em pauta. No escopo do presente estudo, partimos do pressuposto de que as manifestações religiosas de matriz africana se constituem em atos de resistência e ressignificação da posição do negro na transição do sistema escravista para a sociedade de classes.

Entendemos o Terreiro de Umbanda como um local de memória coletiva. Nora (1984, p. 9;22-27) distingue entre memória e história, visto que a primeira lida com a atualização dos referentes sociais, enquanto a segunda lida com o problema do esquecimento – não raro aquilo de que não se quer lembrar. Os locais de memória são, portanto, artefatos da historicidade de um grupo social. A memória, enquanto reprodução das práticas e crenças sociais, se diferencia da história, que se assenta na produção narrativa do que foi deixado de lado na construção da identidade temporal de um grupo social. A memória é dotada de atualidade e concretude, enquanto a história se posiciona no “retrovisor” com um olhar crítico.

Diferentes formas de expressão simbólica são mobilizadas pela Umbanda de maneira sistemática, com ênfase nas músicas e cantorias, danças e rituais, iconografia e expressões de cores - como o uso de roupas brancas para a maioria dos rituais, ressaltados aqueles destinados aos Exus, que se veste peças rubro-negras - em geral remetendo ao espectro simbólico das culturas afro-brasileira e ameríndia (Jorge, 2013, p. 154; Oliveira e Jorge, 2013, p. 41). Simas (2021, p. 8-9) elenca como características comuns na Umbanda a crença na conexão entre o mundo material e espiritual, a busca pelo equilíbrio entre natureza e homem, o corpo como base física para a manifestação da espiritualidade, práticas rituais que visam a cura física e espiritual.

Ao retratar a composição social e imagética da Umbanda, podemos perceber a prevalência de praticantes oriundos dos extratos sociais inferiores e populações periféricas, bem como um panteão de verniz sincrético. A Umbanda traz o aspecto *sui generis* de operar na confluência de elementos dos orixás negros, espíritos indígenas e santos católicos, dando luz a uma religião que expressa o mito das três raças como constitutivas da brasilidade, enquanto comunidade imaginada, numa chave integracionista (Prandi, 2004,

p. 223; Sá Júnior, 2012, p. 3-4; Morais, 2019, p. 1633; Spezani e Gomes, 2022, p. 21).

Engler (2011, p.16) ressalta que, enquanto a autenticidade de uma tradição deriva de sua autonomia, o seu potencial criativo é expresso nas práticas simbólicas dela derivadas. A tradição se (re)elabora por meio de reiterada negociação entre praticantes. Nesse sentido, a Umbanda pode ser entendida como um autêntico experimento místico nativo, composto por uma gama de elementos multiculturais. O destaque recai então sobre as formas como os praticantes da Umbanda (re)produzem suas tradições como expressão da sua fé e devoção.

Ao tratar dos desafios do estudo historiográfico das religiões de matriz afro-brasileiras, emergem questões como a marginalização das crenças e práticas associadas com as classes populares; a parcialidade e preconceito dos registros oficiais; a centralidade da oralidade nas práticas e transmissão das crenças dos cultos afro-brasileiros; a ausência de uma hierarquia clerical e a autonomia dos terreiros, o que torna a experiência mística altamente diversificada. A tradição oral reporta que os laços étnicos originários também exerciam influência na formação das comunidades religiosas afro-brasileiras – laços esses que foram se afrouxando com o ingresso de elementos crioulos, mulatos e mesmo brancos (Negrão, 1993, p. 113; Silva, 2005, p. 13-15; Carvalho & Bairrão, 2019, p. 2).

A presente pesquisa foi elaborada ao longo dos anos de 2021, ocasião da formulação e discussão do projeto e seu subsequente desenvolvimento. Duas tarefas foram realizadas como fundamentos para efetivação da pesquisa. A primeira tarefa consistiu no levantamento de bibliografias de referência sobre Umbanda e religiões afro-brasileiras, bem como o aporte metodológico de História Oral e suas relações com as Teorias da História em geral; a segunda tarefa consistiu na visita recorrente ao terreiro de Umbanda no qual se previu a realização da pesquisa, estabelecendo o diálogo com a liderança local e comunidade, de modo a recolher informações e impressões prévias que nos permitiram elaborar o roteiro de entrevista, o qual foi então aplicado em encontros marcados exclusivamente para essa finalidade em no segundo semestre de 2022.

Tratamos do material produzido através do registro de relatos orais a partir do aporte teórico selecionado. Por meio do registro memorialista de trajetórias e vivências de sujeitos de pesquisa no Terreiro de Umbanda Nossa

Senhora da Conceição, em Nazária-PI, destacamos as maneiras de pensar, sentir e agir que tornam a comunidade em questão uma rede de afetos sócio-histórica permeada pelo aspecto místico; também enfocamos a produção simbólica – tanto imagética quanto discursiva – em torno dos objetos de culto e devoção típicos da Umbanda.

A ideia subjacente é que a Umbanda, dada sua origem, intimamente ligada ao projeto de Brasil, elaborado entre fins do século XIX e as primeiras décadas do século XX, aponta para a valorização dos elementos subalternizados na sociedade brasileira, em particular aqueles de cariz africana e indígena. Nessa linha, abordamos a perspectiva de que a Umbanda consiste em experimento místico genuinamente brasileiro e articulado com a questão da inserção das camadas populares na sociedade de classes, de modo que, as regras de fé e prática que compõem essa tradição religiosa, encontram ecos no tempo presente, tendo em vista a sua capacidade de articular o plano do sagrado com a luta contra as mazelas da vida social para as classes subalternizadas.

A UMBANDA COMO EXPRESSÃO DA IDENTIDADE NACIONAL

Para tratar das origens da Umbanda, precisamos nos reportar à formação social brasileira ainda no contexto colonial. Inicialmente, a mão de obra escrava nos latifúndios açucareiros era constituída por indígenas, sendo estes gradativamente substituídos pelos negros traficados da África. As religiões afro-brasileiras são tributárias desse processo colonial, o qual decorreu com o concurso do trabalho forçado de indígenas e africanos sob o domínio do elemento europeu. Klein (2013, p.100) registra que, num contexto no qual o custo da terra era baixo e o da mão de obra elevado, o recurso ao trabalho forçado se tornou chave para maximizar os ganhos de exploração numa economia eminentemente agrária.

Moraes (2021, p. 26-27) reporta um longo período no qual o tráfico negreiro serviu de plataforma para a exploração da colônia portuguesa na América, com base no trabalho escravo, o qual seria desarticulado gradativamente durante o decurso do século XIX, em ações que envolveram o Tratado Anglo-Brasileiro de 1826, que aplicou a todos os navios vindos da África a proibição ao tráfico escravista; a Lei do Ventre Livre de 1871, que previu a liberdade para os nascidos de mães escravizadas a partir de sua publicação; até a abolição da escravatura a 13 de maio de 1888.

Durante o período colonial e até o advento da República devemos observar que o catolicismo foi a religião oficial de Estado, deixando na clandestinidade as demais práticas religiosas, com especial acento para a perseguição aos praticantes de religiões de matriz africana – vide o caso dos adeptos do candomblé ou da santeria (Klein, 2013, p. 111). No desenrolar do processo colonizador, a Igreja Católica trabalhou para consolidar sua presença no Brasil por meio da catequese indígena e da formação de vilas e núcleos urbanos. A proeminência dos santos católicos exerceu papel importante na formação cultural brasileira e provocou um ativo intercâmbio com as tradições africanas aqui recriadas – o misticismo e a magia que impregnava o catolicismo popu-

lar foi a chave do diálogo com as práticas africanas (Ferretti, 1997, p. 4; Silva, 2005, p. 21; Tramonte, 2013, p. 107).

Convém anotar que os africanos escravizados e traficados para o Brasil detinham algum contato com o catolicismo em suas terras de origem – ou seja, o cristianismo na vertente católica, não era exatamente um conjunto de crenças totalmente desconhecidas da emergente comunidade afro-brasileira (Silva; Casali, 2014, p. 66). Nesse sentido, africanos e indígenas eram partes subjugadas de um mesmo processo colonial, com a diferença fundamental de que o negro, degredado de sua terra nativa, precisava agora lutar pela manutenção/recriação de sua matriz cultural num espaço social que lhe era estranho (Silva, 2005, p. 24).

Essa proximidade estrutural entre africanos e indígenas criou um ambiente propício para trocas culturais. Podemos apontar o germe do sincretismo na interação entre negros e silvícolas mediados pelo culto aos elementos da natureza. Assim, a confluência entre o Candomblé Angola e as crenças caboclas, replicados em contexto urbano, deu vida à Macumba e, por meio do intercurso com o Kardecismo, se originou a Umbanda (Barros, 2022, p. 72; 76).

A difusão do catolicismo no Brasil, que se inicia pelas capelas em fazendas, logo se postaria nas vilas e cidades formadas nos arredores de engenhos e minas de ouro, liderando o processo de povoamento e a vida cultural, visto que, à Igreja, competiam as tarefas típicas do ofício sagrado e a educação das frações jovens. De outro lado, com a expansão das cidades, começaram a surgir comunidades de negros alforriados e mestiços que praticavam suas danças e batuques. A Igreja Católica não se opôs à incorporação dos contingentes negros à sua membresia, permitindo o acesso aos sacramentos, incluindo batismo, santa ceia e casamentos, bem como demais rituais litúrgicos (Klein, 2013, p. 114).

Note-se a ambivalência da Igreja Católica em relação à questão da escravidão, visto que, por um lado, houve o protesto de jesuítas frente as condições desumanas a que os escravos africanos foram submetidos; mas, por outro lado, a posição clerical oficial buscou justificar o escravismo, com o discurso de resignação e obediência que dirigiam à população escravizada, de modo que a escravidão negra no Brasil contou com a conivência e adesão de representantes católicos, a ponto de padres possuírem seus próprios escravos. A Coroa portuguesa, inclusive, requisitava à Igreja a realização do

batismo dos escravizados recém-chegados ao Brasil como parte da incorporação destes à força de trabalho. No campo litúrgico, a atuação da Igreja Católica com relação às tradições religiosas africanas foi marcada pela ambiguidade – de um lado, a tolerância aos batuques, ritos e danças que os escravos praticavam nos terreiros adjacentes às senzalas; de outro lado, a proscrição das crenças, sacrifícios e práticas mágicas dos elementos africanos (Silva, 2005, p. 32).

O ponto chave é que o cristianismo, sendo uma religião de missão, buscou a hegemonia de culto e prática, promovendo o proselitismo com vista à adesão de novos membros. De fato, o clero católico buscou amearhar a população negra, em especial em contexto urbano, para suas fileiras. Mas há de se registrar que, no espaço das igrejas, a segregação demarcava os espaços da nobreza branca e isolava nos pórticos os prosélitos negros. A proscrição das tradições africanas do espaço católico levaria à criação, pelos negros convertidos, de um cristianismo popular marcado por celebrações como as congadas e folias de reis (Silva, 2005, p. 37; Linares, Trindade e Costa, 2022, p. 19).

Num contexto marcado pela ambiguidade dos procedimentos inclusão/segregação, cabe destacar a atuação dos jesuítas na criação da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, com vista a atrair o elemento africano para o credo católico. Contudo, a adesão do negro às crenças do colonizador não implicou numa substituição das suas próprias crenças nativas, mas numa composição original que constitui o que geralmente se denominam cultos afro-brasileiros. Por esse expediente, comunidades afro-brasileiras passaram a incorporar, em seus ritos e práticas religiosas, elementos dísticos das culturas circundantes, como as imagens de santos católicos e as tradições orais indígenas (Silva, 2005, p. 41-42; Klein, 2013, p. 115; Tramonte, 2013, p. 107; Rocha, Severo e Félix-Silva, 2019b, p. 3).

Importante registrar que o continente africano, por ocasião da deflagração do tráfico negreiro consorciado à colonização do Brasil, era habitado por uma ampla gama de nações e povos com acervo cultural próprio – em terras brasileiras, os africanos escravizados foram submetidos a toda sorte de violência física, simbólica e psicológica (Rocha, Severo & Félix-Silva, 2019b, p. 2). Barbosa Jr (2014, p. 63) aponta que a senzala se constituiu em espaço de opressão (do colonizador sobre o africano) e de agregação (entre os escravizados) – de modo que, a prática de separar os grupos étnicos escravizados, no intuito de facilitar a dominação, terminou por ampliar a rede de trocas simbólicas, da qual os cultos afro-brasileiros são tributários diretos.

A respeito das origens africanas dos escravos remetidos ao Brasil, registra-se uma ampla diversidade, mas que pode ser divisada em três grupos: povos sudaneses, em geral elementos islamizados, representados por negros malês; povos da costa dos escravos – em geral iorubás ou nagos, jejes e fanti-achanti; e povos bantos, em particular angolanos, moçambicanos e congoleses – esse terceiro grupo exerceu influência marcante na formação cultural brasileira (Silva, 2005, p. 28; Barros, 2022, p. 70; Munanga, 2009, p. 92).

A origem do candomblé remonta ao período colonial na forma do culto africano denominado calunda ou calundus, que transitou dos espaços rurais para o meio urbano, no qual estabelecem novas formas de solidariedade em torno das condições de miserabilidade. Consistiam em cultos nos quais se conjugavam elementos africanos como o uso de atabaques e a prática de transes; bem como elementos católicos como crucifixos e representações de anjos. Nas cidades, as moradias coletivas de pessoas negras eram também utilizadas como locais de culto, o que já aponta para uma característica dos cultos afro-brasileiros, que consiste na contiguidade entre o espaço doméstico e o espaço sagrado. Isso permitiu aos terreiros se tornarem locais de solidariedade e resistência frente a dominação branca e a opressão racial – daí a centralidade dos orixás como representação mística e integração social no contexto do candomblé (Silva, 2005, p. 44; Souza, 2014, p. 143; Marques, 2017, p. 89; Rabelo e Aragão, 2018, p. 85; Barros, 2022, p. 70).

Com o processo histórico que levou à abolição da escravatura em 1888 e à Proclamação da República em 1989, abriu-se caminho para a afirmação da liberdade de consciência da população afro-brasileira – não sem o contraponto da intolerância e racismo religiosos. Verificamos naquele período a emergência de uma burguesia comercial, que percebia a escravidão como um entrave para a formação de um mercado de trabalho livre; externamente, percebia-se a pressão de ingleses e norte-americanos pelo fim da escravidão e abertura de um mercado consumidor no Brasil para produtos manufaturados. Esses fatores consociados contribuíram para a derrocada da monarquia e o fim da escravidão na letra da lei (Silva, 2005, p. 50-51).

A dissolução do modelo escravista, que estava na base da sociedade agrária, marcou também a afirmação da sociedade urbana, com seu modelo de trabalho assalariado – de forma abrupta, a população negra se viu livre e ao mesmo tempo à mercê do poder econômico, o que fazia parte do projeto burguês, com o fito de servir-se da mão de obra negra a baixo custo para

atender a demanda da ascendente classe industrial. Restou o espólio da escravidão – de modo que negros libertos não tiveram acesso ao conjunto de direitos civis para a provisão de inclusão social, como poupança ou acesso à terra. Pelo exposto, a negação da reforma agrária ao longo da história nacional e a ausência de políticas de transferência de renda constituem parte da trama de exclusão do negro e sua subalternização na sociedade de classes. Nessa perspectiva, a Umbanda, como expressão religiosa afro-brasileira, serviria como meio de adaptação do negro à sociabilidade urbana sem romper com suas origens no plano místico (Fernandes, 1978; Klein, 2013, p. 115; Jorge, 2013, p. 154; Oliveira e Jorge, 2013, p. 34; Silva & Casali, 2014, p. 67; Moraes, 2019, p. 1643).

A sociedade brasileira pós-Lei Áurea não eliminaria sua herança escravocrata, perceptível na pauperização da população negra, sua segregação nas periferias urbanas e marginalização pelas estruturas de Estado – antes repressivo que provedor. Em fins do século XIX, o médico Nina Rodrigues¹ realizaria estudo a partir de terreiros de Candomblé na cidade de Salvador, destacando o politeísmo e o animismo como características daquele culto – o que, para ele, seriam indicadores da inferioridade da raça negra, por não atingir a sofisticação da metafísica cristã. A decorrência de seu estudo é que, supostamente, a presença africana no Brasil condenaria a nação ao atraso, devendo a cultura negra ser expurgada – destacando a religião afro-brasileira – com vistas a abrir as vias do progresso nacional. Temos aqui a expressão do racismo legitimado por argumentos pseudocientíficos (Silva, 2005, p. 55-56).

No período modernista do início do século XX, a lógica racista orientaria as políticas urbanas, em particular no caso da gestão do prefeito Pereira Passos² no Rio de Janeiro, com o Bota-Abaixo³ que foi aplicado sob o manto do discurso higienista, contra as moradias precárias dos cortiços, os quais abrigavam famílias negras e pobres. Por trás desse tipo de ação estava a percepção racista de que a cultura europeia deveria ser hegemônica na cidade, expulsando as práticas típicas da população negra, incluindo sua religiosidade e locais de culto.

1 Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), médico e principal difusor das teorias de antropologia criminal no Brasil, de cariz racista, que tinham como expoente máximo o médico italiano Cesare Lombroso.

2 Francisco Pereira Passos (1836-1913), prefeito do Rio de Janeiro de 1902-1906, responsável pela reforma urbana de cunho higienista, deflagrada em 1903 na capital federal.

3 Termo cunhado para identificar a reforma urbana realizada no Rio de Janeiro de 1902-1906, marcada pela maneira autoritária com que a gestão Pereira Passos lidou com as populações pauperizadas que habitavam em moradias precárias.

Em suma, recebia-se de bom grado a mão de obra do trabalhador negro, mas não sua cultura – é nesse sentido que a manutenção das crenças e práticas religiosas afro-brasileira irão, mais uma vez, apontar para um ato de resistência – estava em curso a modernização conservadora e excludente (Silva, 2005, p. 56; Souza, 2014, p. 148). Sendo assim, se torna importante registrar que a Umbanda amealhou adeptos em especial entre populares das periferias, criando assim uma simbiose entre religião e afirmação cultural de frações de classe subalternizadas, passo necessário para combater as mais diversas formas de discriminação (Carvalho; Bairrão, 2019, p. 4).

Portanto, o contexto em que a Umbanda se forma como um culto brasileiro foi marcado pelos processos históricos desencadeados em fins do século XIX e início do século XX – eventos que abalaram a organização social como a abolição da escravatura, a Proclamação da República e a gradativa incorporação subalternizada dos negros na sociedade de classes, criando um ambiente propício à busca por formas de identidades nacionais híbridas, que conjugassem diferentes elementos raciais e culturais. A crescente urbanização criaria novos contextos de sociabilidade nos bairros populares e periferias habitadas por trabalhadores.

O desenvolvimento das religiões afro-brasileiras consiste na expressão da atividade cultural de grupos étnico-raciais subalternos, que encontraram no plano místico meio para representar sua trajetória, lutas e sonhos. Nesse sentido, é compreensível a homologia entre os cultos afro-brasileiros e as tradições do catolicismo popular e as tradições indígenas, visto que partilham a mesma angústia fundamental: a pauperização e a criminalização (Silva, 2005, p. 114-115).

Sendo assim, há uma linha que une Antônio Conselheiro⁴, Mãe Menininha do Gantois⁵, Irmã Dulce⁶ e Zélio Fernandino de Moraes⁷, dentre tantos nomes da religiosidade em terras brasileiras. As origens africanas da Umbanda, a macumba, a resistência nas senzalas, o sincretismo como estratégia de sobrevivência, como meio de liberdade de consciência e culto emergem por

4 Antônio Conselheiro (1830-1897) líder do movimento messiânico deflagrado no arraial de Canudos, no sertão baiano.

5 Maria Escolástica da Conceição Nazaré (1894-1986), conhecida popularmente pela alcunha de Mãe Menininha do Gantois, foi a mais famosa ialorixá da Bahia.

6 Maria Rita de Sousa Brito Lopes Pontes (1914-1992), conhecida como Irmã Dulce, foi uma freira brasileira, beatificada em 2011 pelo Papa Bento XVI e canonizada em 2019 pelo papa Francisco com o título de Santa Dulce dos Pobres, se tornando a primeira santa nascida no Brasil.

7 Zélio Fernandino de Moraes (1891-1975) considerado o fundador da Umbanda em 1918 na cidade de Niterói-RJ.

meio da entrevista, ao se buscar sobre a história do culto dos orixás. Resta o lamento pela incompreensão de uma sociedade excludente com relação à originalidade imbricada na Umbanda.

Em nossa entrevista para a produção de registro em história oral, inquirimos nosso interlocutor acerca da história da Umbanda. A resposta destacou as origens africanas da Umbanda e o sincretismo como estratégia defensiva ante um sistema racista, violento e excludente.

S: Você conhece a história da Umbanda... sobre como ela surgiu? Poderia nos contar o que sabe?

F: Perfeito... então assim... é::... a Umbanda é uma religião de matriz africana... certo? Lá no início... os umbandistas... até então eram conhecidos como macumbeiros... intitulados... macumbeiros... viam aquilo nas senzalas as suas... as suas maneiras de cultuar eram mal vistas pelos senhores de engenho aí... daí... você não me perguntou... mas eu vou ter que falar mais ou menos a respeito disso... daí veio a questão do sincretismo religioso... foi uma maneira muito inteligente dos negros é... de cultuarem seus orixás usando as imagens de santos que eram cultuados pelos senhores de engenho... então... foi feito um sincretismo... Nossa Senhora da Conceição e Iemanjá... é::... São Jorge e Ogum... São Sebastião e Oxóssi... é::... Senhor... É o Xangô no caso... Xangô que é o pai da verdade é::... São João Batista... dentre outros né? Que foi feito esse sincretismo e por isso a gente teve um pouco mais de liberdade para ter nossos terreiros... cultuar nossos... nossos orixás através do sincretismo... Mas que até hoje a gente continua sendo perseguido de uma forma ou de outra... por ser negro... por ser macumbeiro... e tudo isso conta... né? A realidade é que a sociedade nunca nos abraçou de fato como eles dizem que sim. (informação verbal)

A história da Umbanda nos reporta à confluência entre a expressão religiosa de comunidades subalternizadas e a construção identitária da nação brasileira. Nesse sentido, a emergência da Umbanda, ainda em princípios do século XX, pode ser entendida como uma manifestação da busca pela identidade nacional para além da estreita reprodução dos modelos europeus. A constituição da Umbanda remonta ao processo de mistura entre o kerdicismo de classe média praticado em grandes centros como Rio de Janeiro e São Paulo, elementos dos cultos afro-brasileiros – como a cabula de origem banto, a invocação de espíritos ameríndios de caboclos e a devoção a santos

do catolicismo popular – formando uma amálgama de crenças original que se articula com a integração de classes subalternizadas no tecido urbano (Negrão, 1993, p. 114; Prandi, 1998, p. 156; Silva, 2005, p. 107-109; Assunção, 2010, p. 158; Jorge, 2013, p. 154)

O Kardecismo, originado na França no século XIX pela atividade espiritual de Allan Kardec⁸, obteve grande penetração entre a elite carioca, acostumada a reproduzir nos trópicos a cultura francófona. A mistura entre argumentos científicos e crenças espiritualistas casaria com o racionalismo típico do positivismo, que detinha popularidade entre os representantes da nossa elite e o desejo contínuo por experiências místicas, como o transe, as incorporações e revelações – a partir disso é que a literatura psicografada por médiuns passa a interessar uma elite letrada. De igual modo, é relevante para o Kardecismo a concepção cármica de inspiração hindu e a percepção da existência humana como processo de aprendizagem, na qual a expiação, solidariedade e caridade seriam as chaves para a evolução espiritual (Silva, 2005, p. 108; Assunção, 2010, p. 159; Barros, 2022, p. 78-79).

Fotografia 1 - Estandarte da Umbanda.



Fonte: Duarte, 2023.

⁸ Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804 -1869) foi um educador e autor francês, escrevendo sob o pseudônimo de Allan Kardec, sendo o codificador do Espiritismo.

No terreiro no qual realizamos a pesquisa verificamos a presença de estandarte contendo a tríade fé, caridade e amor, que remete ao kardecismo, ao qual a Umbanda deve sua origem, de acordo com o relato de Zélio de Moraes, e que marca a busca pela positivação da Umbanda em ambiente de forte discriminação.

S: Nos temos ali um estandarte... da umbanda... não é isso?

F: Isso.

S: O que representa aquele estandarte?

F: Aquela estandarte... significa nada mais nada menos... o que é a Umbanda... fé... caridade e amor.... Ao contrário do que muitas das pessoas falam e pensam e:::... sei lá... possam ter suas ideias particulares de que um umbandista é aquele que mata e:::... que rouba e:::... que esfolia e que isso e aquilo mais... todos no sentido pejorativo... mas enquanto que na verdade a umbanda é fé... caridade... esperança e amor... Ninguém chega num terreiro de Umbanda que não receba PElo MEnos um ou dois desses três ícones do triângulo da umbanda (informação verbal).

Admitimos a percepção da identidade como constructo no qual os sujeitos de posicionam no tempo/espaço social – nessa linha, a Umbanda pode ser entendida como um projeto de identificação à brasileira, contemporâneo das primeiras manifestações do modernismo nativo (Souza, 2014, p. 153; Isaia, 2014, p. 185; Almeida, 2021, p. 44). Em nossas visitas ao Terreiro Nossa Senhora da Conceição constatamos a presença do pavilhão nacional, o que aponta para uma religião nativa, fruto do projeto modernista de um século atrás e da busca pela construção da identidade nacional.

S: ((...)) no lado de cá nós temos a bandeira do Brasil.

F: Sim... como não podia deixar de ser... né? Porque é:::... acima de tudo... nos estamos no Brasil e a gente tem que valorizar a nossa bandeira o nosso povo a nossa pátria... né? Porque no próprio hino da Umbanda diz... é:::... que a Umbanda é paz e amor e que:::... o Brasil é um dos nossos redutos... porque daqui é que partiu e se expandiu para o resto do mundo... Então é por aqui (informação verbal).

Na condição de religião nacional, a Umbanda responde pelo projeto de integração social das classes pauperizadas no contexto pós-abolição. A valorização dos elementos nacionais se torna então um sinal diacrítico que

demarca a formação identitária da Umbanda, na qual entidades representativas de caboclos, indígenas e escravos se destacam (Negrão, 1993, p. 114; Prandi, 1998, p. 156; Silva, 2005, p. 113; Souza, 2014, p. 147; Isaia, 2014, p. 185; Caes e Morais, 2020, p. 23).

Fotografia 2 - Bandeira do Brasil.



Fonte: Duarte, 2023.

As entidades da Umbanda refletem o processo de construção da identidade nacional, ressaltando nesse processo o papel das figuras subalternizadas e regionais. É justamente essa capacidade de dialogar com aspectos da sociedade brasileira que fazem da Umbanda um experimento místico original e uma chave interpretativa da realidade social, destacando as heranças espirituais indígenas e africanas (Engler, 2011, p. 25; Simas, 2021, p. 102). Seu João da Mata, negro e curandeiro, é o chefe de ordens no Terreiro e responsável pelos cuidados com a saúde dos prosélitos a partir de saberes tradicionais.

A construção da narrativa da sincronia entre os mundos espiritual e sócio político atinge seu ápice, no caso da Umbanda, ao articular-se a emergência desta, no plano astral, com a ascensão da República, no plano terreno. O principal mito de origem da Umbanda diz respeito ao caso de seu fundador, Zélio de Moraes, que a 15 de novembro de 1908, numa reunião espírita, na

cidade de Niterói-RJ, manifestou a presença do Caboclo das Sete Encruzilhadas, o que teria sido reprimido por lideranças presentes, por se considerar a espiritualidade de negros e indígenas como pouco evoluídas (Prandi, 1990, p. 55; Zangari, 2005, p. 71; Rohde, 2009, p. 80; Oliveira e Jorge, 2013, p. 34; Caes e Morais, 2020, p. 19; Almeida, 2021, p. 44; Simas, 2021, p. 97).

As manifestações de entidades negras e indígenas, desautorizadas pelo Cristianismo dominante, são incentivadas na Umbanda, o que a torna mais inclusiva e aberta aos extratos sociais proletarizados, de modo que se institui como um culto negro afeito à socialidade das classes populares (Prandi, 1998, p. 156; Rezende, 2016, p. 101; Silva e Casali, 2014, p. 69).

Fotografia 3 - Caboclo Seu João da Mata.



Fonte: Duarte, 2023.

F: ((...)) seu João da Mata... João Vieira da Silva das Matas... seu nome... propriamente dito... e que não poderia deixar de estar presente aqui porque ele é o contra-chefe dessa casa... ele é quem determina as ordens e como funciona aqui nessa casa... com as forças das matas... fazendo curas... tanto espirituais e:::... quanto materiais no sentido remédios... de garrafadas... e:::... incensos... e de outras formas mais (informação verbal).

Após ser rejeita a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas no centro espírita de Niterói, Zélio de Moraes fundaria no dia seguinte a nova religião, na qual as entidades de origem africana e indígena teriam livre curso. Em decorrência desses eventos, se estabeleceu o Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade, sob ordenanças do espírito do jesuíta Gabriel Malagrida⁹, com vistas a abrigar prosélitos da nova religião e franquear espaço para manifestações dos espíritos tipicamente brasileiros. Nessa narrativa, a Umbanda se institui como dissidência do kardecismo, numa virada mística que provê protagonismo aos elementos da espiritualidade nacional - caboclos, pretos velhos, indígenas, dentre outros (Prandi, 1990, p. 62; Zangari, 2005, p. 71; Rohde, p. 81, 2009; Sá Júnior, 2012, p. 3; Jorge, 2013, p. 155; Isaia, 2012, p. 10; Isaia, 2014, p. 186; Caes e Morais, 2020, p. 19; Simas, 2021, p. 98).

Fotografia 4 - Cabocla Jacira.



Fonte: Duarte, 2023.

Nessa tópica, a representação da Cabocla Jacira, presente no Terreiro Nossa Senhora da Conceição em Nazária-PI, articula a ideia de natureza e

⁹ Gabriel Malagrida (1689 — 1761) foi um padre jesuíta italiano que atuou como missionário no Brasil, condenado como herege e executado em fogueira num auto-de-fé realizado no Rossio de Lisboa-PT.

presença nativa dos povos originários, como parte constitutiva e indissolúvel da brasilidade e do panteão umbandista.

F: ((...)) Lá... a Cabocla Jacira... Cabocla Jacira nesse templo ela... ela simboliza a força das matas... a força dos índios... é::... os nativos... né? (informação verbal).

A celebração da herança indígena se reporta ao papel destacado dos caboclos na Umbanda. A noção de brasilidade emerge como indissociável dos povos originários. Esse elemento de natividade permite pensar a Umbanda como uma religião que dialoga com o processo de construção da identidade nacional transcorrido em princípios do século XX. O relato a seguir sobre o registro visual de evento alusivo aos caboclos é representativo da atualidade dessa formação identitária.

Fotografia 5 - Homenagem aos Índios.



Fonte: Santos, 2009 (acervo particular).

F: É... essa aqui já vem até datada inclusive, né? Vinte oito de... outubro de dois mil e nove... essa festa foi uma festa feita em homenagem é::... aos índios... né? Aos caboclos índios... que também faz parte da minha corrente... uma falange que eu prezo muito... então a gente fez uma comemoração e mostrando... uma peça digamos que teatral... dentro do terreiro... com todos os filhos de santo e os convidados e os amigos estavam presentes... é... onde a M. J. é a mãe pequena da casa... tá aí também presente representando.

S: Certo... achei bem interessante aqui os detalhes em verde e amarelo... né?

F: É... esse verde e amarelo são os:::... os encruzo de fita... né? Que são feito... durante o trajeto das pessoas passando por essa casa a gente faz os encruzo de fita... então... por isso o motivo ai... mas tá faltando mais fita... nessa época é porque ela tinha recebido só essas três... mas ela recebeu as outras... posteriormente. (informação verbal)

Barros (2022) registra que o caboclo na Umbanda representa o elemento autóctone que habitava essas terras antes da invasão europeia, bem como o produto da miscigenação entre indígenas e brancos com o decurso do processo colonial. Esses caboclos são percebidos na Umbanda como espíritos fortes vinculados à natureza; são dotados de conhecimentos sobre uso de ervas e remédios, sendo portanto, também, espíritos curadores. A presença do elemento caboclo no terreiro visitado se percebe nos ícones pintados nas paredes do templo. Pena Branca, espírito caboclo, representa o indígena, como parte constitutiva da identidade nacional e do panteão umbandista.

Fotografia 6 - Caboclo Pena Branca.



Fonte: Duarte, 2023.

F: ((...)) seu Pena Branca... que POR ser índio devia estar do outro lado junto com as matas... mas é que ele também cruza a corrente das matas com a corrente de exú... então seu Pena Branca é um moço muito interessante... muito bonito e que também trabalha muito bem ambos os lados... né? (informação verbal).

O episódio de Zélio de Moraes representa um evento no contexto mais amplo de formação de terreiros e irradiação dos cultos afro-brasileiros em diferentes partes do país. Com a valorização da cultura nacional a partir da atuação da elite intelectual paulistana, como atesta a Semana de Arte Moderna de 1922, abrem-se as portas para que expressões da cultura religiosa nativa reivindiquem sua liberdade de consciência frente a um Estado ainda impregnado de racismo e repressão.

Destaca-se aqui a emergência de intelectuais da Umbanda nesse período, cuja atuação ganhará maior projeção com a ascensão do Estado Novo e a busca por articulação política em defesa da nova religião; bem como apresentação das reivindicações sociais do povo dos terreiros, a partir da atuação destes em redes de sociabilidade – sendo assim, a Umbanda se coloca como uma religião que pensa a formação nacional e sua vinculação com o sagrado.

Contudo, há se se observar, que essa articulação se fundamenta numa narrativa romantizada do papel de indígenas e negros na formação nacional, em processo similar ao percebido na literatura nacional, por exemplo, na obra de José de Alencar¹⁰ – a Umbanda emerge assim, como uma crença mestiça, que se coaduna com o projeto modernista (Silva, 2005, p. 104; Isaia, 2011, p. 733; Isaia, 2012, p. 2; Isaia, 2015, p. 117; Moraes, 2019, p. 1642; Almeida, 2021, p. 44).

Aqui podemos nos reportar às expressões das religiões afro-brasileiras na literatura de Jorge Amado¹¹ e na música de Dorival Caymmi¹² como elementos de popularização da cultura negra e ruptura com os estereótipos racistas que grassam na sociedade brasileira. Não por acaso, por meio da obra de Jorge Amado, o fotógrafo e etnólogo Pierre Verger¹³ fixaria residência

10 José Martiniano de Alencar (1829-1877) foi um escritor e político brasileiro, considerado o fundador do romance de temática nacional.

11 Jorge Leal Amado de Faria (1912-2001) escritor, jornalista e político baiano, um dos maiores autores de ficção da literatura brasileira, destacando as raízes nacionais.

12 Dorival Caymmi (1914-2008) foi cantor e compositor, difusor da cultura baiana valorizando as raízes africanas.

13 Pierre Edouard Leopold Verger (1902-1996) foi um fotógrafo, antropólogo e escritor franco-brasileiro,

na Bahia, com o intuito de registrar a riqueza da religião dos orixás. Pela ação dessas e tantas outras personalidades, a questão afro-brasileira se tornou parte inevitável do debate sobre nossa formação cultural (Silva, 2005, p. 106).

Não obstante sua identificação com o processo de construção nacional, os cultos afro-brasileiros travaram embate com a legislação que buscava criminalizar práticas sagradas. Como o artigo 284 do decreto-lei nº 2.848 do Código Penal, de 07 de dezembro de 1940, a seguir transcrito:

Art. 284 - Exercer o curandeirismo:

I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância;

II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;

III - fazendo diagnósticos:

Pena - detenção, de seis meses a dois anos.

Parágrafo único - Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa (Brasil, 1940).

E o art.42 do decreto-lei nº 3.688, de 03 de outubro de 1941, que versava sobre contravenções penais, a seguir transcrito:

Art. 42. Perturbar alguém o trabalho ou o sossego alheios:

I – com gritaria ou algazarra;

II – exercendo profissão incômoda ou ruidosa, em desacordo com as prescrições legais;

III – abusando de instrumentos sonoros ou sinais acústicos;

IV – provocando ou não procurando impedir barulho produzido por animal de que tem a guarda:

Pena – prisão simples, de quinze dias a três meses, ou multa, de duzentos mil réis a dois contos de réis (Brasil, 1941).

Sobre essa questão, Simas (2021, p. 113) ressalta que as diversas expressões religiosas afro-brasileiras sofreram ao longo do tempo, perseguições as mais diversas, não raro com a chancela do poder público, por meio de sanções contra as chamadas “tecnologias de encanto” – as práticas de cura – e contra os rituais sagrados – o bater tambor. Para isso se evocam a proscricção do curandeirismo e a vedação da perturbação da ordem com o objetivo de criminalizar as práticas de cuidado com o corpo e da alma que

estudioso dos cultos africanos, rebatizado na graça de Ifá com o nome de Fatumbi.

permeiam a religiosidade popular. O pano de fundo é a estreita relação entre os cultos afro-brasileiros com a natureza (aspecto selvagem) e as populações vulneráveis (aspecto societário).

A despeito de sua posição inclusiva, a Umbanda e, por extensão, os demais cultos afro-brasileiros, tem sofrido contínuos ataques motivados por racismo religioso, que perpetuam no plano temporal os horrores da violência perpetrada pelo sistema escravista. A autonomia relativa dos terreiros, dada a ausência de uma estrutura clerical hierárquica à moda católica, provê mais liberdade aos prosélitos da Umbanda e proximidade com as suas lideranças, que são locais. Por outro lado, convém observar que a falta de um arcabouço institucional abrangente, torna os locais e praticantes de cultos de matriz africana mais vulneráveis à violência simbólica e física, pela falta de uma rede mais robusta de proteção contra ataques de religiões que, por preconceito e racismo, não reconhecem o direito à liberdade de consciência, culto e prática aos umbandistas (Morais, 2021, p. 140-143).

Nas tradições afro-brasileiras, o sagrado e o profano constituem um plano permeável em que transitam espíritos e pessoas. O sagrado remete ao espectro da natureza no qual o terreiro se fixa e as entidades se manifestam, enquanto o profano remete ao humano em seus aspectos psicossociais. Note-se que aqui a relação homem/natureza reverte a dominância do fator antrópico proposto pelo racionalismo europeu. O terreiro é o espaço típico da expressão mística, na qual os códigos sagrados governam a vida mundana ordinária. As categorias místicas não são rígidas, agregando orixás, guias ou entidades espirituais e santos de origem católica. A Gunda é um elemento que sintetiza a proeminência da natureza na ordem umbandista.

Fotografia 7 - A Gunda.



Fonte: Duarte, 2023.

S: E a gente foi num espaço onde está a Gunda... não é isso? A pedra ali... pode explicar para a gente o que é aquele espaço... o que ele significa?

F: Humrum... Posso sim... Ali é o seguinte... Seu João da Mata... quando me trouxe pra cá... porque eu também não vim pra cá à toa... né? Teve também assim um chamado e:::... assim só depois de um tempo depois que eu fui entender exatamente o que eu vim fazer aqui... desenvolver um trabalho por aqui... onde as pessoas estavam precisando de algum tipo de auxílio seja espiritual... ou fosse material... e para isso nós viemos... então depois que eu fui entender... E ele disse que não queria uma Gunda é:::... aquela tradicional... uma madeira no centro do terreiro ou senão uma coluna de concreto como essa que está erguida hoje... né? Mas ele queria uma pedra... ele queria algo bem rústico... do jeito dele.... E nessa pedra... por baixo dessa pedra... são feitos os firmamentos... que são chamados... é:::... de mirongas... as mirongas são os firmamentos que se faz tanto na coroa de alguém... quanto no terreiro dependendo da ocasião o que vier a ser pedido... certo? Então... lá são firmadas as mirongas do terreiro... desta casa... apesar de estarmos aqui em outro espaço distante da pedra... é:::... digamos que alguns metros... mas que ela de lá ela tem firmeza dentro dessa casa... porque lá é o firmamento dessa casa... lá é o firmamento deste terreiro... e assim foi feito e ela só vai sair de lá quando um dia eu me for e alguém resolver arrancar... mas enquanto eu tiver vida... mesmo que construa alguma coisa mas ela não sai de lá ela tem que permanecer lá... então é por aí. (informação verbal)

A associação entre deuses emerge como uma característica marcante, num processo facilitado pelas semelhanças originárias entre os orixás iorubás, os voduns jejes e os inqices bantos – que eram vistos como formas espirituais com traços humanos e suscetíveis à incorporação. Também devemos registrar a crença compartilhada em criadores do mundo e da vida, no panteão de cada linhagem religiosa – Olodumarê ou Olorum para os iorubás; Mavu e Lissa para os jejes e Zambi para os Bantos (Silva, 2005, p. 69). Acerca da criação do mundo, registramos que a Umbanda partilha o mito de origem cristão, no qual Jesus Cristo, aqui sincretizado com Oxalá, detém o protagonismo.

S: Perfeito... bom... além desse espaço aqui dentro... a gente registrou ali fora um presépio... o que é aquele presépio e o que ele representa?

F: Aquele presépio é assim... é::... um presépio nada mais é que uma réplica... uma representação daquilo que foi a vida do Criador... ou seja... do Criador... de Jesus Cristo pra cá... porque antes o pai já existia com ainda hoje existe... mas existe aquele fato de que... é::... Cristo é o pai... mas que na verdade ele é o filho... e ele é nosso irmão... não é o nosso pai... mas é como se fosse a representação do nascimento... de como ele nasceu e de onde ele nasceu e que para alguns é::... que são... digamos... tenham dúvida de alguma situação... eles possam situar que a riqueza não é tudo porque o maior homem do mundo nasceu numa manjedoura e morreu de braços abertos para que a gente também não viva de braços cruzados... isso é importante dizer também... né? Por outro lado... durante o restante do ano... lá funciona como uma tronqueira... que lá é feita a firmação do guardião da casa... certo? Que é um exú (informação verbal).

Nesse sentido, a disseminação da Umbanda consiste num processo histórico e social de ressignificação de crenças e práticas formando um sistema original. Destacamos aqui a reversão da possessão de seu polo negativo no cristianismo, para o polo positivo como meio para a promoção do bem – o fenômeno da possessão é indissociável da Umbanda, consistindo na forma típica de manifestação do sobrenatural, por meio da incorporação de uma entidade no corpo do devoto, que então emerge como um receptor para a intervenção da espiritualidade no plano material, que comumente se expressa por meio da clarividência (Nascimento; Souza; Trindade, 2001, p. 108; Jorge, 2013, p. 160; Silva e Casali; 2014, p. 78; Chaves; Mondardo, 2017, p. 193). Importante registrar que as entidades podem realizar atendimento aos prosélitos quando descem em seus cavalos – em geral proferem bençãos, comunicam conselhos e realizam práticas de cura.

Fotografia 8 - A tronqueira/presépio.



Fonte: Duarte, 2023.

S: Pode explicar o que é tronqueira para nosso ouvinte (leitor)?

F: A tronqueira é exatamente um ponto de firmeza das nossas casas... certo? A tronqueira na grande maioria se não em todas as tronqueiras são de exús. Por que? Porque um exú... ao contrário do que muitas pessoas possam pensar possam imaginar... eles são guardiões são curadores eles são pessoas do bem... quando eu digo pessoas é porque eu tenho como pessoas... né? Então eles são essas entidades que fazem um trabalho que talvez algum orixá não faz... então eles estão ali para guardar a entrada da casa... de algum... de alguma eventualidade que possa acontecer tanto com... o zelador da cada quanto com as pessoas que frequentam a casa (informação verbal)

Fotografia 9 - Coluna do templo.



Fonte: Duarte, 2023.

S: Interessante... então ela ((a tronqueira) tem uma centralidade para toda área aqui... mas aqui dentro [do templo] também essa coluna...

F: Nessa coluna também tem mirongas por... por baixo... né? Quando foi firmado... quando edificou isso aqui que foi construir... é:::... ele pediu que também fossem colocadas as mirongas embaixo... então a gente fez... catou o material que ele pediu e a gente edificou por baixo. (informação verbal)

O sistema de crenças e símbolos afro-brasileiros apontam para as origens étnicas e sociais de seus praticantes, para a herança da escravidão e a luta contra o racismo religioso. Registra-se que os cultos afro-brasileiros praticam o transe, admitem o pensamento mágico – elementos que também se fazem notar no cristianismo, ainda que de forma sublimada, como na glosolalia e na santa ceia – e o sacrifício de animais pode estar presente.

Ponto interessante é que Candomblé e Umbanda pensam a dualidade bem/mal de forma transitiva e fluída, visto que não constituem campos propriamente distintos, mas disposições transitórias que permeiam as relações

humanas e as intervenções espirituais (Prandi, 2004, p. 228; Silva, 2005, p. 120). Por isso é de extrema importância a presença de um Exu numa representação da natividade de Cristo.

Convém registrar que a Umbanda opera como um sistema de códigos abertos, no qual as expressões de diferentes matizes culturais e religiosas podem ser conectadas num prisma esotérico. Ademais, os terreiros de Umbanda constituem *tópos* situados na interseção entre o público e o privado, visto que os cultos e práticas rituais que se realizam no terreiro são abertas e de acesso livre, mas que ocupam o espaço privado da área das casas de pais e mães de santo, de modo que as fronteiras entre público e privado são borradas, com vistas a permitir o livre trânsito de pessoas e entidades (Carvalho, Bairrão, 2019, p. 4).

S: Perfeito... ((...)) é... uma questão que vem muito na literatura que discute... que a umbanda... o candomblé também... mas acho que a umbanda em muito sentido... diferente de outras... de outros segmentos religiosos no Brasil... onde você tem claramente uma:::... uma separação entre o aspecto privado e o público... deixe-me explicar... por exemplo... a igreja católica... tem lá a igreja o templo que é o espaço do sagrado... ali não é a residência do sacerdote... do padre... o padre tem uma casa... que às vezes é anexa... mas tem lá um espaço ali... diferente a umbanda em geral... é muito comum... de que o espaço sagrado esteja... não há uma divisão entre o espaço da residência do pai ou mãe de santo e:::... o espaço ali do terreiro... quer dizer... ocupam o mesmo espaço... a transição é... não há nada que separe... né? Como é que se dá isso? Porque aqui nesse espaço tem tanto a sua residência quanto o espaço do templo... como é que é isso de estar o seu espaço privativo... vamos dizer assim... e o espaço que... é das entidades... como é isso?

F. Bacana a pergunta... bonito... interessante dizer que também nós vivemos momentos diferentes... Veja só... lá no início quando nós... eu digo nós porque eu sou negro... quando nós vivíamos nas senzalas... era dentro das senzalas que nós tínhamos nossos espaços para cultuar as nossas divindades... nossos orixás... o nosso povo... ao longo do tempo... quando a gente ficou um pouco mais esperto... que foi depois de muita taca... a gente aprendeu a fazer esse sincretismo e a gente passou a cultuar nos terreiros... isso fora das senzalas... mas não deixando... é:::... o nosso culto dentro das senzalas... ou seja... dentro das

nossas casas... porque lá seriam nossas casas... porque nós não tínhamos outro espaço.... E:::... ao longo da história também que aconteceu que... com as represálias e muita conversa de:::... pode-se falar hoje... os preconceitos encima da nossa religião... a gente passou a se esconder... aí é um outro momento... Como que a gente passou a esconder? A gente passou a se esconder fazendo nossa residência na frente... BEM à vista... e colocando nossos terreiros BEM no fundo... para que a gente não fosse visto e conseqüentemente não fosse perseguido por a sociedade.... Mas é:::... graças a todos santos e santas e orixás e todos os guias... hoje a gente já vive um momento digamos que mais libertado... a gente já pode colocar nossos terreiros à vista e:::... até colocar logomarcas na frente... é:::... tenda de fulano e beltrano... casa disso ou daquilo e tal... então isso já melhorou muito nesse aspecto... então foram... eu acho que coloquei três momentos diferentes da história do espiritismo... da Umbanda no Brasil... que eu acho acredito que isso tenha acontecido em todo o mundo... né? Aí hoje não... hoje a gente já pega e coloca no meio da rua... com todas as dificuldades... acredito que a gente já avançou muito... né? (informação verbal).

Fotografia 10 - Altar mor do templo.



Fonte: Duarte, 2023.

Por fim, um espaço central para a expressão do sagrado reside no altar presente no terreiro, o qual simboliza a confluência entre orixás africanos, entidades indígenas e santos católicos, como na tríade São Sebastião, João das Matas e Oxossi. O aspecto festeiro de Zé Pilintra sintetiza a brasilidade popular, enquanto Jacira e Pena Branca os povos originários. Essa comunhão étnico religiosa permite à Umbanda gerar discursos para um povo miscigenado.

F: ((...)) Que a gente pode falar o altar-mor... onde tem... é:::.... várias... vários santos e santas... que são... sincretizados dentro da nossa umbanda sagrada... né? É:::.... esse nosso sincretismo vem desde os primórdios... lá desde quando chegou e foi... é:::.... inicializado no Brasil trazido pelos escravos... então é... tudo o que a gente viu até agora... desde as matas até... é:::.... mais o caboclo Pena Branca que também é das matas... tá simbolizado dentro desse altar... Quando a gente fala... por exemplo... é:::.... lá na Jacira... no sincretismo a gente vem pode trazer é:::.... São Sebastião... que é o rei do Oxóssi... rei das matas... Quando a gente fala em São Sebastião a gente pode estar falando em João das Matas... quando a gente fala em lemanjá a gente pode estar falando em Nossa Senhora da Conceição... em Oxum... que também faz aí uma... uma... um interlace.... Quando a gente fala em... em seu... Zé Pilintra a gente pode estar colocando como... São Pedro... gostava muito de festa era um santo festeiro e tal... E nos índios a gente retorna novamente para a ideia lá de... da cabocla Jacira. (informação verbal)

Pelo exposto, compreendemos que a Umbanda acolhe o anseio das classes subalternizadas por mobilidade social, a qual se encontra franqueada a todas as origens étnicas e culturais. Por isso se destacam no panteão umbandista a atuação de espíritos relativos às classes subalternizadas, como pretos-velhos (negros), caboclos (indígenas), baianos (nordestinos), ciganos (expatriados), boiadeiros (campesinos) etc. A Umbanda reconhece a existência de uma sociedade marcada pelas clivagens de raça e classe, diante disso se propõe a subverter a hegemonia branca por meio de uma espiritualidade que se abre para a diversidade (Prandi, 1900, p. 61; Carvalho, Bairrão, 2019, p. 2; Caes e Morais, 2020, p. 30-31).

A UMBANDA COMO RELIGIÃO POPULAR

Na descrição de Saraceni (2014, p. 25-29), a emergência da Umbanda derivou-se de um movimento de popularização e abertura do culto aos orixás, cujo saber antes se encontrava restrito aos babalaôs. Neste sentido, a difusão dos saberes relativos aos orixás teria permitido uma expansão da ação mediúcnica enquanto prática que estabelece pontes entre o místico e o profano. A figura do sacerdote na Umbanda demanda uma postura de permanente aprendizado ante as realidades místicas e naturais. Isso implica reconhecer que a Umbanda opera com um sistema de crenças aberto, que admite atualizações progressivas, sendo uma crença religiosa que evolui junto e por meio de seus praticantes. Esse caráter não dogmático da Umbanda lhe fornece importante plasticidade frente a realidade social e cultural abrangente.

No entanto, podemos divisar alguns marcadores místicos na Umbanda. A magia, em particular, aparece indissociável das práticas rituais e crenças umbandistas – através do manejo intelectual se buscou dotar os ritos e costumes sagrados da Umbanda de um componente ético em diálogo com a tradição Kardecista, de modo que a magia se torna menos visceral e mais racional. Nessa mesma linha, os ritos católicos, como preces e invocações à Sagrada Família, também se fazem presentes nos terreiros de Umbanda. Desse modo, a Umbanda emerge da tensão entre a afirmação da herança africana e a adesão à ideologia nacionalista na forma de mística multicultural (Prandi, 2004, p. 228; Isaia, 2011, p. 743; Morais, 2019, p. 1640).

Existe uma importante distinção entre Candomblé e Umbanda em termos organizacionais, na medida em que a primeira, como vimos, foi tributária da ação das famílias-de-santo para a reconstituição original da mística africana entre negros desagregados pela ação do tráfico escravista; enquanto a segunda adotou um modelo cartorial – pessoal e territorial – que determinava a divisão de tarefas e obrigações dos membros no plano do terreiro enquanto organização. Nessa mesma linha, começaram a surgir as federações de Umbanda, reproduzindo o sistema administrativo utilizado pelo Kardecismo, com a ressalva de que, se nesse último há um código de fé e prática descrito na obra de Allan Kardec, na Umbanda há um conjunto mais ou menos difuso de

crenças, rituais e saberes, os quais são comunicados pela tradição intergeracional, levando a sensíveis variações regionais. Convém observar que as federações de Umbanda atuam contra a repressão social e estatal perpetradas contra os cultos afro-brasileiros por meio de assistência técnico-jurídica (Silva, 2005, p. 113-115; Morais, 2019, p. 1642).

A posição da Umbanda como instância de mediação entre a cultura europeia (via Kardecismo) e a cultura africana (via Candomblé) permitia, ao mesmo tempo, embranquecer a Macumba, estigmatizada pelas forças policiais, e empretecer os valores e ritos Kardecistas, bem como mobilizar a atuação de um panteão místico capaz de expressar a diversidade étnico cultural brasileira. Permanece o ritual religioso da oferenda de despachos em encruzilhadas, derivado da Macumba e se acentuam os aspectos mágicos da possessão e do uso do tarot – assim articulação entre os princípios codificados por Alan Kardec e a magia afro-ameríndia criou uma amálgama original para a Umbanda. A língua vernácula ganhou destaque, bem como um panteão de orixás simplificado e um calendário litúrgico que guarda estreita homologia com a tradição Católica. Mas, diferente do Kardecismo, que pensa o mundo dos encarnados como meio de expiação, a Umbanda comunga a percepção do mundo da vida do Candomblé, no qual a realidade carnal deve ser gozada (Prandi, 1990, p. 62; Silva, 2005, p. 111-112; Assunção, 2010, p. 159-160; Isaia, 2012, p. 5; Souza, 2014, p. 148; Morais, 2019, p. 1633; Caes e Morais, 2020, p. 23; Simas, 2021, p. 98).

As divindades africanas, as quais detinham templos e ritos próprios em seu continente de origem, passaram a compartilhar o mesmo espaço sagrado na recriação do universo religioso africano no contexto brasileiro – assim é que, de Xangô a Oxum, se formou um único panteão que povoa a mística dos cultos afro-brasileiros, ao que se adicionaram os santos católicos e entidades indígenas. No Candomblé recriado no Brasil, destacaram-se dois modelos de culto – o rito jeje-nagô, no qual subsiste o culto dos orixás na forma do Candomblé queto e o culto aos voduns no Candomblé jeje; e o rito angola, no qual se cultuam inquices, mas também orixás, voduns e vunjes. O Candomblé de Angola obteve grande difusão pelo território brasileiro. Na Umbanda, o panteão espiritual, tributário da convergência entre Candomblé, Catolicismo e tradições ameríndias, não é demarcado por fronteiras rígidas, constituindo um plano místico fluído e permeável que combina orixás e santos de origem católica (Ferretti, 1997, p. 3; Silva, 2005, p. 66-68; Jorge, 2013, p. 155; Oliveira e Jorge, 2013, p. 32; Carvalho; Bairrão, 2019, p. 2).

As práticas religiosas afro-brasileiras, na perspectiva de Saraceni (2014, p. 16-22), induzem tal carga moral ao seu praticante que interferem diretamente no seu agir mundano, de forma a ajustar este aos valores éticos derivados da sua religião – dirigir os impulsos humanos seria uma atribuição típica da ética religiosa. A Umbanda compreende que, para além do conjunto de seus praticantes, toda a humanidade é partícipe do divino, de modo que deve ser aceita fraternalmente, sem aceção de raça ou credo.

A prática da mediunidade na Umbanda deve sua gênese ao Candomblé, com quem divide suas raízes africanas e o culto dos orixás; e ao Kardecismo, com quem partilha sua origem histórica no Brasil, o trabalho com os espíritos e a prática caritativa. Pelo exposto, resta patente que a Umbanda se propõe como crença sincrética em sua origem. A mediunidade funciona como uma ponte entre o plano espiritual e o plano material. Ela tem fundamental importância numa religião como a Umbanda, oralista e sem um texto sagrado para servir de códice. Argumenta-se que a mediunidade consiste em faculdade presente em todos os indivíduos (passiva), porém desenvolvida em quantidade reduzida de pessoas (ativa) – uma vez que sua efetividade depende da evolução espiritual do sujeito (Negrão, 1993, p. 115; Jorge, 2013, p. 157; Caes, Precioso, Nogueira, 2022, p. 131).

Os terreiros de Umbanda são organizados em torno da família do pai/mãe de santo, num sistema no qual o parentesco exerce papel central. Interessante observar que a liderança na Umbanda segue a linha típica do Candomblé, de modo que o pai ou mãe-de-santo detém o controle sobre os preceitos e exerce o poder por meio do seu carisma. A admissão de um novo membro no terreiro implica a iniciação deste pelas mãos do pai/mãe de santo, que seria dali por diante seu guia espiritual, formando uma irmandade. O contato através do Terreiro e da pessoa da mãe de santo, a relação geracional como parte do vir-a-ser na Umbanda são pontos destacados no relato obtido em campo. Importante registrar que “a Umbanda forma seus sacerdotes no dia-a-dia e nas suas próprias práticas religiosas e mágicas, distinguindo-se, nesse aspecto, das outras religiões, que, antes de mais nada, exigem um certo tempo, para só então oficializarem cultos” (Saraceni, 2014, p.328).

S: Como você teve o primeiro contato com a Umbanda? Poderia descrever sua iniciação na Umbanda? Como foi o processo de ser tornar pai de santo?

F: /.../ aos dez anos eu senti-me fortemente atraído pela religião... não... não foi uma questão de querer... foi tipo uma questão de obrigação... eu me senti obrigado... a entrar para um terreiro onde a minha mãe de santo... não me queria porque eu era muito jovem... né? Era uma criança... só tinha dez anos... Mas a insistência foi tanta... foi grande ((risos)) e que eu tô aqui hoje... né? Então eu tenho esse tanto de tempo de umbanda... ou seja... são quarenta e dois anos...né? Está beirando aí os quarenta e dois... passei vinte e seis anos na casa da minha mãe de santo e:::... então ela me preparou... me deu uma coroa de chefe... como se diz... e eu estou aqui até hoje levando minha vida de pai de santo... então no caso hoje um zelador de santo... né?

S: Você conheceu a umbanda com que idade?

F: Eu tinha 10 anos.

S: Isso foi quando?

F: Bem... eu sou de (mil e novecentos e) setenta e um então no ano de (mil e novecentos e) oitenta e um (informação verbal).

A liderança espiritual entendida como missão está diretamente ligada à relação intergeracional e a sucessão nas famílias de santo, o que aponta para um tema relevante nos estudos de religião: a hierarquia. Podemos observar nos terreiros de Umbanda uma hierarquia que organiza as relações de poder e os fazeres recorrentes. Essa hierarquia se expressa na iniciação como processo de ingresso na mística da Umbanda pela mediação de mães e pais de santo, que a partir dali passam a compor uma família espiritual junto a seus filhos e filhas.

S: Mas a sua iniciação não foi imediata... foi mais tarde.

F: Não... eu fui partir para um desenvolvimento... desenvolvimento mediúnico na corrente da minha mãe de santo... já falecida... E. R. G. em Teresina... mais precisamente no bairro Areias... em Teresina... e lá eu passei... vinte e cinco... vinte e seis anos numa casa só... nunca fui filho de ter dois... três pais ou mães não... porque eu frequentei uma única casa... né? As vezes que eu ia pra casa de alguém... que fosse fazer uma visita... mas a minha casa... era a casa de dona E. durante vinte e seis anos. [...] dona E. era filha de santo do mestre Z. B. de M. né? Ali do Maranhão... então... mais precisamente de Nazaré do Bruno... nome da cidadezinha lá que eu acho que não está nem emanci-

pada... mas é Nazaré do Bruno... muito conhecida no Maranhão (...) por conta que o mestre Zé Bruno fundou a cidade... foi ele que fez acontecer aquela região ali... né? Município de Caxias... né? E ela... ela era cavalo do Seu Príncipe Valdemar Légua Boji Buá da Trindade... né? O contra chefe dela era o seu... então o contra chefe dela era seu Ariolino. E durante muitos anos a gente conviveu e viveu muito bem graças a Deus... nunca tive problema com ela assim para... que fosse abalar a minha vida hoje... não... toda vida foi muito boa a convivência com ela... com meus irmãos... tanto é que muitos já se foram mas os que estão hoje ai vivos ainda a gente tem uma relação boa (informação verbal).

Segundo Barros (2022, p. 171-172) “na hierarquia espiritual dos membros da comunidade religiosa encontram-se os seguintes postos: pai ou mãe de santo, pai ou mãe pequena, ‘ogãs’, médiuns de ‘incorporação’ e ‘cambones”. Nosso interlocutor informa que ainda frequentava o terreiro no qual se iniciara mesmo após se tornar pai de santo, contudo com o passamento de sua mãe de santo, sentiu-se compelido a iniciar seu próprio trabalho.

S: Por qual motivo você deu início ao Centro de Umbanda Nossa Senhora da Conceição? Recordar-se de quando as pessoas começaram a frequentar o Terreiro?

F: É::... como eu te falei... é::... em uma das perguntas que você me fez... Eu não digo que escolhi a umbanda... que escolhi o espiritismo... acho que foi o espiritismo e a umbanda que me escolheu... então... logo que minha mãe de santo morreu... é::... ela já tinha me preparado como pai de santo... mas eu continuei frequentando a casa dela porque... eu imaginei que... é uma vida árdua... você tem que abdicar de muitas coisas... você TEM de deixar de fazer muitas coisas para cumprir as suas obrigações como zelador de santo... como pai de santo... então... mas quando ela faleceu... quando ela se foi então me vi obrigado porque eu já era pai e... e ela era minha mãe... Enquanto ela era viva eu podia ir na casa de minha mãe... mas depois eu fiquei... eu achei que não ia ser bom pra mim... frequentar outros terreiros que não fosse naquela linhagem que eu conhecia... que eu aprendi... então foi isso aí... (informação verbal).

A busca pela legitimação na função de liderança espiritual requer o reconhecimento dos praticantes. Tendo em vista que a Umbanda reverencia a ancestralidade, a questão etária se torna um marcador relevante para um

líder. Sobre esse ponto, nosso interlocutor relatou que, por ter sido elevado a pai de santo ainda jovem para os padrões da cultura umbandista, precisou lidar com a questão intergeracional com vistas a legitimar sua inserção no campo litúrgico.

S: E você se recorda quando as pessoas começaram a frequentar o Terreiro? O que lhe traz à memória, o que você lembra quando tudo começou?

F: Eu te falo que pra mim foi uma surpresa... porque quando... quando eu iniciei lá atrás... que eu morava em Teresina... é:::... muitas pessoas que me procuravam... perguntavam “cadê o pai F.?” e estavam conversando comigo e eu era um menino... quer dizer que eles diziam assim “imaginei que pai F. fosse um velho de cabeça branca barbudo e tal”... e quando na verdade se deparavam comigo e diziam “não... num pode ser você”... eu digo “pois é ele mesmo... sou eu” ((pausa e retomada))... Pois sim... aí é aquela estória, né? Como te falei... as pessoas procuravam um velho e chegavam la... cara... e viam um meninão ((risos)) na época eu devia ter uns vinte anos... quando eu passei de fato a ter o meu terreiro... vinte a vinte e cinco anos estourado... não sei... não me recordo... mas era por aí... e aí... é...a... a conversa se espalhou... né? As coisas foram funcionando graças a Deus e os orixás e a conversa foi se espalhando e o pai F. foi aparecendo... né? No meio de tantos outros bem mais velhos a gente teve aquele espaço aberto claro por conta de nosso trabalho que foi bem feito que está sendo até hoje graças a Deus... então... foi por aí... a gente chegou a ter oitenta e dois filhos de santo na casa... hoje esse número é reduzido por conta de que já morreu alguns... e:::... outros não sei porque resolveram... é:::... partir para outra religião... acho que esses que foram para outro lugar é porque eles realmente... eles não foram chamados para a umbanda... e eles foram por um motivo ou outro... achavam bonito... é mais ou menos por aí... Mas os que realmente são chamados hoje ainda estão comigo... né? Estão comigo (informação verbal).

As relações que se estabelecem no interior da comunidade dos praticantes da Umbanda – o senso comunitário é base para a constituição de uma memória partilhada. Interessante notar que, se a ancestralidade do líder é posta em questão, por outro lado, a relação do pai de santo com os filhos e filhas não se fundamenta na questão etária, mas no tempo de vivências no

terreiro e a posição na escala espiritual. O relato da presença de pais de santo mais experientes por ocasião da abertura dos trabalhos em terreiro indica a chancela da comunidade umbandista, o que é reforçado pela adesão de pessoas de idade mais avançada que reconhecem a expressão mediúnica de nosso interlocutor.

S: Descreva sua relação com os filhos e filhas-de-santo ao longo da sua trajetória como pai-de-santo no terreiro... quais momentos mais marcaram sua memória?

F: Posso... posso sim ((descrever))... é:::... é muito boa a relação com meus filhos... muito boa... a gente se entende... a gente brinca... é:::... eu tenho um filho de santo que tem o dobro da minha idade praticamente... né? M. J. por exemplo fez agora oitenta e nove anos... agora em dezembro... mas a gente tem respeito um pelo outro... é:::... tem a M. do A. que fez agora setenta e oito também... já tá bem velha... né? Mas a gente se respeita... mas tenho também filhos com vinte anos... tenho filhos com dezoito... e minha relação com eles é muito boa... por quê... eu como pai de santo... muitas vezes me identifico como pai biológico... pois as conversas que eles teriam que ter com os pais... eles não tem... eles vem ter comigo... certo? Então eu acredito que eles se sintam seguros... é:::... com a minha presença... certo? E isso é bom... né? (informação verbal).

O dia da inauguração da casa foi muito marcante porque eu já trabalhava sem ter inaugurado... sem gongar... quando eu abri a casa aí foi muito marcante porque... eu era na zona sul o caçula de todos os umbandistas... zona sul de Teresina... né? E:::... eu não esperei naquela ocasião... assim... a presença de tanta gente... de tantos pais que tinham mais estória do que eu... ou seja... que eram mais velhos... tanto de casa quanto de idade mesmo e isso marcou muito... E essa data ficou marcada na minha vida (informação verbal).

Cada médium é guiado por um determinado orixá, que rege sua cabeça. Além do seu orixá, o médium conta com um corpo de ancestrais próprios que o orientam – por ancestrais se compreende os espíritos desencarnados que socorrem os viventes em suas aflições. Pelo exposto, convém registrar que os terreiros compartilham crenças, valores e práticas, mas são autônomos e gozam de autossuficiência em relação aos demais (Prandi, 1990, p. 63; Prandi, 2004, p. 229-230; Silva, 2005, p. 56-58; Jorge, 2013, p. 157; Oli-

veira e Jorge, 2013, p. 36; Barbosa Jr., 2014, 75). Note-se a prevalência de uma economia simbólica entre orixás no terreiro estudado – a descrição da relação de simbiose entre o Caboclo Jesuíno e Seu João da Mata aponta para esse vetor.

S: Qual é o seu orixá de cabeça e como foi o processo de descoberta? Com quais características do seu orixá você mais se identifica?

F: Pois sim... meu orixá de cabeça é exatamente Caboclo Jesuíno... esse é meu guia de frente... que é o orixá de cabeça... E se deu assim... da seguinte forma... quando eu era desenvolvendo... na casa da minha mãe de santo... eu imaginava que meu guia de frente fosse Seu João da Mata... porque era só o que passava com mais frequência... mas quando eu passei... é:::... ela me determinou que eu tinha que abrir minha casa e que eu tinha que ter meus filhos... a própria corrente.. aí foi onde seu Jesuíno aconteceu na minha vida... Então ele apareceu na minha vida e:::... disse para algumas pessoas... que eu me lembro muito pouco daquilo que aconteceu... mas que ele sim era meu guia de frente e Seu João da Mata era meu contra-chefe mas que estariam trabalhando ambos para levar a corrente adiante e fazendo o trabalho da melhor forma possível... e é o que vem acontecendo até hoje.... Graças a Deus... (informação verbal).

A recorrência do tributo ao Caboclo Jesuíno, chefe da casa, retrata a devoção e seu simbolismo característico – note-se que um caboclo é um sujeito miscigenado que representa as trocas culturais entre silvícolas e africanos escravizados. Interessante observar que a Umbanda organiza seu panteão num plano cartesiano no qual se divisam linhas, em número de sete, a partir das quais se espriam as entidades, cada qual ligada a um domínio da natureza. Os diversos tipos de ancestrais que povoam o plano espiritual na Umbanda podem ser agrupados em espíritos de luz – caboclos, pretos-velhos e crianças – e espíritos de mensageiros – os exus em geral (Jorge, 2013, p. 158; Chaves, Mondardo, 2017, p. 194).

Fotografia 12 - Caboclo Jesuino.



Fonte: Santos, 2009 (acervo particular).

F: Hmm... essa aqui é uma do oito de dezembro... a gente pode ver por... e:::... por conta do presépio que fica ali no fundo... né? Então.. dia oito de dezembro essa foto.... Esse aí é o caboclo João da Mata... é:::... atendendo ali os seus pacientes... os seus amigos... as pessoas que o procuram na corrente (informação verbal).

Portanto, o universo místico da umbanda comporta espíritos de caboclos, preto-velhos, crianças e exus que transitam entre o plano dos mortos e o plano terreno em ativa interação com os vivos. Embora subsista uma hierarquia que vai do índio idealizado ao homem de classe baixa, convém notar que são as entidades de estratos inferiores que atuam como consultantes, o que se explica pela proximidade com os encarnados, de modo que as espiritualidades na Umbanda têm forte relação com o cotidiano e a cultura popular – assim a Umbanda mantém viva a memória colonial, mas num prisma ressignificado, uma releitura que destaca os excluídos (Nascimento; Souza; Trindade, 2001, p. 108; Assunção, 2010, p. 161; Silva e Casali, 2014, p. 66; Souza, 2014. p. 147).

Os praticantes da Umbanda interagem com o plano espiritual através das múltiplas manifestações do sagrado na forma dos orixás, os quais se apresentam ao mundo sensível por meio dos médiuns. Acredita-se que a atuação dos espíritos junto aos médiuns permite encantar o mundo sensível e intervir no curso de vida dos adeptos da Umbanda. Essa interferência mediúnica cria uma esfera de carisma na qual o crente percebe sua realidade humana como parte constitutiva de um plano místico (Saraceni, 2014, p. 30-32).

A relação entre entidades da umbanda, santos católicos e os elementos da natureza – o encontro entre as matas e as águas. Seu João da Mata, caboclo, representa os povos nativos, a bondade e o poder de cura que vem da natureza. Nossa Senhora Imaculada Conceição, sincretizada com lemanjá ou Mãe d'água, a qual é uma das entidades mais populares do panteão umbandista, representando a força das águas, os laços de família e união entre as pessoas. A brasilidade das entidades da Umbanda se articula com o dogma da origem virginal de Jesus, criando uma origem simbólica para a miscigenação que permeia o nosso povo (Barbosa Jr, 2014, p. 139-140; Barros, 2022, p. 212).

A força das águas surge representada por lemanjá – nota-se a relação umbilical da Umbanda com os elementos da natureza. O destaque dado a lemanjá, num Terreiro situado em zona rural do interior do Piauí aponta para a popularidade dessa entidade e sua influência nos atos de fé e prática do povo de Terreiro.

F: Mais na frente a gente vê a senhora lemanjá... como não poderia deixar de ser... as linhas cruzadas das matas e com as águas... então ela está lá representando o povo das águas e que também nos traz força... nos traz muita luz e... juntamente com ela a força do mar para que a gente possa representar TOda a nossa força dentro da nossa espiritualidade (informação verbal).

**Fotografia 12 -
lemanjá ou lara.**



**Fotografia 13 -
lemanjá ou lara.**



Fonte: Duarte, 2023.

Fonte: Duarte, 2023.

S: O terreiro é dedicado a Nossa Senhora da Conceição... Seu João da Mata e Caboclo Jesuíno... Pode falar um pouco sobre eles? O que eles representam na sua vida?

F: Bem... é assim... Nossa Senhora da Conceição... é:::... que é lemanjá... nas águas... é:::... no sincretismo... não é isso? Nossa Senhora da Conceição do lado de cá e do outro lado... se é que você me entende... lemanjá... Mas é por conta da minha origem... da minha corrente de origem... Seu João da Mata ele é meu contra-chefe... o meu chefe é o Caboclo Jesuíno... que é um caboclo apesar de ser conhecido como caboclo... mas ele é das águas, né? Então por isso... Nossa Senhora da Conceição... Caboclo Jesuíno e João da Mata... João da Mata... nas matas... Jesuíno nas águas... Então é um cruzamento de corrente... e eu por outro lado sou devoto da Imaculada Conceição... Então tá aí o motivo... (informação verbal).

Fotografia 14 - Festa de Caboclo Jesuíno.



Fonte: Santos, 2011 (acervo particular).

F: Dois mil e onze... Isso já no ano seguinte, né? É::... a gente já vem de dourado e::... quebrando um pouco... do azul e branco... mas que também remete às águas... né? Também a festa de seu Jesuíno.... Muito bonita essa festa (informação verbal).

A presença da entidade da casa, Caboclo Jesuíno, marca a principal festividade do Terreiro. Barbosa Jr (2014, p.300) ressalta que os caboclos se ligam à linha de Oxóssi, tendo como ponto de força as matas, trazendo os saberes da terra e representando os povos miscigenados que estão na origem da formação social brasileira.

Afirma Barros (2022, p. 181) “os caboclos que descem nas giras de umbanda dizem respeito, antes de tudo, à representação simbólica do que seria o indígena brasileiro para estes terreiros e, conseqüentemente, para todo o povo brasileiro”, evidenciando a miscigenação presente na nossa formação social.

Fotografia 15 - Festa de Caboclo Jesuíno.



Fonte: Santos, 2011 (acervo particular).

F: Essa foto bonita ((risos))... estava estreando aqui essa bata.... Essa bata ((risos))... essa bata até hoje existe... está por ali guardada... é:::... essa foto aqui... foi lá no dia dois de fevereiro... eu não sei se dois mil e nove... acredito que sim... dois mil e oito ou dois mil e nove... e:::... foi bacana essa festa... como todas elas.

S: Essa festa era a respeito de? Qual motivo?

F: Dia dois de fevereiro... Imaculada... é... Nossa Senhora das Candeias... e:::... a festa da descida do moço da casa... né? Que é meu guia de coroa... caboclo Jesuíno (informação verbal).

As características descritas acerca do Caboclo Jesuíno apontam para aspectos de promoção de uma cultura da paz, bem como o apelo emocional que sua figura desperta nos encarnados e, por fim, sua capacidade de intervenção na realidade material e espiritual da pessoa com vistas a dirimir problemas cotidianos. Note-se que se trata de uma relação que perpassa o curso da vida do médium.

F: ((Quais características...)) é não são poucas... né? A passividade... ele ((Caboclo Jesuíno)) é um moço muito pacífico... é calmo... é tranquilo... ele procura resolver as coisas da melhor forma possível... sem agredir ninguém... sem gritar com os filhos... ele gosta de conversar com os filhos dele... Então ele passa... uma vez no ano... é uma hora... no máximo uma hora e meia que ele fica em Terra... mas ele consegue responder todas as perguntas daqueles que fazem e consegue uma coisa que eu acho muito bacana... ele vai deixa saudade... o povo às vezes muitas pessoas se emocionam... choram... aquela coisa... com a partida dele... mas ele está presente sempre... Eu acredito que ele está sempre presente na minha vida até na hora de resolver os problemas que sejam os menores possíveis... mas ele sempre me dá sabedoria e me dá entendimento para que possa resolver e levar a situação a diante (informação verbal).

Interessante observar que não há homologia necessária entre os modos de sentir, pensar e agir de uma entidade e de seu cavalo/médium, de modo que a possessão pode desencadear comportamentos muito diversos daqueles que a pessoa do médium apresenta no cotidiano – sendo essa variação mais perceptível em relação ao consumo de álcool e tabaco, bem como aos comportamentos de introversão/extroversão. Também é notável o conhecimento especializado que determinadas entidades possuem sobre itens relacionados com as crenças e práticas místicas, envolvendo em particular uso de ervas e cantorias de músicas. O médium deve se dedicar ao seu desenvolvimento moral com vistas a tornar a incorporação um processo natural e assim dar plena vazão à expressão mística (Zangari, 2005, p. 77; Caes, Precioso, Nogueira, 2022, p. 207).

Dentre as tarefas sagradas atribuídas ao médium na posição de pai/mãe-de-santo inclui-se a coroação de um membro da comunidade. No caso estudado, o rito de coroação de um membro do Terreiro é realizado por intermédio de Seu João da Mata, que é o contra-chefe da casa. A coroação de uma pessoa no Terreiro é entendida como um sacramento na ritualística da Umbanda, consistindo num ato litúrgico no qual o filho ou filha de santo se obriga aos serviços de seu Orixá ou guia espiritual, visando a preparação para o sacerdócio, provisão de mais firmeza nos trabalhos ou ainda estreitar os laços com a espiritualidade. Com sua coroação, a senhora M. J. viria a ser a mãe pequena da casa, o que significa que ocupa a segunda posição no Terreiro abaixo apenas do pai de santo (Linares, Trindade e Costa, 2022, p. 170-171; Barros, 2022, p. 171).

Fotografia 16 - Coroação.



Fonte: Santos, 2005/2006 (acervo particular).

F: Certo.... Então essa foto assim, ela::::... foi registrada no dia 08 de dezembro... não me recordeo o ano... mas acredito eu que tenha sido dois mil e cinco ou dois mil e seis... foi onde... Seu João da Mata, caboclo João da Mata... corou a M. J. (que é) uma das integrantes da casa... já por sinal bem idosa... e::::... foi um momento de festa... além da festa tradicional do dia oito de dezembro... também uma festa por conta da coroação dela como chefe... foi uma data muito importante (informação verbal).

Figura 18 - Coroação.



Fonte: Santos, 2005/2006 (acervo particular).

F: Foi... na mesma festa aí aqui está ela já coroadada... já feito todo o sacramento...

S: Quem é? Só para registrar...

F: M. J... M. J. de M. M... mãe M. J... e ao lado dela está aqui é:::... uma pessoa que passou muito tempo na casa... está afastada... mas continua sendo amiga da casa e das pessoas... né? M. das D.... aí também tem duas pessoas que são:::... são muito estimadas... um já é falecido... que é o que está ali no tambor que é o E.... e o outro... é meu compadre N.... como assim a gente chama.... gente boa também.

S: Certo...

F: Em Teresina também (informação verbal).

A identificação das cores com as festividades, seja o azul para a Nossa Senhora das Candeias ou o verde para o Seu João da Mata, reforçam a representação pictórica das entidades na Umbanda e a associação com um naipe de cores que apontam para as características de cada uma. Nesse sentido, o indicativo de cores específicas para as festividades conforme a entidade regente pretende estabelecer uma ligação no plano simbólico.

S: Mas existem algumas recomendações com relação a cores de vestimentas dependendo da festividade ou não?

F: Sim... existe... veja só... Vou citar como exemplo a festa agora do dia dois de fevereiro... Como é uma corrente das águas... né? Nossa Senhora das Candeias e Caboclo Jesuíno que estão envolvidos... nesse dia... é... nós costumamos botar branco... ou azul... ou azul e branco... mesclado... traçado... né? Para que? Para dar uma conotação... a ideia do mar... a ideia das águas... né? E por aí vai... mesma coisa quando é na festa de Seu João da Mata... você costuma usar branco com verde... ou tudo verde... ou tudo branco... porque também é uma corrente muito boa... né? Que é corrente de Preto Velho... que ele é um Preto Velho na minha coroa... apesar de que quando eu recebi ele a primeira vez eu era um menino e ele também era muito novo... então quando passei a ser pai de santo aí a corrente virou... ele desceu e disse que daquele dia em diante... é::: eu já era pai... então a corrente era diferente... Mas isso foi uma determinação dele, não foi minha (informação verbal).

A constituição de uma organização dos serviços religiosos, com um calendário de festividades, no qual se evidencia a centralidade de Caboclo Jesuíno, Caboclo João da Mata, São Pedro e Dona Sete Encruzilhadas – de forma complementar emergem Senhora Santana e Nossa Senhora da Conceição. Note-se que a existência de um calendário de datas sacras na Umbanda reproduz a tradição católica, com sensíveis homologias, como no caso da celebração a São Pedro a 29 de junho.

S: Quais as festividades mais importantes no terreiro? Você poderia relatar alguma festividade marcante da qual participou?

F: Basicamente no terreiro... aqui neste terreiro... São quatro festas... Nosso calendário é composto de quatro datas específicas... As demais são só desenvolvimento na corrente... para os médiuns e também para alguns pacientes... algumas pessoas que são da casa... apreciadores do nosso movimento e tudo... Então... dia dois de fevereiro... iniciam nossas festividades no calendário da casa... Dois de fevereiro... Nossa Senhora das Candeias e também a descida do Caboclo Jesuíno... Ele desce apenas uma vez por ano... quando é alterado que ele vem alguma vez a mais durante... do dia dois... ele vem para resolver alguma coisa ou para dar algum recado para alguém que seja algo muito importante... mas ele só passa na corrente para

arriar no dia dois de fevereiro... Então essa é uma festa que é muito importante nessa casa... dois de fevereiro é a descida do moço... ele desce meio-dia e só é uma vez... A outra festa... é quatro... é sete de maio... é o dia do aniversário do caboclo João da Mata... né? Não é a data que ele baixou na minha coroa pela primeira vez... é a data de aniversário dele... Então eu festejo essa data... né?

Tirando essa outra... de Seu João da Mata... aí nós vamos ter dia vinte e nove de junho... que é dia de São Pedro... Aí por quê? Você pode me perguntar... É a data de aniversário do terreiro... Nós abrimos o terreiro no dia vinte e nove de junho... Então por isso é a festa de aniversário da casa... mas também em honra a São Pedro... que também é das águas... então você vê que a minha corrente vai tudo pro mar... né?

E a outra data... que é uma data para mim também importante... é a data do dia quinze de agosto... que foi o dia em que eu recebi a Dona Sete Encruzilhada pela primeira vez... Então essa data ficou marcada... dia quinze de agosto... Então essa data eu faço pra ela... Sendo assim... nós fechamos o calendário do ano...

Agora... vem o mês de setembro... que a gente faz uma festa pra... Santana... Senhora Santana... Aí outra festa que a gente faz... mês de outubro... a gente escolhe uma data que seja boa para todo mundo e a gente vai bater um tambor... mas também sem muitos convidados... sem nada... Aí a outra festa que é grande... mês de outubro... de dezembro... dia oito de dezembro... Então é uma festa por conta da minha fé... por conta da minha gratidão a Imaculada Conceição... É uma festa muito importante para mim... Mas... é no terreiro? É:::.... Mas o calendário do terreiro fechou no mês agosto com a festa de Dona Sete Encruzilhada... Então... é a última festa do ano que eu faço é em dezembro... no dia oito... (interlocução)

Rapaz... na verdade... eu acredito que todas as vezes que eu vou para um terreiro... que eu sou convidado... aquela festa é marcante porque é algo assim que faz com que você se sinta gente... porque você é lembrado... Então todas as vezes que um pai ou uma mãe ((de santo)) me convida... independentemente da data... do dia mês... do ano... todas elas foram importantes para mim... Porque... quando eles me convidam... eles não convidam só a mim... eles convidam o terreiro... o povo do terreiro... mas principalmente eles convidam meu chefe e meu

contra-chefe... Se não fosse por eles... eu não seria visto. (informação verbal)

Devemos registrar que, na ritualística da Umbanda, os praticantes assumem diferentes funções, desde o médium com seu papel central, os tocadores ou ogãs, os cambonas, que auxiliam no processo de manifestação da incorporação e outras pessoas que atuam como assistentes nas atividades ordinárias do terreiro – e diferentes meios materiais, como ervas, oferendas e cachimbos; bem como imateriais, como cantorias, que podem ser mobilizados para potencializar o axé como elemento homeostático na dinâmica do terreiro.

S: Pronto... é::... vou registrar ali também que nós temos ali... ali no canto ali os nossos instrumentos...

F: Nossos atabaques... tambores... não é? Triângulos... (informação verbal).

Fotografia 18 - Atabaques.



Fonte: Duarte, 2023.

A musicalidade é a base da comunicação do sagrado na Umbanda, de modo que a presença de instrumentos se faz indispensável. O fato de serem essencialmente instrumentos percussivos como atabaques, tambores e agogô remetem às sonoridades africanas, que emulam danças e ritos. A apreensão do sagrado no cotidiano se dá pela via estética e corporal, marcando a confluência entre o espiritual e o carnal. É importante ressaltar que,

na percepção mística afro-brasileira, os planos divino e natural confluem para a constituição de uma totalidade – a busca pela harmonia entre o carnal, o natural e o espiritual forma o *leitmotiv* dessas tradições religiosas – de modo que os cultos afro-brasileiros recepcionam os desejos carnis como expressões do nosso complexo físico-espiritual (Zangari, 2005, p. 73; Tramonte, 2013, p. 107-108; Carvalho e Bairrão, 2017, p. 148; Silva e Casali, 2014, p. 67; Barros, 2022, p. 78).

S: Como é a:::... descreva pra gente o que são esses atabaques ali como é a dinâmica deles qual é a importância deles na umbanda...

F: Os atabaques... os tambores... o agogô... os triângulos... é:::... as cabaças... eles funcionam como instrumentos de busca e concentração do médium dentro da corrente de giração... certo? Cada vez... que se toca um atabaque ou qualquer um desses outros instrumentos que são acompanhados pelas doutrinas ou curimbas... como se diz... é um momento em que o médium está concentrando para fazer... não uma:::... é:::... como posso te falar... não uma incorporação... porque se fala muito em incorporação mas eu digo que incorporação é impossível... mas uma aproximação da entidade com a matéria... porque se uma entidade de fato incorporar na matéria... a matéria não resiste... ela vai... ela vai ao óbito... ela morre.... né? então é um choque muito grande... então mas existe uma aproximação onde a gente pode denominar como um transe... né? E aí acontece aquelas conversas da entidade com seus pacientes... ou consulentes e assim funciona.

S: Importante você falar isso porque alguns autores... talvez não muito afeitos a essa prática... falam em incorporação...

F: Eu não acredito em incorporação... né? A incorporação é algo que é impossível.

S: É uma aproximação...

F: É uma aproximação... o médium não resiste a uma incorporação... porque quando médium... quando se fala numa incorporação... o anjo de guarda tende a se afastar da matéria... e quem segura a matéria é o anjo de guarda... porque o próprio nome já tá dizendo... ele é um anjo de guarda... ele está ali para guardar aquela matéria... Se ele se afasta para que aquela entidade incorpore... a matéria não vai resistir (informação verbal).

A gira, que consiste num ritual no qual os iniciados na Umbanda entoam cantos às entidades, detém papel central na liturgia. Nesse processo, o corpo do médium se abre para a possessão e se confunde com o espaço físico do terreiro (Spezani e Gomes, 2022, p. 36). Almeida (2021, p. 37) ressalta que o preparo para o serviço mediúnico implica reviver as raízes culturais numa chave sincrética, visto que empresta seu corpo para a expressão entidades espirituais representativas de diferentes matizes étnico culturais.

Note-se que a gira é percebida como movimento que propicia o transe, tendo a semiconsciência como parte do processo de conexão com o plano espiritual. Para atingir o transe, o ambiente é preenchido por música, cantorias – aqui o aprendizado das doutrinas também se dá pela oralidade e a presença das entidades.

S: Qual a importância da gira de Umbanda na sua vida? Como você aprendeu a participar da gira?

F: Assim /.../ a gira dentro do terreiro... é um momento em que você... médium... ele tá se entregando pras suas correntes de origem... é uma forma de absorver é:::... a sua corrente... porque é um momento assim em que você fica assim... em êxtase... né? Você está em transe... é:::... com o som dos atabaques... as doutrinas cantadas é:::... durante esse trabalho... né? Porque... é preciso que tenha uma certa concentração... Enquanto você está girando... apesar de estar em movimento... você está girando doutrinando aquilo que está sendo cantado no pé de um tambor... aí você... você é:::... tá liberando o teu corpo para que essas entidades possam estar mais próximas de você e assim fazer um trabalho é:::... como se fala... na gíria do terreiro “encima do cavalo”... certo? (informação verbal).

Na ritualística da Umbanda encontramos algumas práticas comuns. O batismo, como rito de passagem, define o médium e a entidade que acompanharão o praticante; os banhos consistem em preparados de ervas que são utilizados para lavar o corpo com vistas a remover energias negativas e fluidos ruins, devendo ser aplicado por cima dos ombros, sem molhar a cabeça; o uso de velas, herança católica, cuja variação denota os objetivos da oferta e a que entidade se destina (Souza, 2022, p. 37; 44-48).

Na dinâmica do Terreiro três elementos têm grande relevância simbólica: as guias, os pontos riscados e os pontos cantados.. As guias, que consistem em colares que representam os orixás em suas cores ou entidades, ser-

vem de proteção e marcador do grau do filho da fé na evolução espiritual. Os pontos riscados, nos quais se utiliza a pomba para traçar no chão desenhos característicos que identificam entidades de culto. Os pontos cantados visam manter as vibrações, promover a harmonia, louvar as entidades e disseminar as doutrinas. As cantorias permitem ao médium entrar em sintonia com as entidades facilitando a incorporação, por um lado; por outro lado, conectam os umbandistas, criando uma unidade entre corpos que dançam e espíritos que vibram (Linares, Trindade e Costa, 2022, p. 134; 159; 161; Barbosa Jr., 2014, p. 73; Almeida, 2021, p. 77).

S: Qual a importância das cantorias de Umbanda na sua vida? Quais cantorias você mais se identifica e porquê?

F: É... na verdade... as cantorias elas são as doutrinas... certo? Então as doutrinas são pontos cantados... certo? Por assim dizendo... porque a gente tem também os pontos riscados... mas esses são os pontos cantados... Esses pontos cantados... são exatamente aquilo que eu falei anteriormente... eles vem embalar a corrente de determinado filho... certo? Seja uma corrente das águas... seja uma corrente do mar... seja do astral... seja na mina... seja nas pedreiras... então são pontos que vão diretamente no teu ponto mediúnico... Então por isso existem os pontos cantados... que é pra estimular mais ainda o subconsciente de determinados cavalos... de determinados médiuns (interlocução)... pronto... o ponto riscado... é aquele ponto onde você pega uma pomba... no caso um giz... você pega uma pomba e vai riscar o ponto de determinado caboclo... para fazer a firmeza de luz... certo? O ponto cantado... são exatamente as doutrinas... ou curimbas... se assim queiram falar... né? (interlocução) Tem sim... tem sim... são muitos... como eu já disse é... toda a minha corrente é ligada à corrente das águas... então quando se puxa um ponto que se refere às águas isso me dá um choque eu sinto aproximação maior da minha corrente e:::... quando se fala nas matas eu também sinto porque minha corrente é cruzada mata com água... então é um choque para mim... né? Eu posso citar um ponto que eu acho muito bonito... né? Em alusão a Santa Bárbara... que é das águas... onde ele fala mais ou menos assim... “minha Santa Bárbara é soeira... Santa Bárbara é soeira no mar”... E.. isso já me identifica... certo? E é por aí (informação verbal).

Em geral, os serviços espirituais na Umbanda são franqueados aos membros e presentes no terreiro de forma gratuita, contudo também não se veda que atendimentos particulares sejam objeto de remuneração, conforme a capacidade econômica do consulente – qualquer forma de exploração material da fé dos devotos é proscrita (Negrão, 1993, p. 117).

Podemos traçar um paralelo interessante entre as deidades nas tradições do Candomblé e da Umbanda. Na perspectiva do Candomblé, existem deuses que tutelam o clã, a linhagem e mesmo a cidade, de modo que a eles é devida a devoção como parte de um pacto de proteção – e a cada deidade são atribuídos poderes específicos, sendo adorados por meio de uma ritualística própria.

Saraceni (2014, p. 43) destaca que nas danças rituais da Umbanda o movimento cadenciado visa prover a conexão com os guias espirituais. As giras ou danças rituais dispersam vibrações e criam um ambiente propício para a manifestação das espiritualidades e emulam a comunhão entre espíritos, médium e fiéis. Simas (2021, p. 43) ressalta que nas tradições afro-indígenas a corporeidade implica em aspectos de motricidade, afetividade e espiritualidade, de forma que por meio dos movimentos corporais o sujeito se conecta aos seus pares e seus deuses. Nesse sentido, as danças permeiam o cotidiano da Umbanda. Na celebração em homenagem a Jesuíno, as danças e cantorias visam conectar os praticantes com essa entidade cabocla.

Fotografia 19 - Festa do Caboclo Jesuíno.



Fonte: Santos, 2010 (acervo particular).

F: Aqui é a festa também do caboclo Jesuino... é uma outra festa... na mesma data.... E:::... aí está mãe G.... hoje mãe G.... na época não era... hoje... como na época também já fazia parte do Ijexá... ela tava iniciando aqui... e ela foi fazer uma apresentação na casa... né? Mostrar o trabalho dela também... e:::... claro... participar da festa.

S: O que é o Ijexá?

F: ((pigarreou)) O Ijexá é um grupo de danças afrobrasileiras... e ela é que é a coordenadora... desse grupo (informação verbal).

Devemos registrar que, mesmo partilhando o arcabouço da herança afro-brasileira, Candomblé e Umbanda são manifestações que têm olhares postos em distintas direções: o primeiro, mira a “mãe África” e a reprodução de sua memória coletiva em terras distantes – é a lanterna na popa; a segunda, por seu turno, articula matizes da cultura africana com elementos indígenas e europeus de forma original, criando uma experiência mística que se pretende brasileira – é a lanterna na proa (Silva, 2005, p. 106-109; Silva e Casali, 2014, p. 76; Isaia, 2015, p. 117; Morais, 2019, p. 1643).

A ação desinteressada é característica da espiritualidade, fazendo da caridade a prática social predileta, a qual visa aplacar o sofrimento do homem comum - o que permite à Umbanda estabelecer uma efetiva conexão entre o mundo das entidades e dos encarnados (Prandi, 1990, p. 62; Rabelo e Aragão, 2018, p. 94).

F: Sim... sim... essa fotografia... é:::... ela também foi uma festa no dia oito de dezembro... onde todos estavam usando azul e branco... e:::... vejo aqui que algumas pessoas já estão falecidas... mas que são registradas na memória da casa... né? Também uma festa importante... uma das grandes festas da casa... oito de dezembro.

S: Porque o azul?

F: É:::... azul remete às cores da Imaculada Conceição... né? Azul e branco.... Então é uma homenagem aí que a gente faz... à imagem... à imagem da Imaculada Conceição... azul e branco ((pigarreou)) (informação verbal).

Fotografia 20 - Festa de Imaculada Conceição ou Iemanjá.



Fonte: Santos, 2009 (acervo particular).

Convém registrar que, diferente do Kardecismo e do Cristianismo – religiões da salvação e centradas na palavra escrita –, Candomblé e Umbanda são religiões centradas nos rituais e na busca pelo controle do destino terreno. Se, por um lado, a Umbanda dialoga com o Kardecismo ao acolher a língua vernácula e a iniciação mediúcnica, por outro lado, mantém laços com o Candomblé por meio dos ritos, danças e cantorias dedicados aos orixás, que consistem em divindades da tradição iorubá (Prandi, 1990, p. 61; Oliveira e Jorge, 2013, p. 36).

Na Umbanda as entidades se posicionam numa espécie de zona intermediária entre as deidades do Candomblé e os espíritos do Kardecismo, na medida em que os orixás são percebidos como parte de uma espiritualidade evoluída que se comunica com o plano terreno por meio de vibrações; na sua expressão social, a Umbanda descortina o plano místico para entidades e praticantes identificados com a cultura da periferia. No Kardecismo, são os espíritos dos mortos que se comunicam com os vivos através dos médiuns – em particular, pessoas que completaram seu curso terreno e voltam com a missão de auxiliar os viventes na sua evolução, tal qual, por exemplo, Bezerra de Menezes¹⁴ (Silva, 2005, p. 112; Silva e Casali, 2014, p. 74).

¹⁴ Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti (1831-1900), chamado o “médico dos pobres”, foi também militar

Vimos que a manifestação das entidades da Umbanda, por meio do corpo do adepto, opera nessa interseção entre o físico e espiritual. Assim, os ritos de possessão articulam a memória cultural e a vivência por meio da expressão corporal. Interessante observar que é a entidade o polo ativo na possessão desde o início do processo, de modo a escolher o corpo em que deseja se manifestar.

E uma vez incorporada, uma entidade se dedica a uma performance que comporta todo um arquétipo ritualista de movimentos, expressões verbais, cantos, gestos etc. que, portanto, constituem a assinatura da entidade. Isso faz com que a liturgia umbandista seja marcada pela sintonia entre cantoria e corpo, com seus movimentos e danças ao sabor dos tambores, refletindo a importância da palavra e do gesto na cultura africana, indicando que são carregados de forças místicas (Barbosa e Bairrão, 2008, p. 227; Silva e Casali, 2014, p. 74; Carvalho e Bairrão, 2019, p. 2; Munanga, 2009, p. 34).

Note-se que a umbanda reserva aos Exus um dia particular para realização de culto, tendo em vista os cuidados necessários para interagir com uma entidade que transita ativamente entre o plano espiritual e o carnal, pertencendo ao chamado reino de esquerda. A imagem de Exu se construiu combinando suas funções nas práticas religiosas típicas do Candomblé e as representações de Lúcifer cristão, de modo que a sua errônea associação com o diabo não deriva das suas características místicas, mas sim pelas semelhanças na representação pictórica de ambos – seres do fogo, cornudos e viris (Nascimento; Souza; Trindade, 2001, p. 108; Chaves, Mondardo, 2017, p. 194).

Cada entidade na Umbanda tem um jeito personalíssimo de interagir, uns muito falantes e extrovertidos, outros mais circunspectos e de poucas palavras. O protagonismo de exus (masculino) e pombas-gira (feminino) é marcante, dado que a esta entidade foi atribuída a função de interpretar as comunicações divinas para os homens, atuando como uma espécie de mensageiro, na condição de portador do axé e representante dos sujeitos subalternizados e do povo da rua, de modo que, não por acaso, essas entidades se abrem para o subversivo, o carnal e o desejo – é nessa tópica que se viabiliza a mediação dos espíritos com o plano humano – exus e pombas-gira carregam a simbologia da energia vital que anima o mundo dos viventes (Nascimento; Souza; Trindade, 2001, p. 108; Assunção, 2010, p. 164; Jorge, 2013, p. 159; Chaves, Mondardo, 2017, p. 194; Carvalho; Bairrão, 2019, p. 4).

e escritor, sendo um dos expoentes do espiritismo no Brasil.

A pombagira conhecida como dona Sete Encruzilhadas representa uma afirmação da liberdade sexual feminina, que detém sete homens e mantém abaixo de si grandes homens, subvertendo a ordem da dominação masculina. O termo pombagira procede dos cultos angolo-congoleses aos inquices¹⁵, sendo uma manifestação que emana das ruas, trazendo a força vital de encantadas e espíritos de mulheres com expressiva carga sentimental e sexual, “a pombagira é senhora dos desejos do próprio corpo e manifesta isso em uma expressão corporal gingada, sedutora, sincopada, desafiadora do padrão normativo” (Simas, 2021, p. 77-79).

Fotografia 21 - Dona Sete Encruzilhadas ou Sete Saias.



Fonte: Duarte, 2023.

F: Vindo pro outro lado... a gente vê mais uma vez um Exú... dona Sete Encruzilhadas... uma moça de sete maridos... né? E que está simbolizada bastante por ser uma moça de noitadas.... Aqui abaixo dela a gente colocou dois grandes homens... uma vez mais seu Zé Pilintra e seu Tranca Rua que são dois dos seus maridos... então tem sete... cinco ainda mais para ser falado... né?

¹⁵ Inquices é como são chamadas as divindades dos povos Banto, cultuados no Candomblé de nação Angola.

S: Quais seriam esses cinco?

F: Aí meu filho... ela escolhe...

S: ((risos))

F: Ela tem livre arbítrio... Ela casa com quem ela quer... na hora que ela quer...

S: São sete que ela quer...

F: Ela só quer sete... agora... ela casa e descasa quando quer (risos)... tem essa vantagem.

S: Mas esses dois são mais constantes...

F: Não... esses dois aí são... digamos... a linha de frente ((risos))... a linha de frente são eles (informação verbal).

Outro aspecto simbólico é o recurso ao uso de espadas como parte do processo de consagração de um membro do Terreiro. As espadas remetem aos domínios de Ogum, orixá que simboliza a força humana transformadora da natureza, sendo padroeiro de todos que manejam ferramentas no seu labor. Sua função na mística umbandista é lutar pela fé e abrir caminhos para os seus filhos (Barbosa Júnior, 2014, p. 91-92). O encruzo, por sua vez, simboliza a libertação do espírito das amarras existentes no mundo material (Saraceni, 2014, p. 331).

Fotografia 22 - Caboclo Seu João da Mata.



Fonte: Santos, 2005/2006 (acervo particular).

F: Pois sim/.../ essa aqui a gente está... caboclo João da Mata tá aqui com duas espadas... porque é feito o encruzo... é:::... das espadas... o encruzo de fitas... mais o encruzo de pamba... é:::... tudo isso são feito... isso sem contar com o corte que é pra finalizar... né? O corte da coroa da moça que foi no mesmo dia.... nesse mesmo dia... então foi feito o encruzo de fitas... o encruzo de pambas e:::... o encruzo de espadas... E aqui é o caboclo João da Mata fazendo isso... né? Porque não o caboclo Jesuíno se ele é que é o regente da casa? Porque... ele só baixa uma vez na minha coroa... só no dia dois de fevereiro... Se não for dia dois de fevereiro... algo muito importante está acontecendo ou vai acontecer e ele vem para dar uma... ou resolver... ou dar um aviso ou pelo menos tentar resolver alguma coisa dando um aviso para que a gente possa estar resolvendo de uma forma... mais... mais salutar... digamos assim... certo? (informação verbal).

O papel da tradição no estudo das práticas simbólicas é destacado por Engler (2011, p. 32-34), na medida em que consistem em realidades inventadas que orientam os modos de pensar, sentir e agir. No caso particular das tradições religiosas, essas operam uma conexão hierárquica entre o plano místico e o plano mundano, de modo que as características e formas de agir das deidades criam um sistema de operações nos limites do qual devem transitar os devotos. Aqui podemos apontar o aspecto subsidiário das vestimentas em relação ao aspecto espiritual e moral - a identificação entre azul e lemanjá/águas, branco e Oxalá, vermelho e Tranca-Ruas & Dona Sete Saias, verde Oxossi/matias, família de Légua vermelho/amarelo.

S: Pode descrever a importância das roupas e contas para os umbandistas? Quando devem ser usadas e porquê? O que significam para você?

F: Eu digo pra ti assim... sabe? As vestimentas... ou seja... as indumentárias... também são assim conhecidas... elas fazem parte muitas vezes da vida não do orixá... mas muitas vezes da própria matéria... Ou seja... querendo ou não... o ser humano... alguns... é muito vaidoso... então ele parte do princípio do orixá e acha que deve usar aquilo ou aquilo outro... mais pelo lado financeiro... mas que o orixá em si... ele não quer saber de vestimentas... o orixá não quer saber de luxo... o orixá não quer saber de galardões muito bonitos... Não, o orixá quer saber é de uma coroa limpa onde ele possa estar passando... onde ele

possa navegar... Então... isso que é importante para um orixá... Um corpo limpo... regado de oração e luz... é isso que o orixá precisa... A questão das vestimentas... aquela beleza... aquelas indumentárias parte mais é da matéria mesmo... E a questão das contas... como você falou... que a gente chama de guias ou encruzos... dependendo de como você vai estar usando... Ele vai te determinar de acordo com as cores... a corrente em que você se identifica... certo? Quando se fala em verde... se fala nas matas... se fala em Oxóssi... que é o rei das matas... Quando você fala em azul... se fala nas águas... se fala em Iemanjá... Quando você vê branco... nosso pai Oxalá... Quando você vê muito vermelho... aí você parte já para uma corrente da esquerda... é Tranca-Rua... Dona Sete Encruzilhada... dentre outros... mas também parte para o lado do orixá... família de Léguas... que também gosta muito do vermelho... gosta muito de amarelo... então é por aí a divisão. (informação verbal)

Resende (2006) destaca que, ao acolher pessoas na sua condição de vulnerabilidade social, física e psíquica, a Umbanda enquanto prática religiosa, permite trabalhar as mazelas situacionais dos seus partícipes de forma atemporal, visto que a perspectiva espiritual se conecta ao eterno – as diversas encarnações confluem para a construção do presente e seu devir. A figura de Zé Pilintra pode ser entendida como a representação do sujeito excluído e despossuído, mas sem perder a valentia que lhe permite tomar as rédeas de seu destino apesar de todas as adversidades.

Zé Pilintra representa a brasilidade popular, o malandro como sujeito egresso das classes vulneráveis, que se destaca pelo seu modo de agir e sagacidade. Seus hábitos noturnos reforçam a ideia de que não há interdições rígidas na Umbanda. Sua evidência no panteão umbandista está diretamente associada com o seu estilo boêmio, que se coaduna com a cultura popular. Aqui o domínio dos vícios se converte em virtude, e a sagacidade em qualidade (Barros, 2022, p. 204-205).

F: Aí a gente já parte mais para a esquerda... é:::... com o Zé Pilintra... um moço que tem uma estória bonita... um malandro... um homem da noite... mas que com a sua devoção conseguiu se sobressair no meio e é um dos exú no Brasil... digamos que mais cultuado... né? (informação verbal)

Fotografia 23 - Zé Pilintra.



Fonte: Duarte, 2023.

Na Umbanda os arquétipos africanos são ressignificados em função das mazelas sociais que assolavam as frações inferiores da sociedade brasileira, como estratégia de sobrevivência simbólica (Tramonte, 2013, p. 107). É nessa lógica que ganha destaque a justiça de Xangô, a virilidade de Ogum e a providência de Oxossi, tendo em vista a esperança da redenção.

Esses traços de milenarismo/sebastianismo são característicos da religiosidade popular – por isso mesmo é que a Umbanda traz à baila do mundo espiritual, personagens como cangaceiros, malandros e princesas sem reino (Marques, 2017, p. 89). O sincretismo entre São Jorge e Ogum aponta para uma herança ibérica, que consiste na figura do santo guerreiro, capaz de prover a libertação do povo frente ao mal.

F: Aí vem São Jorge guerreiro... é:::... que no sincretismo é senhor Ogum... certo? E assim a gente finaliza por aqui a questão das imagens dentro do templo.... E a ideia é essa (informação verbal).

Figura 25 - São Jorge.



Fonte: Duarte, 2023.

Na Umbanda, a comunicação entre o plano espiritual e o plano físico, propriedade típica dos fenômenos religiosos, se dá mediante o transe de possessão, durante o qual ocorre a incorporação de entidades. É por meio de vibrações que transcorre a comunicação dos espíritos aos viventes, numa lógica de ação terapêutica na qual se procura dirimir toda a sorte de mazelas. Podemos destacar aqui os processos de cuidado e cura física, tendo em vista a apreensão do corpo como abrigo para a manifestação das divindades. Ressalta-se aqui o papel das entidades na promoção da cura e a intervenção mística como meio de solução de demandas humanas (Assunção, 2010, p. 161; Brito, 2017, p. 174; Rocha, Severo e Félix-Silva, 2019b, p. 4).

S: O que eles (as entidades) representam na sua vida e para o Terreiro aqui?

F: Eles representam tudo... tudo porque... eu acredito que se não fosse pela graça divina eles também não estariam comigo e eu não seria a pessoa que sou hoje...

S: Mas cada um deles tem sua característica... o que eles trazem para o Terreiro?

F: Sim... sim... sim... tem sim... cada um tem sua importância...

né? Não tirando a importância dos outros... mas... nesta casa posso afirmar.. Seu João da Mata é curador... né? Ele cura com ervas... né? Caboclo Jesuíno... pela sua vez é das águas... mas que também é curador... ele cura é:::... digamos que um caboclo que tem uma evolução bem maior do que alguns orixás... É:::... e Nossa Senhora da Conceição... acredito que faz parte da minha fé... da minha... da minha trajetória de vida... pois tudo que eu peço a esses três é muito difícil não ser atendido então eles são tudo na minha vida... né? Abaixo do Criador... nosso pai Oxalá... eles são tudo pra mim (informação verbal).

É preciso destacar a relação entre a prática da Umbanda e a promoção da saúde por meio de rituais de cura, nos quais os ancestrais cuidam dos vivos. Na ritualística da Umbanda, o transe desencadeado pela possessão tem como objetivo prover aos prosélitos situações de cura corporal e orientação espiritual. Convém registrar que terreiros de Umbanda incluem, em suas atividades ordinárias, o trato com a medicina popular e cuidados corporais, em geral em contexto de precário acesso aos serviços de promoção da saúde (Prandi, 1990, p. 56; Carvalho e Bairrão, 2017, p. 148; Rocha, Severo e Félix-Silva, 2019b, p. 14; Spezani e Gomes, 2022, p. 35).

S: Qual a importância das consultas e trabalhos de limpeza existentes na Umbanda?

F: Bem... nessa casa... a gente funciona e... em regime de consulta... ou seja... porque o terreiro... ele funciona como um hospital também... Então chega paciente de todas as formas... de todas as enfermidades e às vezes ele já vem do hospital convencional... Alguém lá já disse “não... vai pra casa... está liberado e acabou”... E quando chega no terreiro... muitas vezes a gente consegue... abaixo do Todo Poderoso... a gente consegue um êxito... E essas consultas são feitas assim... são feitas através de nomes... dos pacientes que são colocados à disposição dos orixás... e esses orixás vão fazer uma busca um apanhado em cima daquele nome ou dos nomes, daí ele vai ver de que forma pode servir... é... pode ser resolvida a enfermidade daquele paciente... né? E quando ele vem de volta para pegar o resultado então o orixá vai dizer se pode ou não pode dar continuidade naquele trabalho... Porque eu não posso falar das outras casas... mas posso falar aqui da nossa... Se for pra ser resolvido por aqui... então o moço dá o parecer dele e vamos partir para o trabalho... certo? Quando vamos partir para o trabalho... se for

necessário de material... então ele vai dizer que tipo de material ele vai precisar... vai passar esse material pro consulente... no caso... o paciente e esse vai... é:::... procurar comprar esse material e trazer pra casa para que seja feito esse trabalho... certo? (informação verbal)

A cultura umbandista compõe uma ecologia de saberes na qual circulam crenças e práticas que modulam o sentir, o pensar e o fazer dos adeptos. Os estados psíquicos nos quais se expressa a mediunidade variam entre a consciência plena e o inconsciente, a depender do grau de interferência do médium na comunicação com as entidades. Essa comunicação pode incluir sensações corporais, atos ritualísticos e efeitos vibracionais.

A presentificação de uma entidade no corpo do médium consiste na materialização do sagrado – pessoa e espiritualidade se encontram aqui sobrepostas e articuladas - de modo que a incorporação somatiza a energia vital da entidade e do médium para a promoção do bem-estar dos prosélitos (Zangari, 2005, p. 78-79; Brito, 2017, p. 175; Spezani e Gomes, 2022, p. 35).

O terreiro pode ser visto como espaço de promoção da saúde, um hospital que acolhe enfermos. Spezani & Gomes (2022, p. 40-41) refletem sobre o significado das práticas de cura realizadas nos terreiros. Aqui a atuação de entidades e médiuns surge como parte de um conjunto de saberes tradicionais que se dirigem ao corpo e espírito do consulente, pensando a pessoa de forma integral.

As religiões em geral lidam com a questão da finitude da vida no plano carnal e suas (des)continuidades no plano espiritual. Na Umbanda, quando por ocasião da passagem de membro da comunidade ou pessoa próxima, é usual que o pai espiritual conduza momentos de prece intercedendo pelo espírito desencarnado, para que os orixás o receba e conduza na nova jornada.

Nessa tópica, a mediunidade trabalha para amenizar as dores do mundo, combater injustiças e aliviar o sofrimento psicofísicos (processos de adoecimento) e vulnerabilidade social (carências materiais) dos praticantes da umbanda – note-se que essas entidades são brasileiras e sensíveis às mazelas das classes populares (Brito, 2017, p. 183; Rabelo e Aragão, 2018, p. 85; Spezani e Gomes, 2022, p. 39-40).

No relato oral obtido em campo foi relatado evento no qual se comunicou a ocorrência de um passamento, que mobilizou a comunidade, passando essa a interceder pelo espírito em questão, e dando-se sequência à festivi-

dade na perspectiva dupla perspectiva da manutenção dos ritos em curso e também da promoção da coesão social, como meio de amenizar o sofrimento humano.

Fotografia 25 - Momento de prece



Fonte: Santos, 2011 (acervo particular).

F: Essa daqui foi no mesmo... mesmo dia... (comentários sobre hora e data da foto)

S: O que está acontecendo aqui?

F: Nesse momento... aqui... é eles... os filhos estão segurando nas mãos... fazendo uma corrente de oração... né? Me recordo que... se eu não me engano... salvo engano aqui... no dia dessa festa... aconteceu o falecimento de uma pessoa... mas a festa já estava acontecendo... e por esse motivo a gente não parou.... mas foi conversado com a família... né? Que é vizinho e a família achou por bem que não... que não parasse a festa e a gente continuou.... Mas nesse momento aí a gente estava justamente isso... fazendo uma oração... e:::.. também pedindo forças para a família né? Suportar aquela hora... que é difícil a perda de um parente... de um ente querido... Então era isso aí que estava acontecendo nesse momento (informação verbal).

Geralmente os encantados se reúnem em famílias, nas quais partilham uma origem comum. Para o caso da pesquisa em tela, convém destacar a família da mata, sediada na região de Codó no Maranhão, sendo constituída por vaqueiros, boiadores, indígenas e africanos originários do litoral maranhense e que se fixaram na chamada região dos cocais (Simas, 2021, p. 64-65).

A família Légua, cujo chefe é Légua Boji Buá, é composta por entidades que representam caboclos pretos ou de origem africana, fixados nas matas codoenses no Maranhão. É caracterizado pela licenciosidade no consumo de bebidas etílicas e a passionalidade irascível, “podendo fazer tanto o bem quanto o mal: o bem para aqueles que os agradam e o mal para aqueles que ousam descontentá-los ou os contrariar” (Barros, 2022, p. 226).

A Umbanda propõe a reparação das injustiças terrenas por meio da intervenção das entidades em favor de sujeitos subalternizados, de modo que o plano espiritual comporta forças místicas capazes de sanar as mazelas psicossociais – a atuação dos exus mirins, espíritos de crianças, que tendo experimentado horrores na encarnação, se dedicam a proteger vítimas de exclusão social, se mostra exemplar desse sistema de reparação. A manifestação fundante do Caboclo das Sete Encruzilhadas já apontava para a expressão de espíritos proscritos pelo Kardecismo e o acolhimento de pessoas das classes inferiores (Linares, Trindade e Costa, 2022, p. 31).

Observamos que a pauta central das manifestações das entidades típicas da Umbanda é o que podemos identificar com uma educação moral – a cultura da paz, a prática da fraternidade, o exercício do amor, a tolerância etc. Por conseguinte, são interditas as transgressões aos princípios morais partilhados pela comunidade umbandista.

A própria constituição da Umbanda representa uma moralização cristã de rituais afro-brasileiros, como sacrifícios animais, uso da pólvora e substâncias etílicas – a centralidade dos rituais será ocupada pelos exus e pombas-gira partilhados do Candomblé, ladeados pelos caboclos, pretos velhos e erês que representam crianças. Podemos identificar algumas entidades, como o preto-velho, os erês e os caboclos, como agentes da promoção de valores como a paz, a humildade e a fraternidade (Rezende, 2016, p. 104; Assunção, 2010, p. 162; Negrão, 1993, p. 113; Prandi, 1998, p. 156).

Fotografia 26 - Erê.



Fonte: Santos, 2011 (acervo particular).

F: isso... na mesma data...

S: na mesma data... um pouquinho mais tarde...

F: isso, na mesma data um pouco mais tarde... nessa hora aqui... é::... aconteceu a descida de um erê... então... o erê desceu na corrente e ele estava aí comendo um bombom... sei lá... açúcar... doce... alguma coisa assim (informação verbal).

Os erês ou ibejis, são espíritos de crianças e que sua função na Umbanda reside em despertar nossa criança interior e espalhar a alegria. Também atuam como porta-vozes de orixás quando esses não querem falar diretamente aos encarnados. Acredita-se que a pureza desses espíritos mirins pode auxiliar na evolução dos seres humanos. Em geral atendem por nomes na forma diminutiva, como é costume chamar crianças. No sincretismo são associados a Cosme e Damião, tendo por data comemorativa o dia 27 de setembro. Os erês são, portanto, entidades que representam a infância e a ludicidade, mostrando que é possível articular o sagrado e o brincar (Barbosa Jr., 2014, p. 320; Barros, 2022, p. 192-193).

A centralidade do bem-fazer conduz a uma concepção moral da vida que implica o ativo exercício da fraternidade e da tolerância, virtudes cívicas essenciais para sociedades plurais que se pretendem democráticas. Temos de registrar que a lógica do racismo opera naturalizando as diferenças sociais e exportando sua lógica para as manifestações culturais e religiosas. O caso das manifestações culturais e religiões de matriz africana se tornam assim alvo de perseguição, estigma e exclusão – por isso não é fortuito que muitos praticantes da Umbanda declarem o catolicismo como religião pública como mecanismo de defesa (Prandi, 2004, p. 225).

Enfrentar um sistema racista e excludente implica desestabilizar a cultura dominante para mostrar que não é homogênea e que, portanto, o fato da diferença precisa ser reconhecido politicamente; bem como confrontar o Estado liberal e sua reivindicação de neutralidade ante um quadro de flagrante injustiça contra populações pauperizadas – a Umbanda envidou esforços para tornar audíveis as expressões socioculturais de frações subalternizadas da sociedade brasileira e, sua longevidade histórica atesta sua força transformadora da realidade (Morais, 2019, p. 1631).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente trabalho, buscamos descrever as origens da Umbanda como processo intercultural que se cristalizou no contexto da gestação da identidade nacional a partir do advento da República, da revolução industrial em São Paulo e do modernismo no Rio de Janeiro. A umbanda emergiu como expressão da liberdade religiosa. A luta da comunidade umbandista se dirige contra a marginalização das crenças das classes populares é uma marca distintiva de sua trajetória, como manifestação religiosa da população periférica no contexto urbano – a centralidade dos locais sagrados e do sacerdócio negro de pais e mães de santo apontam para a afirmação da cultura afro-brasileira.

Vimos que o panteão espiritual na umbanda é fluído e permeável a santos católicos, espiritualidades ameríndias e divindades africanas criando um abrigo para a diversidade religiosa. No contexto da Proclamação da República havia o desejo de criar uma identidade nacional que conjugasse a diversidade étnica-cultural dominante. Nesse ponto a umbanda se constituiu como parte de um processo amplo de construção da identidade nacional, conjugando elementos africanos, ameríndios e europeus.

A comunhão simbólica entre umbanda e a república se consolidou no reconhecimento do 15 de novembro de 1908 como data fundante da nova religião, pela iniciativa de Zélio de Moraes e manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas em Niterói. As ordenanças do espírito do jesuíta Gabriel Malagrida para o estabelecimento de uma casa devocional para a espiritualidade nativa apontam para a influência católica na gênese da Umbanda.

Após a Semana de Arte Moderna de 1922 e a afirmação da brasilidade, a umbanda ganhou espaço no meio intelectual como uma religião mestiça, amplificando sua influência social. A perspectiva mística da umbanda permite que se posicione como mediação entre o sagrado e o mundano, provendo a reparação das dores do mundo e a promoção do bem fazer. Enfrentar o racismo sistêmico e tornar audíveis as demandas populares constitui parte da agenda política dos cultos afro-brasileiros.

Na busca da Umbanda em se constituir em narrativa nacionalista, percebemos a presença do panteão de santos católicos em ativo intercâmbio com as entidades africanas transpostas para a realidade brasileira, criando

uma amálgama original que marca o catolicismo popular e os cultos afro-brasileiros. A instauração da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, por iniciativa dos padres jesuítas, agrupamento religioso chave para a compreensão do processo colonial, aponta para as relações preñes de ambiguidade entre o elemento religioso europeu e africano. Esse contexto, de intenso contato intercultural e relações assimétricas de poder gerou um ambiente propício para a emergência do sincretismo como estratégia cultural.

As senzalas se tornaram, no período colonial, espaços de opressão e resistência, no qual as redes de sociabilidade entre os africanos escravizados romperam os limites tribais, gerando um caldo cultural original e potente, com base nas trocas simbólicas entre diferentes matizes étnicas. Esse traço histórico se conecta com a atração que a Umbanda tem exercido ao longo da história com relação a sujeitos periféricos e subalternizados, se tornando em veículo simbólico de luta contra as mais diversas formas de discriminação.

Portanto, a Umbanda representa a emergência de uma imagem duplicada: por um lado, a reprodução do mito das três raças que estariam na origem do povo brasileiro; por outro lado, a expressão de população subalternizada por uma sociedade racista e excludente. Se torna compreensível a razão pela qual o panteão umbandista acolhe espíritos de caboclos, pretos-velhos, crianças e exus num fluxo permanente entre o plano astral e o plano terreno, em frequente interação com os vivos. Essa clivagem sócio-espiritual torna evidente a relação com classes proletárias e a cultura popular, dando voz e vez aos excluídos sociais. Na Umbanda, o povo da rua e seus espíritos encontram uma casa e um lar que a sociedade lhe nega, por isso, cada Terreiro é também um ponto de resistência que remete à herança colonial.

Nesse sentido, a história da umbanda e de seus praticantes se tornam elementos indissociáveis, gerando uma confluência entre biografias e campo religioso. Entendemos que a Umbanda constitui expressão de um projeto societário divergente das linhas propaladas pelas classes dominantes, visto que opera a inclusão, pela via mística, de elementos periféricos e proscritos da sociabilidade capitalista padrão.

A ação mística das manifestações das entidades típicas da Umbanda no plano terreno é o que podemos identificar com uma educação moral – a cultura da paz, a prática da fraternidade, o exercício do amor, da tolerância etc. Ao acolher pessoas na sua condição de vulnerabilidade social, física e psíquica, a Umbanda, enquanto prática religiosa, permite trabalhar as maze-

las situacionais dos seus partícipes de forma atemporal, visto que a perspectiva espiritual se conecta ao eterno – as diversas encarnações confluem para a construção do presente e seu devir.

A Umbanda não nega a condição temporal das pessoas em função de um devir redentor, típico do ascetismo, mas pelo contrário: afirma sua temporalidade como oportunidade única para desfrutar das configurações sociais, afetivas e espirituais que o mundo lhe dispõe. Portanto, a Umbanda não é uma religião de proibição dos prazeres carnavais, mas de moderação. Reconhecemos na evolução das religiões afro-brasileiras um momento de entrelaçamento com o elemento Católico, dando origem às práticas conhecidas do Candomblé no período colonial; um segundo momento em que, sob a influência do Kardecismo, emerge a Umbanda na transição para a modernização da sociedade brasileira e um terceiro momento, no qual Candomblé e Umbanda se universalizam como referências de cultos e práticas afro-brasileiras, não mais restritas a nichos de afrodescendentes.

Por fim, nosso argumento é que o surgimento e difusão da Umbanda se deu em linha com o projeto de nação gestado nas primeiras décadas do século XX, com a mobilização de personagens e ícones africanos e indígenas como marcadores da natividade, em especial nos símbolos nacionais, com repercussões nas artes. A título de corolário da presente pesquisa, indicamos como a trajetória de uma comunidade umbandista contemporânea carrega a historicidade do sagrado em suas crenças, práticas e símbolos; bem como o modo pelo qual a religião é capaz de prover um sentido místico às vivências ordinárias da trajetória de vida de pessoas comuns. Pelo exposto, a Umbanda é uma genuína expressão do processo de construção da identidade nacional, gerando um sistema de fé e prática que dialoga com a realidade social e lança luz sobre as condições precárias de vida das camadas populares da sociedade.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, N. F. de. **Transversalidades corporais e constelações de aprendizados**: processos educativos no Terreiro Reino de Iemanjá. Curitiba: CRV, 2021.

ARAÚJO, C. S. História oral e narrativas. *In*: SALES, T. B.; FREITAS, A. J. L. de. (orgs.). **História oral**: diálogos com a obra de Alessandro Portelli no Brasil. Sobral-CE: Sertão Cult, 2021.

ASSUNÇÃO, L. A transgressão no religioso: Exus e mestres nos rituais da umbanda. **Revista Antropológicas**, ano 14, vol.21(1): 157-183, 2010.

BARBOSA JR, A. **O livro essencial de Umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2014.

BARBOSA, M. K.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Análise do movimento em rituais umbandistas. **Psicologia**: Teoria e Pesquisa [online]. 2008, v. 24, n. 2, pp. 225-233.

BARROS, S. C. **Brasil imaginário**: umbanda e sociedade brasileira. Curitiba: CRV, 2022.

BRITO, L. G. A vibração dos corpos: notas sobre uma teoria umbandista do intercâmbio mediúnico-energético. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 3, p. 173-197, dez. 2017.

CAES, A. L.; MORAIS, A. L. de. **História, mistério, magia**: reflexões de um historiador das religiões e de um sacerdote sobre a experiência religiosa e espiritual na Umbanda. Curitiba: CRV, 2020.

CAES, A. L.; PRECIOSO, D.; NOGUEIRA, L. C. (orgs) **África e religiões afrobrasileiras: dinâmicas e perspectivas (séculos XVIII-XXI)**. São Paulo: Peripécia, 2022.

CARVALHO, J. B. B.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Fios da razão: Tradição e pluralidade da Umbanda em Pontal. **Interação em Psicologia**, v. 21, n. 02, 2017.

CARVALHO, J. B. B.; BAIRRAO, J. F. M. H. Umbanda e quimbanda: alternativa negra à moral branca. **Psicol. USP**, São Paulo, v. 30, e180093, 2019.

CHARTIER, R. **A história cultural**: entre práticas e representações. 2 ed., Lisboa: Difel, 2002.

CHAVES, G. S. V. C.; MONDARDO, M. L. Práticas Umbandistas: revelando as territorialidades dos centros de umbanda na cidade de Dourados-MS. **Revista Geonorte**, v.8, n. 28, p. 191-208, 2017.

ENGLER, S. A umbanda e a glocalização. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 12, n. 20 p. 11-44, jul./dez. 2011.

FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classes**. 3. ed, v.1. São Paulo: Ática, 1978.

FERRETTI, M. Tambor de Mina e umbanda: O culto aos caboclos no Maranhão. **Jornal do CEUCAB-RS**: O Triângulo Sagrado, Ano III, n. 39 (1996), 40 e 41 (1997).

FREITAS, S. M. de. **História oral**: possibilidades e procedimentos. 2. ed. – São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

GASKELL, G. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. **Pesquisa qualitativa do texto**: imagem e som: um manual prático. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

GIANNATTASIO, G.; BORDONAL, G. C. (orgs.) Uma pós-modernidade trágica: a historiografia para além da verdade e da mentira. In: GIANNATTASIO, G. (org.) **A História, esta cortesã**: historiadores pensam a história numa perspectiva pós-moderna. Curitiba: CRV, 2019.

HIGUET, A. E. Contribuição dos estudos de cultura visual para as Ciências da Religião. In: SILVEIRA, E. S. da (org.) **Como estudar as religiões**: metodologias e estratégias. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2018.

IBGE. Cidades. Nazária, Piauí. Disponível em <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pi/nazaria/panorama> [acesso realizado entre dezembro de 2021 e janeiro de 2022].

ISAIA, A. C. Umbanda, Magia e Religião: a busca pela conciliação na primeira metade do século XX. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 23, p. 729-745, out./dez. 2011.

ISAIA, A. C. Umbanda, intelectuais e nacionalismo no Brasil. **Fênix - Revista De História E Estudos Culturais**, 9(3), 1-22, 2012.

ISAIA, A. C. Brasil: três projetos de identidade religiosa. In: RODRIGUES, C.C.; LUCA, T.R.; GUIMARÃES, V., (orgs). **Identidades brasileiras: composições e recomposições** [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

ISAIA, A. C. A Umbanda como projeto de nomeação da realidade brasileira. **Revista Brasileira de História das Religiões**, 7(21), 115-129, 2015.

JENKINS, K. **A história repensada**. São Paulo: Contexto, 2017.

JORGE, É. F. da C. Umbanda: a problemática questão de suas origens, o arranjo de sua cosmovisão. **Vivência: Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 1, n. 41, 2013.

JOUTARD, P. Desafios à história oral do século XXI. In: FERREIRA, M. de M.; FERNANDES, T. M.; ALBERTI, V. (org.) **História oral: desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Casa de Oswaldo Cruz / CPDOC - Fundação Getulio Vargas, 2000.

KENT, R. K. Palmares: an african state in Brazil. In: PRICE, R. (editor). **Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas**. Garden City, New York, 1973.

KLEIN, H. S. A experiência afro-americana numa perspectiva comparativa: a situação atual do debate sobre a escravidão nas Américas. **Afro-Ásia**. 2012, n. 45, pp. 95-121.

LE GOFF, J. **Memória e História**. Campinas: Unicamp, 2003.

LINARES, R. A.; TRINDADE, D. F.; COSTA, W. V. **Iniciação à Umbanda**. São Paulo: Madras, 2022.

LOIZOS, P. Vídeo, filme e fotografias como documentos de pesquisa. In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. **Pesquisa qualitativa do texto**:

imagem e som: um manual prático. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

MANIERI, D. **Teoria da história**: a gênese dos conceitos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

MARQUES, F. C. A. Algumas considerações sobre umbanda e candomblé no Brasil. **Revista Contemplação**, 2017 (15), p.82-99.

MAUAD, A. M. O futuro do passado e os desafios da escrita da história para o século XXI. *In*: MENEZES, S.; SANTOS, C. J. dos. (orgs.) **História e contemporaneidades**. Curitiba: CRV, 2016.

MEIHY, J. C. S. B.; HOLANDA, F. **História oral**: com o fazer, com o pensar. 2. ed., 4 a reimpressão. São Paulo: Contexto, 2015.

MORAES, E. de. **A Escravidão africana no Brasil**: das origens à extinção. Salvador: P55 Edição, 2021.

MORAIS, M. R. de. De macumba a umbanda: o processo de legitimação da religião dita genuinamente brasileira. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 17, n. 54, p. 1623-1646, set./dez. 2019.

MORAIS, M. R. de. Intolerância, racismo e genocídio religioso do povo negro: pensando sobre as categorias afro-religiosas da “política dos terreiros”. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 21, n. 40, p. 137-162, ago./dez. 2021.

MUNANGA, K. **Origens africanas do Brasil contemporâneo**: histórias, línguas, culturas e civilizações. São Paulo: Global, 2009.

NASCIMENTO, A. R. A. do; SOUZA, L. de; TRINDADE, Z. Exus e Pombas-Giras: o masculino e o feminino nos pontos cantados da umbanda. **Psicologia em Estudo** [online]. 2001, v. 6, n. 2, pp. 107-113.

NEGRÃO, L. N. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo soc.**, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 113-122, dez.1993.

NORA, P. **Les lieux de mémoire**. Paris: Gallimard, 1984.

OLIVEIRA, I. D. de; JORGE, É. F. da C. Espiritualidade Umbandista: recriando espaços de inclusão. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 29-52, jan./mar. 2013.

POLLAK, M. **Memória e identidade social**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

PRADO, A. P. do; SILVA JÚNIOR, A. M. da. História das religiões, história religiosa e ciência da religião em perspectiva: trajetórias, métodos e distinções. **Religare**, v.11, n.1, março de 2014, p.04-31.

PRANDI, R. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. **Tempo soc.**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 49-74, jun.1990.

PRANDI, R. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. **Horiz. Antropol.**, Porto Alegre, v. 4, n. 8, p. 151-167, jun.1998.

PRANDI, R. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estud. av.**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 223-238, dez. 2004.

RABELO, M. C. M.; ARAGÃO, R. Caboclos e Orixás no Terreiro: modos de conexão e possibilidades de simbiose. **Religião & Sociedade** [online]. 2018, v. 38, n. 1, pp. 84-109.

REZENDE, L. L. Força africana, força divina: trânsitos entre África e Brasil através da figura umbandista dos pretos-velhos. **Mosaico**, v. 7, n. 10, 2016.

ROCHA, M. B. da; SEVERO, A. K. de S.; FÉLIX-SILVA, A. V. Batuca lá, que eu batuco cá: os terreiros de umbanda e suas conjunturas sociais. **Psicologia & Sociedade** [online]. 2019a, v. 31.

ROCHA, M. B. da; SEVERO, A. K. de S.; FÉLIX-SILVA, A. V. Nos batuques dos quintais: as compreensões dos povos de Umbanda sobre saúde, adoecimento e cuidado. *Physis*: **Revista de Saúde Coletiva** [online]. 2019b, v. 29, n. 03.

ROHDE, B. F. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo Umbandista. **Revista de Estudos da Religião**, pp. 77-96, março 2009.

SÁ JÚNIOR, M. T. A invenção do Brasil no mito fundador da Umbanda. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, vol. 6 n. 11 – UFGD - Dourados jan/jun 2012.

SALES, T. B. História oral: ampliando olhares. *In*: OLIVEIRA, E. A. de; VIANA JR, M. M.; COSTA, P. R. S. M. (orgs.) **Metodologias de pesquisa em Ciências Humanas: campos, problemas e objetos**. Curitiba: CRV, 2015.

SARACENI, R. **Doutrina e teologia de umbanda sagrada**: a religião dos mistérios um hino de amor a vida. São Paulo: Madras, 2014.

SCOTT, R. J. Fronteiras móveis, “linhas de cor” e divisões partidárias: raça, trabalho e ação coletiva em Louisiana e Cuba, 1862-1912. *In*: COOPER, Frederick Cooper; HOLT, Thomas C.; SCOTT, Rebecca J. (orgs.). **Além da escravidão**: investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SEAWRIGHT, L. Memória, história oral e patrimônio imaterial afro-brasileiro. *In*: GATTAZ, A.; MEIHY, J. C. S. B.; SEAWRIGHT, L. (orgs.). **História oral**: a democracia das vozes. São Paulo: Pontocom, 2019.

SILVA, A. R. C. da. A abordagem histórica nos estudos de religião: contribuições para um campo multidisciplinar. *In*: SILVEIRA, E. S. da (org.) **Como estudar as religiões**: metodologias e estratégias. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2018.

SILVA, L. H. O.; CASALI, R. Caboclos, pretos velhos: experiências e memória da religiosidade afrobrasileira. **Revista Tempo, Espaço, Linguagem**. V. 5, n. 1, Jan. - Abr, 2014. pp. 64-81.

SILVA, V. G. da. **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. 5. ed. – São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVEIRA, É. da S. História Oral e memória: pensando um perfil de historiador etnográfico. **MÉTIS**: história & cultura, p. 35-44, jul./dez. 2007.

SIMAS, L. A. **Umbanda**: uma história do Brasil. 2ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2021.

SOUZA, E. S. de. **Umbanda** [livro eletrônico]: ritual e imagem. Santa Maria, RS: Arco Editores, 2022.

SOUZA, F. A. T. de. A Umbanda brasileira e a desconstrução de uma memória coletiva africana. **Rev. Hist. UEG** - Anápolis, v.3, n.1, p. 143-162, jan./jun. 2014.

SPEZANI, R. dos S.; GOMES, A. M. T. **Entre crenças, experiências e representações**: uma análise da construção da identidade psicossocial de médiuns praticantes da Umbanda. Curitiba: CRV, 2022.

THOMPSON, P. **A voz do passado, história oral**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

TRAMONTE, C. Religiões afro-brasileiras: direitos, identidades, sentidos e práticas do povo de santo. *In*: FLEURI, R. M. [et al.] (orgs). **Diversidade religiosa e direitos humanos**: conhecer, respeitar e conviver. Blumenau: Edifurb, 2013.

ZANGARI, W. Uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de umbanda. **Boletim Academia Paulista de Psicologia**, vol. XXV, núm. 3, setembro-dezembro, 2005, pp. 70-88.

SOBRE O AUTOR

Samuel Correa Duarte

Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG (1998 - 2001). Mestre em Ciência Política pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG (2002 - 2004). Mestre em Desenvolvimento e Planejamento Territorial - Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2014-2016). Mestre em História pela Universidade Federal do Amapá (2021-2023). Doutor em Sociologia pela Universidade Estadual do Ceará (2017-2022). Realizou estágio doutoral na Universidade do Porto-PT (2018-2019).

ÍNDICE REMISSIVO

A

africana 24, 26, 27, 31, 33, 38, 43, 51, 52, 74, 76, 86, 88, 95, 96, 98

africanas 22, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 36, 41, 52, 53, 69, 89, 95

afro-brasileira 12, 13, 20, 23, 24, 28, 30, 31, 32, 42, 70, 89

afro-brasileiros 12, 22, 25, 29, 30, 32, 33, 41, 42, 43, 47, 52, 70, 86, 89, 90

B

brasileira 12, 13, 20, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 41, 42, 52, 62, 70, 74, 81, 88, 89, 91, 92, 94, 95, 97, 98

C

campo 12, 15, 21, 29, 53, 56, 84, 90, 97

coletiva 12, 13, 17, 18, 19, 24, 74, 97, 98

comunidade 13, 14, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 55, 56, 57, 64, 84, 86, 89, 91

construção 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 24, 33, 35, 36, 39, 42, 80, 89, 91, 98

crença 24, 41, 44, 51, 53

crenças 12, 16, 19, 23, 24, 25, 28, 29, 32, 34, 45, 47, 51, 52, 57, 64, 84, 89, 91, 98

cultos 12, 22, 25, 29, 30, 32, 33, 41, 42, 43, 47, 48, 52, 53, 70, 77, 89, 90, 91

cultura 21, 22, 23, 24, 31, 32, 34, 41, 52, 56, 59, 63, 74, 75, 76, 80, 84, 86, 88, 89, 90, 93, 97

culturais 12, 22, 23, 24, 28, 32, 48, 50, 58, 71, 88

D

devoção 21, 23, 25, 26, 33, 58, 73, 80, 97

devotos 73, 79

E

entidades 14, 36, 37, 38, 43, 45, 46, 48, 50, 52, 58, 59, 60, 64, 66, 71, 72, 74, 75, 76, 82, 84, 86, 87, 89, 90

escravidão 22, 23, 28, 30, 31, 47, 94, 97

expressão 12, 13, 14, 15, 16, 18, 20, 23, 24, 25, 31, 32, 33, 43, 50, 57, 64, 71, 75, 76, 77, 86, 89, 90, 91

expressões 12, 13, 16, 17, 18, 22, 24, 41, 42, 48, 70, 76, 88

F

fé 20, 25, 26, 35, 38, 51, 60, 68, 72, 73, 78, 83, 91

fiéis 73

formação 14, 17, 23, 25, 27, 30, 36, 39, 41, 42, 62

G

grupo 12, 13, 20, 24, 30, 74

H

história 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 31, 33, 49, 90, 93, 94, 95, 96, 97, 98

histórico 12, 14, 16, 17, 30, 45, 90

I

identidade 14, 16, 18, 21, 24, 33, 35, 36, 39, 40, 89, 91, 94, 96, 98

identitária 33, 36, 39

M

manifestações 12, 14, 24, 35, 37, 38, 60, 74, 86, 88, 90

marcas 12, 16, 20

matriz 12, 15, 24, 25, 27, 28, 33, 43, 88

médium 12, 20, 22, 57, 63, 64, 69, 70, 71, 72, 73, 84

memória 12, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 56, 57, 59, 74, 76, 97, 98

N

nacional 14, 31, 33, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 89, 91

O

oral 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 25, 33, 84, 92, 93, 94, 95, 97, 98

origem 23, 26, 28, 30, 33, 35, 36, 38, 43, 44, 52, 53, 60, 61, 62, 71, 86, 90, 91

origens 15, 20, 22, 27, 30, 31, 32, 33, 47, 50, 89, 94, 95

P

povos 15, 23, 29, 30, 39, 50, 60, 62, 77, 96

prática 12, 15, 16, 26, 29, 30, 43, 51, 53, 60, 70, 74, 80, 83, 86, 90, 91

praticantes 14, 19, 20, 24, 25, 27, 43, 47, 51, 53, 55, 56, 60, 69, 73, 75, 84, 88, 90, 98

práticas 16, 17, 20, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 31, 32, 42, 45, 48, 51, 53, 57, 64, 71, 76, 79, 84, 91, 93, 98

processo 13, 17, 18, 19, 22, 23, 24, 27, 28, 30, 33, 34, 36, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 53, 54, 58, 64, 69, 71, 76, 78, 89, 90, 91, 95

R

religião 12, 14, 16, 19, 20, 24, 27, 29, 31, 32, 33, 35, 38, 39, 41, 42, 49, 53, 54, 56, 88, 89, 91, 95, 96, 97

religiosa 12, 13, 15, 16, 20, 23, 24, 26, 31, 33, 41, 44, 50, 51, 53, 55, 80, 89, 90, 92, 94, 96, 98

religiosas 12, 14, 15, 16, 18, 20, 23, 24, 25, 27, 29, 32, 42, 48, 53, 70, 76, 79, 88, 95

religiosidade 13, 31, 32, 43, 81, 97

religioso 12, 13, 16, 21, 23, 33, 43, 47, 52, 90, 92, 95, 96

ritos 12, 29, 51, 52, 69, 75, 76, 85

S

simbolismo 20, 58

símbolos 47, 91

sincretismo 23, 28, 32, 33, 48, 50, 61, 81, 87, 90, 96

social 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 24, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 35, 36, 45, 50, 51, 52, 62, 74, 75, 80, 84, 85, 86, 89, 90, 91, 96

sociedade 16, 22, 23, 24, 26, 30, 31, 32, 33, 36, 41, 49, 50, 81, 88, 90, 91, 92, 93

subalternizados 12, 16, 17, 23, 26, 76, 86, 90

T

terreiro 12, 13, 20, 21, 25, 35, 39, 40, 43, 44, 48, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 67, 68, 69, 71, 73, 83, 84

terreiros 12, 25, 29, 30, 31, 33, 41, 43, 48, 49, 51, 53, 54, 55, 57, 62, 83, 84, 95, 96

tradição 20, 23, 25, 26, 51, 52, 67, 75, 79

tradições 15, 18, 20, 23, 24, 25, 27, 29, 32, 43, 52, 70, 73, 79

U

umbanda 12, 22, 35, 48, 50, 54, 55, 56, 59, 60, 62, 70, 76, 84, 89, 90, 92, 93, 95, 96, 97, 98

umbandista 14, 20, 35, 39, 40, 43, 50, 56, 57, 60, 76, 78, 80, 84, 86, 89, 90, 91, 92, 96



AYA EDITORA
2024