

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**MARIA SAMPAIO DO NASCIMENTO**

**GIRAS DE PRETOS-VELHOS EM UM TERREIRO DE UMBANDA: LUGARES E  
EVENTOS DE CONSTRUÇÃO DE MEMÓRIAS AFRO-BRASILEIRAS**

**VITÓRIA**

**2017**

**MARIA SAMPAIO DO NASCIMENTO**

**GIRAS DE PRETOS-VELHOS EM UM TERREIRO DE UMBANDA: LUGARES E  
EVENTOS DE CONSTRUÇÃO DE MEMÓRIAS AFRO-BRASILEIRAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Espírito Santo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, na área de concentração estudos socioambientais, culturas e identidades.

Orientador: Prof. Dr. Osvaldo Martins de Oliveira

**VITÓRIA – ES**

**2017**

## **MARIA SAMPAIO DO NASCIMENTO**

### **GIRAS DE PRETOS-VELHOS EM UM TERREIRO DE UMBANDA: LUGARES E EVENTOS DE CONSTRUÇÃO DE MEMÓRIAS AFRO-BRASILEIRAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Espírito Santo, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, na área de concentração estudos socioambientais, culturas e identidades.

#### **COMISSÃO EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Osvaldo Martins de Oliveira.  
Universidade Federal do Espírito Santo.  
Orientador

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Sandra Regina Soares da Costa  
Universidade Federal do Espírito Santo.  
Membro Titular Interno

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Cleyde Rodrigues Amorim  
Universidade Federal do Espírito Santo.  
Membro Titular Externo

---

Prof. Dr. Sandro José da Silva  
Universidade Federal do Espírito Santo.  
Membro Suplente Interno

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Aíssa Afonso Guimarães  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Membro Suplente Interno

*Vovó tem mironga no congá  
Com galinhos de arruda vovó sabeu trabalhar  
Bota a Conga no sereno, deixa a Conga serenar  
Quem não pode com a mandinga não carrega patuá.  
(Autor desconhecido)*

## AGRADECIMENTOS

Saravá, Zambi, meu Pai!

São tantos a agradecer pelo resultado desse trabalho. Agradeço aos Guias e Orixás que me conduziram à escolha do tema. Aos Pretos-Velhos Vovó Benedita do Cemitério, Vovó Cambinda, Pai Cruzeiro Beira Mar e ao Preto-Velho que se intitulou Kimbandeiro por narrarem as suas memórias ensinando-me a ter paciência e narrando suas lembranças.

Agradeço ao Professor Osvaldo Martins de Oliveira, meu orientador, pelo esforço de me ensinar a chegar ao campo e descrever os rituais. A ele sou grata por me receber no Grupo de Estudos onde tive o primeiro contato com os primeiros textos de Ciências Sociais. Foi no Grupo de Estudos que conheci Luiz Henrique Rodrigues, Hevellyn Santos, Larissa Albuquerque e José Elias, colegas que juntamente com Iljorvanio Ribeiro serviram de exemplo para continuar na minha caminhada rumo à Pós-Graduação.

Aos Professores Sandra Regina Soares da Costa, Cleyde Rodrigues Amorim, Sandro José da Silva e Aíssa Afonso Guimarães por aceitarem compor a Banca e se dedicarem à leitura de minha pesquisa, além de dar sugestões para tornar o meu trabalho mais complexo.

Aos meus familiares, muito obrigada, pois, mesmo em silêncio torceram por mim. Aos meus pais o meu respeito já que por meio deles conheci parte das memórias de minha bisavó paterna Vitória, ancestral filha de africanos, benzedeira e parteira, e de minha avó paterna Angelina, ancestral indígena benzedeira, mulheres fortes que creio terem me induzido espiritualmente a tornar-me umbandista.

Meu sincero agradecimento ao meu companheiro Wallace Lucio, pessoa que sempre esteve ao meu lado apoiando minha caminhada e à Renata Beatriz, amiga de todas as horas.

Agradeço imensamente ao Pai de Santo Alexandre Farias e ao Pai Pequeno Horacio Xavier por abrirem a porta do Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor e colaborarem para que esse trabalho fosse realizado. Meu agradecimento também aos seus filhos pela colaboração de trazer para a academia os saberes dos Pretos-Velhos.

Fabiano Leite, Gustavo Forde, Marcela Câmara, Sindalva e Mirela Plaster, vocês são meus amigos de “além da eternidade”.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais agradeço pela oportunidade de cursar o mestrado e aos Professores Paulo Magalhães, Eliana Creado, Adélia Ribeiro e Aline Trigueiro por terem me proporcionado grande aprendizado na área das Ciências Sociais. Agradeço, ainda, ao Professor Diogo Goltara por me ensinar a trilhar o caminho da Etnografia.

Meu agradecimento aos colegas da turma de Mestrado 2015, em especial, Raul Felix por muitas vezes ter colaborado com as cópias de textos e por ter ouvido os meus desabafos nos corredores.

Aos membros do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal do Espírito Santo (Neab-Ufes) o meu muito obrigada por permitirem minha participação no Programa Africanidades.

Minha gratidão ao Centro de Estudos da Cultura Negra (CECUN-ES), na pessoa do Coordenador Luiz Carlos Oliveira pelas palavras firmes dizendo que o negro precisa ocupar seu espaço na academia.

O meu muito obrigada também vai para todos os indígenas de Aracruz, Mestre Antônio Gaudino, Graça Sá, Jean Fabrício, Mônica Forde, Sérgio Pereira, Maristela Medeiros, Satunino Faustino, Patrícia Rufino, Lorrany Ferrari, Lucas Bastos, Mariana Schade, Barbara Thompson, Marluce Simões, Walmara Luz, Carla Mello, Leilany Moreira, Jéssica Perini, Carmelita Cardoso, Luana Trindade, Luciene Santos, Rosa Maria, as pessoas que trabalham na Cantina do Honofre, Sarita Faustino, Ana Paula Rocha, Paula Aristeu Alves, Ivone Madeira, Mauro Sérgio, Alexandre Pagioli, Judson Blank, Rony Ferreira, Gessi Cassiano, Kendoly Pianca, Joana Penha, Joel Sudário, Maria Luiza Barros Rodrigues, Alex Bezerra, Felícia Bezerra, Edson Bonfim e Amanda.

## RESUMO

A presente pesquisa analisa as memórias de cambones relativas aos saberes e às crenças nos poderes de cura das entidades Pretos-Velhos. Para organizar o trabalho foi necessário entender o conceito de memória para um aprofundamento nos relatos das entidades enquanto pessoas que, no passado, viveram no Brasil como escravos e hoje são espíritos divinizados presentes em ritos, juntamente com pessoas no Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor. A gira de Pretos-Velhos remete às narrativas que sustentam o entendimento sobre o que foi a vida destes no cativeiro e, como médiuns, a partir da incorporação, atualizam os significados por meio de rituais religiosos. Durante a pesquisa foram feitas entrevistas e conversas informais com Pretos-Velhos e cambones, além de entrevistas com o Pai de Santo e com o Pai Pequeno do terreiro. A partir da vivência durante as giras foi possível observar elementos característicos das entidades quando se tratam de cultura, religião e a performance dos médiuns incorporados. Um fator observado durante a etnografia é o que diferencia os Pretos-Velhos de entidades como os Caboclos, Exus e Pombas Giras na forma de tratamento durante as consultas. Entidades e consulentes demonstram uma ligação familiar na qual as entidades são tratadas como “vovó”, “vovô”, “mãe” e “pai”. Logo, os consulentes são chamados de “filhos” ou “filhas” fortalecendo laços entre os participantes do diálogo. Nas observações dos rituais percebe-se que em nenhum momento os guias demonstram o comportamento de escravizados. Eles transmitem seus saberes como forma de resgate de suas práticas ancestrais de cura trazidas a partir da diáspora africana. A constatação baseada nas experiências vividas durante as etnografias foi a devoção por parte dos frequentadores do terreiro pesquisado em relação aos Pretos-Velhos e, em nenhum momento, a percepção de submissão por parte das entidades, o que demonstra a resistência dos escravizados no passado e, na contemporaneidade, a afirmação de sua senioridade.

**Palavras-chave:** Memória, Rituais, Religião, Umbanda, Pretos-Velhos.

## ABSTRACT

The present research analyzes the memories of *cambones* (assistants) related to the knowledge and belief in the healing powers of the Black Old Entities. In order to organize the work was necessary to understand the concept of memory for a deepening in the reports of the entities as people whom in the past lived in Brazil as slaves and today they are divinized spirits present in the rites of Umbanda at Love's Apprentices Umbanda Group. The Preto-Velho's *gira* (work) refers to the narratives that support the understanding of what their lives were in captivity and how mediums, from incorporation, update meanings through these religious ritual. During the survey interviews and informal conversations were made with Pretos-Velhos and *cambones*, as well as interviews with the Pai de Santo (Father of Saint) and the Pai Pequeno (Little Father) of the *terreiro* (yard). From the experience of the *gira* was possible to observe characteristic elements of the entities regarding the culture, religion and also the performance of the incorporated mediums. One fact observed during ethnography was the difference between the Pretos-Velhos and other entities, such as the Caboclos, Exus and Pomba Giras, in the form of treatment during the consultations. Entities and consultants demonstrate a family connection, in which the Pretos-Velhos are treated as "grandma", "grandpa", "mother" and "father." Consultants are then called "sons" or "daughters" by strengthening ties between the participants in the dialogue. In the remarks of the rituals was noticed that at any moment the guides demonstrate the behavior of enslaved. They pass on their knowledge as a way of rescuing their ancestral healing practices brought from the African diaspora. The observation based on the experiences lived during the ethnographies was the devotion on the part of the visitors of the *terreiro* surveyed in relation to the Pretos-Velhos, and at any moment there is perception of submission by the entities, what demonstrates the resistance of the slaves in the past and the affirmation of his seniority in contemporary times.

**Keywords: Memory, Rituals, Religion, Pretos-Velhos, Umbanda.**

## LISTAS DE FOTOGRAFIAS

- Figura 1: Croqui do Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor (pág. 105).
- Figura 2: Frente do Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor (pág. 106).
- Figura 3: Avós paternos da mestranda (pág. 127).
- Figura 4: Pais da mestranda e sua irmã mais velha (pág. 127).
- Figura 5: A mestranda, seu tio e seu irmão (pág. 128).
- Figura 6: Firmeza de Oxalá (em cima) e de Iemanjá (embaixo) no Congá (pág. 142).
- Figura 7: Horacio Xavier incorporado pelo Caboclo Junco Verde (pág. 152).
- Figura 8: Horacio Xavier incorporado pelo Caboclo Junco Verde durante a abertura da Gira (pág. 153).
- Figura 9: Toco/Tronqueira (pág. 154).
- Figura 10: Cruzeiro da firmeza dos Pretos-Velhos/Casa das Almas/Casa do Anjo de Guarda (pág. 155).
- Figura 11: Médiun incorporado por Entidade Preto-Velho (pág. 160).
- Figura 12: Médiuns incorporados por Entidades Pretos-Velhos na Gira de Umbanda (pág. 161).
- Figura 13: Elementos utilizados pelos Pretos-Velhos durante a Gira (pág. 161).
- Figura 14: Maceração de ervas para a cura (pág. 162).

## SUMÁRIO

<b>I. INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
A) RELEVÂNCIA DO TEMA DA PESQUISA.....	12
B) PERCURSO DA PESQUISA, AFETAÇÕES E BASES METODOLÓGICAS.....	15
C) ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS.....	20
<b>II. MEMÓRIA, RELIGIÃO E SIMBOLISMO .....</b>	<b>24</b>
2.1 - TEORIAS DE MEMÓRIA .....	24
2.2 - RELIGIÃO E CAMPO RELIGIOSO .....	32
2.3 - BRUXARIA E MAGIA .....	38
2.4 - RITUAIS E SÍMBOLOS NO CONTEXTO DAS GIRAS DE UMBANDA .....	41
<b>III – PRETOS-VELHOS NA UMBANDA: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DAS LITERATURAS ANTROPOLÓGICA E HISTORIOGRÁFICA .....</b>	<b>48</b>
3.1 - OS CRISTÃOS E OS <i>OUTROS</i> : OS DE DEUS OU OS DO DIABO .....	48
3.2 - O CASO JOÃO DE CAMARGO: O PRETO-VELHO DE SOROCABA NA MEMÓRIA RELIGIOSA DA UMBANDA .....	55
3.3 - CALUNDU E CABULA: DUAS REFERÊNCIAS RELIGIOSAS BANTO NA FORMAÇÃO DA UMBANDA .....	62
3.4 - MANDINGA E KIMBANDA .....	69
3.5 - GIRAS DE PRETOS-VELHOS NOS ESTUDOS SOBRE UMBANDA .....	73
3.6 - “PONTOS RISCADOS” E “CORIMBAS” DE PRETOS-VELHOS .....	81
<b>IV – MEMÓRIAS DO GRUPO DE UMBANDA APRENDIZES DO AMOR: PERSONAGENS, LUGARES, ENTIDADES E GIRAS .....</b>	<b>84</b>
4.1 - O PAI-DE-SANTO, O PRESIDENTE PAI PEQUENO E AS MEMÓRIAS DO TERREIRO .....	85
4.2 - ENTIDADES, GUIAS E LUGARES DE RITUAIS .....	95
<b>V – OS PRETOS-VELHOS NAS INTERPRETAÇÕES DOS MÉDIUNS E CAMBONES: DESCRIÇÕES ETNOGRÁFICAS .....</b>	<b>107</b>
5.1 - OUVIR E DIALOGAR: INTERAÇÃO COM OS MÉDIUNS DE PRETOS- VELHOS .....	109

5.2 - AS EXPERIÊNCIAS DE VIDA E RELIGIOSAS DE CAMBONES .....	112
5.3 - EU E ELES: DESCRIÇÃO DE DIÁLOGOS QUE TIVE COM PRETOS-VELHOS.....	125
5.4 - O CONGÁ: LUGAR DE EMANAÇÃO DE ENERGIAS E DE EXPRESSÃO DAS CRENÇAS .....	141
5.5 - DESCRIÇÃO DE UMA GIRA DE PRETOS-VELHOS.....	143
<b>VI. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>163</b>
<b>VII. REFERÊNCIAS .....</b>	<b>166</b>

## **ANEXOS**

### **ANEXO I - GLOSSÁRIO**

### **ANEXO II – TERMOS DE ANUÊNCIA**

## I. INTRODUÇÃO

O trabalho de campo que deu origem a presente dissertação foi realizado junto ao Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor - localizado na Rua Hortência, nº 312, no Bairro Santa Paula I, no Município de Vila Velha (ES). A partir dele obtive dados etnográficos acerca de um grupo específico da Umbanda, além da contribuição de entrevistados que se dispuseram a falar de suas memórias e saberes acerca da prática da religião. O trabalho de campo aqui apresentado se realizou entre setembro de 2016 a setembro de 2017 com a conclusão da etnografia.

### A) RELEVÂNCIA DO TEMA DA PESQUISA

A relevância dessa pesquisa está na intenção de ampliar os conhecimentos sobre a Umbanda enquanto um campo religioso afro-brasileiro que, em seus eventos ritualísticos denominados “giras de Pretos-Velhos”, que se constituem em acontecimentos temporais, mantêm e constroem memórias de descendentes de africanos no Brasil. Para tanto, explorarei os conceitos de campo religioso (BOURDIEU, 2009), ritual e simbolismo (TURNER, 2005) e memória (POLLAK, 1989 e 1992; LE GOFF, 1990; NORA, 1993). Entendo que esses conhecimentos podem ajudar a desconstruir preconceitos mantidos por diversos segmentos sociais, como o culto de forças e energias diabólicas pela Umbanda e que, a partir dos saberes dos espíritos dos Pretos-Velhos transmitidos nos terreiros, causaria encantamentos maléficos aos seus adeptos. Ao contrário dessa visão preconceituosa, entendo que os encantamentos e reencantamentos do mundo construídos no universo das religiões, entre as quais a Umbanda, não é algo que está relacionado às ações maléficas, mas às ordens simbólicas e poéticas de construção da memória e das dimensões espirituais das diversas sociedades humanas.

Essa pesquisa tem vários motivos e significados, mas um deles vou destacar: trata-se de uma homenagem aos nossos ancestrais africanos e afro-brasileiros que nos deixaram seus legados. Não encontro apenas um motivo para essa escolha, mas entendo que somos guiados por diversos deles. Por isso, creio que, como

recomendaram os Pretos-Velhos aos quais dedico este trabalho, sou responsável por contar essa história porque sou parte dela. Assim, sinto a responsabilidade de escrever sobre esses “guias” de um mundo espiritual. Nós, umbandistas, comunidade religiosa da qual sou parte, acreditamos pertencer a dois mundos - ao material e ao espiritual – mas, entendemos que temos pouco conhecimento do mundo espiritual, que neste caso, só pode ser explicado a partir da crença daqueles que acreditam que fazem parte deles. Portanto, escrevo não apenas a partir de trabalhos realizados pelos acadêmicos que se arriscaram a falar desses mundos, mas também das memórias e saberes narrados pelos “espíritos de Pretos-Velhos” e dos relatos que obtive de seus intérpretes, que, no terreiro pesquisado, se denominam cambones. Embora eu tenha usado também os relatos das lideranças e médiuns do terreiro, a prioridade da etnografia recaiu sobre a visão dos cambones, que, segundo Geertz (2014, p. 93) “os aspectos cognitivos, existenciais foram designados pelo termo visão de mundo”.

A presente pesquisa procura demonstrar a crença nos espíritos de africanos e seus descendentes escravizados no Brasil, chamados de “guias” e/ou “entidades” no Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor. Defino o lugar onde ocorrem as “giras” como terreiro, pois, segundo suas lideranças, assim é denominada essa casa. As narrativas dos Pretos-Velhos e cambones presentes nessa pesquisa foram obtidas nesse terreiro. Portanto, quando me refiro, fora da literatura acadêmica, aos Pretos-Velhos e demais espíritos que incorporam nos médiuns nesse terreiro, utilizarei os termos nativos “guias” e “entidades” para me referir genericamente aos mesmos.

As entidades que chegam nos terreiros de Umbanda possuem características distintas. Cada uma tem roupagens diferentes na voz, no andar, nos objetos que usam, nos pontos cantados e nos pontos riscados. Utilizam vocábulos que dificultam o entendimento das pessoas que participam da gira. Por isso, a necessidade de os cambones (pessoas que auxiliam os médiuns, os guias e a assistência e/ou consulentes nas giras) atuarem como intérpretes e tradutores. Na visão dos cambones, eles são tradutores de saberes e memórias das entidades por estarem em contato com elas durante as giras.

Sem desmerecer a importância dos outros guias presentes nos terreiros de Umbanda, nesse trabalho tratarei especificamente dos Pretos-Velhos. Estes guias,

juntamente com um segmento dos Exus, na visão dos umbandistas do presente terreiro, representam a influência da cultura africana e afro-brasileira na Umbanda.

Durante a realização do trabalho de campo foi importante ouvir as memórias narradas pelos entrevistados. Para analisar e interpretar os dados etnográficos obtidos a partir dessas memórias, o conceito de memória empregado a partir de Le Goff (1992), Pollak (1989,1992) e Nora (1993) foi de grande importância. A partir do primeiro autor considerei relevante levar em consideração o exemplo apresentado por ele sobre o papel dos eventos celebrativos religiosos-medievais, especificamente as missas católicas, na construção da memória. Considerei também o conceito de “memória étnica” do mesmo autor, que pode ser usado para analisar a importância das lembranças do passado na construção do sentimento de pertencimento à uma comunidade, visto que, segundo o autor, os homens e as mulheres de diferentes sociedades e tempos sempre desejaram ter antepassados e história. A partir do segundo e terceiro autores, empreguei as noções de “lugares de memória” e de que a memória é constituída de três elementos básicos: acontecimentos, pessoas /personagens e lugares. A partir das lembranças narradas por integrantes do terreiro pesquisado, passo a considerar esse terreiro e seus lugares internos como lugares de memória e as giras de Pretos-Velhos como eventos celebrativos que se tornam acontecimentos e trabalham na construção da memória afro-brasileira. Neste sentido, Nora (1993) constata três aspectos dos lugares de memória: a) o material, pela presença de pessoas; b) o funcional, por garantir a cristalização e transmissão das lembranças; c) o simbólico, por caracterizar acontecimentos e experiências vividas por alguém que deles não participou.

Os interlocutores da pesquisa acreditam que existe a apreciação do rito na Umbanda devido ao fato de ocorrer tratamentos e cura durante as giras. As giras são celebrações ritualísticas realizadas nos terreiros de Umbanda, que envolvem a assistência (pessoas frequentadoras do terreiro) e os médiuns (pessoas que acreditam emprestar o seu corpo físico para entidades/guias incorporarem e realizarem os trabalhos de cura).

Afirmada a pertinência da pesquisa se faz necessário lembrar que outros motivos levaram-me a interessar na sua realização. Um deles foi a minha própria crença nas

curas realizadas durante os ritos com a participação dos espíritos Pretos-Velhos, que representam ex-escravizados. Atualmente, no terreiro, os Pretos-Velhos se tornaram quase personagens de memória e/ou realidades sociais, pois se acredita que eles possuem poderes de cura. Neste processo, esses Pretos-Velhos são os espíritos que incorporam nos médiuns; são as entidades fundamentais na realização da presente dissertação.

A presente dissertação tem como objetivo geral estudar as giras de Pretos-Velhos e a memória afrodiaspórica em um terreiro de Umbanda, analisando-as juntamente com o próprio terreiro, enquanto eventos e lugares de memória e de práticas culturais religiosas, partindo de observações e descrições de relatos de lideranças, médiuns e cambones.

Além disso, depois de rever a avaliação e as sugestões da banca examinadora do texto de qualificação, reelaborei os objetivos específicos, que foram atingidos na pesquisa e apresentados a seguir: a) realizar uma revisão bibliográfica de alguns textos antropológicos, geográficos e historiográficos sobre o surgimento da Umbanda no Brasil, com ênfase na história de um personagem de memória na Umbanda – João de Sorocaba – e em práticas culturais religiosas que estariam relacionadas à constituição histórica desta religião, como o calundu, a cabula, as/os mandingas e os/as kimbandas; b) descrever as memórias do terreiro estudado a partir da visão de seus principais fundadores, destacando personagens, lugares e entidades no processo de formação do grupo e, ao mesmo tempo, apresentar, de forma sucinta, os lugares internos significativos para os pequenos ritos e para as giras de Pretos-Velhos; c) analisar, a partir de descrições etnográficas, as experiências de vida religiosa de médiuns e cambones, bem como seus/meus diálogos com as “entidades” e suas interpretações e crenças nos rituais/consultas de curas realizadas por Pretos-Velhos; d) descrever uma gira de Pretos-Velhos.

## B) PERCURSO DA PESQUISA, AFETAÇÕES E BASES METODOLÓGICAS

As ações ritualísticas de benzimentos realizados por Pretos-Velhos despertaram minhas próprias memórias e ancestralidade. Na infância, minha avó paterna, a

indígena Angelina, casada com um ex-escravizado chamado Antônio, benzia crianças e adultos contra o que ela dizia ser “quebranto” ou “mal olhado”. Desde então, desenvolvi o hábito de observar e sentir as ervas que ela usava nos benzimentos, com seus cheiros fortes e agradáveis, hoje identificados como manjerição e hortelã. Deste modo, por ser a Umbanda uma religião que utiliza esses e outros elementos da natureza em seus rituais, e que sempre foram usados por indígenas e afro-brasileiros, minha identificação com ela, enquanto militante de organizações de movimento negro, remete às minhas inserções em construções coletivas de identidade e ancestralidade africana. No entanto, meus interesses se ampliaram quando percebi a complexidade da origem da Umbanda.

Nesta minha busca, a presença dos Pretos-Velhos na Umbanda é o que mais me aproximou de meus ancestrais. Durante as giras, as entidades utilizam as ervas que minha avó indígena utilizava em seu ritual de cura. Observando os Pretos-Velhos, espíritos idosos, despertava-me as lembranças de minha “Vó Angelina” mergulhando três galhos de ervas em um copo d’água filtrada e dizendo palavras durante o ritual em forma de oração que eu nunca consegui entender.

Durante a pesquisa, nas conversas com as entidades, tive a oportunidade de contatos mais diretos com os guias. Ao explicar o propósito do trabalho, dois Pretos-Velhos presentearam-me com os seus saberes. O primeiro, de nome “Vovô João”, deu-me uma pedra rosa. Ao perguntar o significado, ele se recusou a dar explicações devido ao seu compromisso de não expor as magias de “Aruanda”, palavra que significa o local máximo da espiritualidade, ou seja, lugar onde estão os espíritos da Umbanda.

Ao fazer pesquisa etnográfica no local onde se é nativa ocorrem fenômenos que podem afetar o sentimento e as percepções do pesquisador. Um Preto-Velho que atende pelo nome de “Pai Jacó” passou-me uma obrigação a fazer todos os dias ao deitar-me e ao levantar-me. Antes de deitar devo pôr água filtrada dentro de um copo de vidro contendo um cristal de quartzo rosa. Ao me levantar pela manhã devo beber a água. Ao perguntar qual a função do ritual, o Preto-Velho disse-me que o cristal rosa juntamente com a água foi um modo que ele encontrou para melhorar a minha oratória e poder de argumentação. Conforme suas palavras, a pedra de cor rosa é o elemento da cura espiritual. Enquanto transcrevia em meu trabalho as

entrevistas dos Pretos-Velhos, tive arrepios, senti muito calor e a presença de espíritos, o que, acredito, ocorreu em razão de minha natividade e ancestralidade que me aproximam das entidades.

Minha participação no Centro de Estudos da Cultura Negra do Espírito Santo (Cecun) me fez refletir sobre ancestralidade e despertou a importância da diáspora africana para entender os preconceitos e racismo em relação aos descendentes de africanos e sua cultura desde minha infância. A conclusão, em 2012, do curso de especialização para professores com o título “Relações étnico raciais para uma educação inclusiva” e as reuniões no Grupo de Estudos de Religiões Afro-brasileiras (Religafro), ambas fazendo parte do programa do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros da Universidade Federal do Espírito Santo (Neab-Ufes), também colaboraram para que eu adquirisse conhecimentos sobre o continente africano e a influência de seus povos na cultura brasileira. Os conhecimentos adquiridos colaboraram para o ingresso no curso de mestrado e me influenciaram na escolha do tema.

Na elaboração desta introdução, veio-me à memória um acontecimento que me marcou por ocasião do encerramento do referido curso de especialização para professores. O ocorrido se deu durante uma aula cujo tema era “Identidade e Diferença”. A professora que ministrava a aula pediu que as pessoas que professassem Religião de Matriz Africana se identificassem. Eu e outro colega nos manifestamos e a professora pediu que falássemos sobre nossas religiões. Em cerca de cinco minutos, contei como funcionava a Umbanda e o outro colega discorreu sobre o Candomblé. Peirano (1995), recorrendo à uma argumentação destacada por Edmund Leach, afirma que antropólogos perdem a oportunidade de escrever uma monografia no formato de autobiografia quando esses são nativos. A partir de então, percebi a importância de as pessoas conhecerem a sua religião, mesmo que não seja unanimidade a sua aceitação. Alguns presentes arregalaram os olhos e percebemos, eu e meu colega, que após nossos depoimentos poucas pessoas da turma nos cumprimentaram e se dirigiram nós para conversar. Sentimos ali o que é o peso do preconceito religioso, que afeta até mesmo os educadores que deveriam combatê-lo.

Na mesma época despertou em meu colega o desejo de fazer mestrado sobre um tema relacionado às religiões de matriz africana. Procuramos nos informar se havia

algum grupo de estudos sobre religiões e encontramos um grupo no Departamento de Ciências Sociais da Ufes. Os participantes do grupo se reuniam às sextas-feiras, das dezoito às vinte e duas horas no Laboratório de Antropologia, com a coordenação do Professor Osvaldo Martins de Oliveira. Integramo-nos ao grupo e começamos o nosso percurso de estudos até obtermos a aprovação no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

O tempo em que frequentei o grupo de estudos foi de suma importância para amadurecer a ideia e a decisão de escrever um projeto de mestrado sobre a Umbanda, em especial sobre as giras de Pretos-Velhos. Tal projeto foi elaborado e empreendido em respeito aos povos e nações africanas que, mesmo sequestrados de seu continente, vêm participando ativamente na construção da memória do Brasil, para manterem vivas as suas tradições culturais relacionadas aos ritos de cura e aos elementos da natureza celebrados em seus cultos aos ancestrais, como se verifica nas giras de Pretos-Velhos.

Passando aos alicerces metodológicos da pesquisa, este trabalho que descreveu as histórias de vida de alguns cambones, baseou-se na contribuição de Becker (1997), ao dizer que a história de vida não é uma ficção, mas uma realidade social. Para que pudesse pontuar parte dos relatos de vida dos entrevistados, partir de Bourdieu (2006), para quem a história de vida não deve ser tomada como uma narrativa linear e romanceada, mas como uma trajetória descontínua e repleta de contradições e zig-zags.

Cabe ressaltar que entrevistei lideranças e membros do terreiro, a saber: o Babalorixá (título que adquiriu ao iniciar no Candomblé e no Culto de Ifá), o Pai Pequeno e Presidente do terreiro, os médiuns incorporados das entidades de Pretas e Pretos-Velhos e, por último, os cambones - que são pessoas que auxiliam as entidades e os assistidos durante as giras.

Como pesquisadora, ao conversar com essas pessoas e entidades, utilizei instrumentos de pesquisa como gravador, máquina fotográfica, caderno de campo e caneta. Após as entrevistas gravadas, realizei a transcrição literal das mesmas para analisar detalhadamente as narrativas. Como cambone pude também conversar e dialogar informalmente com esses guias e entidades obtendo dados interessantes,

os quais, infelizmente, não foi possível gravar, mas os relatarei em meu caderno de campo com a máxima preocupação em ser coerente com o que me foi relatado.

Embora muitos motivos tenham colaborado para a escolha do tema da dissertação, o fato de ser cambone contribuiu para a realização da pesquisa no terreiro. Por isso, empreguei o método etnográfico, seguindo algumas das recomendações de Malinowski (1998) e Geertz (2008). Esses antropólogos apontaram para a importância de se estabelecer contatos mais próximos com os nativos, a fim de obter o máximo de dados em um trabalho etnográfico que leve em consideração a visão de mundo desses nativos. Por meio dos diálogos que estabeleci com os espíritos dos Pretos-Velhos incorporados em médiuns, obtive saberes que, segundo a visão dos sacerdotes e cambones da Umbanda, vem sendo transmitidos e adquiridos desde as terras africanas e que, no presente, são utilizados no terreiro para a cura das aflições físicas e espirituais. Como religião de matriz oral e que não segue um livro sagrado, nos rituais da Umbanda se transmite os seus saberes também por meio dos pontos cantados e riscados, que proporcionam o ensinamento não apenas da crença, mas das lembranças relacionadas às formas de organização social, política e econômica dos africanos e de seus descendentes no Brasil desde o período escravagista. Esses processos sociais de transmissão de saberes em uma comunidade religiosa, que ocorrem por meio das narrativas de Pretos-Velhos incorporados nos médiuns, permitem que as novas gerações, sobretudo de cambones, conheçam parte da história de africanos na diáspora pelas vias dos saberes não formais.

Peirano (1995), alerta que no trabalho etnográfico o momento de chegada do pesquisador no campo exige cautela ao apresentar os seus argumentos aos nativos. Mesmo sendo cambone no terreiro, precisei de ajuda dos outros cambones para entender parte de seus trabalhos no terreiro. Os trabalhos religiosos que incluem atividades braçais é de responsabilidade dos cambones, que auxiliam o tempo todo as entidades e os consulentes. Utilizou-se também, como material de apoio, outras pesquisas que descrevem o funcionamento do terreiro pesquisado (Costa Leite, 2013).

Os cambones são organizados em cinco tipos, segundo suas atribuições na casa: 1º) os que auxiliam as entidades consultadas para traduzir as palavras que os

consulentes não conhecem e não entendem; 2º) os que são responsáveis pelas mandingas junto com as entidades; 3º) os que têm a incumbência de fornecer os materiais para o uso nas mirongas; 4º) os que são responsáveis por convidar os consulentes a entrarem nos lugares das consultas e 5º) os que são responsáveis por não deixar nada faltar durante às giras.

Os cambones são responsáveis pela interpretação do que falam os Pretos-Velhos no terreiro, por serem nativos. Como argumenta Geertz (2008), a intenção não é o etnógrafo se tornar um nativo, mas conversar com eles. Os cambones são os nativos que têm maior contato com as entidades. Eles sabem dos acontecimentos do terreiro, entendem o idioma das entidades e colaboram com o material quando esses são escassos. Geertz (2008) enfatiza que as interpretações dos textos antropológicos são de segunda e terceira mão, porque só o nativo interpreta de primeira mão. Como nativa do terreiro, pretendo mostrar, na presente pesquisa, a máxima fidelidade aos dados coletados de meus entrevistados.

### C) ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS

Analisando os temas apresentados nas narrativas dos participantes do terreiro, se fez necessário organizar esta dissertação em capítulos que levassem em consideração tais temas. Em termos formais, ela estrutura-se, além desta introdução, que é o primeiro capítulo, em mais quatro. **No segundo capítulo**, para debater alguns temas da pesquisa, foi necessário aprofundar-me nas leituras dos conceitos de memória, campo religioso, religião, magia, bruxaria, ritual e simbolismo. O conceito memória foi utilizado para entender as narrativas dos Pretos-Velhos ao relatarem as lembranças vividas na época da escravização e interpretar as falas dos membros do terreiro na análise das giras, observando-se o terreiro como lugar de memória. Os conceitos religião, simbolismo e campo religioso foram estudados para se entender o significado da religião pela análise de sua importância e observar a dimensão da sua instrumentalidade simbólica e analítica no campo da Umbanda. Magia e bruxaria foram conceitos importantes para entender os infortúnios e a busca da ajuda espiritual aos Pretos-Velhos. Ritual e símbolo contribuíram para a

necessidade de entendimento de significados na representação dos Pretos-Velhos e naquilo que os ritos no terreiro influenciam o cotidiano de seus frequentadores.

Visto que a Umbanda é uma religião heterogênea, composta por influências do Candomblé, de religiões indígenas, do catolicismo e do kardecismo, no **terceiro capítulo** foi necessário um aprofundamento em leituras acerca do tema. Neste capítulo, organizei a revisão da bibliografia sobre a visão das giras de Umbanda na literatura antropológica e historiográfica. O capítulo busca definir a Umbanda desde a chegada dos primeiros africanos na América e no Brasil, incluindo suas práticas de cura por meio da espiritualidade, além de analisar as entidades Pretos-Velhos. Nas pesquisas realizadas por acadêmicos a respeito da Umbanda, é relevante destacar a influência de práticas e crenças do Candomblé, dos indígenas e do Catolicismo popular na formação daquele, e, também, da Cabula e do Calundu. Para ampliar meus conhecimentos acerca da Umbanda, foram necessários mais de dois anos de leituras e reflexões sobre diferentes temas relacionados aos Pretos-Velhos, como: a crença na “cura espiritual e carnal” ocorrida por meio de benzimentos realizados pelas entidades Pretos-Velhos, bem como às leituras sobre temas relacionados à magia dos Pretos-Velhos expressa nos termos “mandingas” e “mirongas”. Este capítulo, assim como o quinto, destacam esses elementos de magia denominados “mandingas” e/ou “mirongas” realizadas nas giras pelas entidades Pretos-Velhos, que, segundo a crença dos consulentes, se destinam a cura de males físicos e espirituais. As “mandingas” foram e são praticadas pelos Kimbandas, curandeiros que no passado viviam nas florestas das regiões onde habitavam os povos bantos em África. Entre os povos africanos sequestrados para serem vendidos no Brasil como escravizados, vieram sábios e curandeiros que transmitiram seus saberes, que continuam sendo praticados em alguns terreiros de Umbanda, sobretudo nas giras de Pretos-Velhos.

O **capítulo quatro** descreve o histórico do terreiro pesquisado ao analisar fatos ocorridos durante a sua construção e as narrativas de seus fundadores. Além de descrever as memórias e as percepções das duas principais lideranças sobre a formação do grupo, obtive explicações de que a Umbanda é uma religião brasileira de forte assento afrodiaspórico e não possui um livro sagrado, como as religiões judaico-cristãs e o Islamismo. Entendem que ela é uma religião oral e o seu

aprendizado se dá na prática do dia-a-dia, com os aconselhamentos e direcionamentos espirituais das entidades que incorporam em suas lideranças.

O Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor é dirigido segundo as orientações espirituais de duas Pretas-Velhas, dois Caboclos e um Erê, a saber: a) Vovó Catarina e Caboclo Sete Estrelas, entidades que incorporam no Babalorixá Alexandre; b) Vovó Jandira, Caboclo Junco Verde e Pedrinho da Praia, entidades que incorporam no Pai Pequeno Horácio. Conforme se verificará ainda no capítulo quatro, entre os lugares de realização de eventos ritualísticos e de transmissão de saberes por meio da memória estão as denominadas “firmezas” e “assentamentos” no terreiro. As “firmezas” sempre contêm pedras e são pontos de energia que, nas giras, reforçam a segurança dos trabalhos realizados e dão, também, proteção aos que estão presentes. Aos sábados acontecem os rituais, durante os quais são acesas velas e uma cerveja é aberta e “arriada” como oferenda sobre o local. Os “assentamentos” geralmente são objetos enterrados e só o Babalorixá e o Pai Pequeno do terreiro sabem o seu significado. Esses “assentamentos” são saudados pela entidade responsável pela gira. Em todos os “assentamentos” há um Orixá guardião. Para um melhor entendimento de uma religião que prioriza as questões socioambientais, vale destacar que atualmente o terreiro está situado no local em que antes se percebia, em seu entorno, vegetação e local de lazer com característica de periferia, mas, atualmente, já se percebem marcas da expansão da classe média para esse bairro da periferia.

No **quinto capítulo**, analisei minhas observações e descrições sobre as transmissões de saberes e lembranças de entrevistados expostos em entrevistas e nos “pontos cantados e riscados” no terreiro. Neste capítulo também descrevo e analiso as interpretações dos médiuns e cambones sobre os Pretos-Velhos, destacando experiências de cura por meio de rituais. Nele, descrevo os diálogos que estabeleci com essas entidades e apresento uma etnografia onde narro todos “os cantos do terreiro” no que diz respeito às giras e a participação de seus membros, desde a limpeza aos sábados até o encerramento das giras. Por meio das narrativas dos entrevistados torna-se interessante o trato da crença e confiança que os assistidos depositam nos Pretos-Velhos. Como a Umbanda é uma religião onde ocorrem incorporações de entidades espirituais nos médiuns, a partir dessas incorporações coletei as memórias dos guias Pretos-Velhos, que viveram neste

mundo em épocas passadas, mas relatadas por meio do corpo do médium. Outros personagens que relataram e interpretaram as memórias dos Pretos-Velhos para esta pesquisa, foram os cambones. Eles estão sempre perto dos Pretos-Velhos no momento das consultas espirituais e auxiliam as entidades e assistidos traduzindo e interpretando as mensagens. Os cambones podem ser analisados, segundo a perspectiva de Pollak (1989 e 1992) como detentores, guardiões e enquadradores da memória coletiva dos terreiros. Se cada médium conhece as lembranças de seu Preto-Velho em particular, os cambones conhecem as memórias da maioria deles. Neste sentido, faz-se necessário conhecer e reconhecer como se dá esse processo de apreensão e transmissão de saberes que não é direto, mas, cruzado, pois o cambone recebe as informações como espectador, porém também é, de certa forma, um agente de enquadramento e perpetuação desses saberes da tradição oral do terreiro.

De acordo com os diálogos que estabeleci com as entidades, estas, enquanto espíritos de pessoas que vieram na diáspora africana, trouxeram para o Brasil saberes que seus algozes não conheciam. Tais saberes estão relacionados às tecnologias em agricultura e mineração, bem como se relacionam às curas provenientes do uso de ervas e raízes. Esses saberes foram espiritualizados por meio das crenças e se tornaram poderosos na cura do corpo e do espírito. Deste modo, a natureza forneceu “os matos” enquanto matéria prima para a realização dos trabalhos por meio das mandingas de curas, que vêm desde o tempo anterior às invasões sofridas pela África. Hoje, com a chegada de novas tecnologias e a procura de terrenos nas periferias, os espaços foram ocupados e se tornou cada vez mais rara a presença de elementos da natureza. Apesar da precariedade da vegetação nos contextos urbanos, mesmo assim as giras continuam recriando sua relação com a natureza.

Por fim, espero que a presente dissertação tenha cumprido os objetivos almejados desde a confecção do projeto e que, aqui, serão demonstrados por meio da descrição e das análises apresentadas.

## II. MEMÓRIA, RELIGIÃO E SIMBOLISMO

O presente capítulo, além de trabalhar com considerações teóricas sobre memória, abordará o conceito de religião em Durkheim, mas focará, sobretudo, no debate acerca do campo religioso em Bourdieu, bem como retomará as noções de magia em Evans-Pritchard. Essas considerações teóricas se devem ao fato de entender que o terreiro pesquisado, bem como as Giras de Pretos-Velhos nele ocorridas, funcionam como lugares de construção da memória. Entendo que os próprios corpos dos médiuns ao incorporarem as entidades denominadas Pretos-Velhos também se tornam lugares de memória.

Emprego, também, os conceitos de religião e campo religioso devido ao fato de os umbandistas entenderem a Umbanda como uma religião eminentemente brasileira, onde atuam não apenas adeptos e/ou leigos no assunto, mas também líderes religiosos responsáveis pelo zelo do terreiro e de seus rituais denominados Pai-Pequeno e Babá. Para justificar as medidas profiláticas e as giras, utilizarei os conceitos, símbolos, significados e rituais de Turner.

### 2.1 - TEORIAS DE MEMÓRIA

Ao pesquisar a Umbanda, deve-se analisar a história de uma religião que tem a sua origem a partir de inúmeras interpretações de seus praticantes. Não é possível dizer com exatidão o início dessa religião e nem afirmar que ela tem as mesmas características desde que se começou a ter conhecimento de rituais incorporados a ela a partir dos indígenas e afro-brasileiros. Com a invasão portuguesa ao Brasil, a partir do ano 1500, os invasores trouxeram consigo práticas ritualísticas europeias. A partir da chegada forçada dos africanos ao Brasil, as práticas rituais do “além Atlântico” se misturam com as que aqui estavam e surge uma religião híbrida, composta de vários rituais.

O Oceano Atlântico tem importância para a Umbanda por ter sido este um local de trânsito para a formação de uma religião brasileira e se destaca também do ponto de

vista cultural por fazer a ligação entre os continentes Africano, Americano e Europeu. Ele foi utilizado para a chegada da prática das várias culturas que adentraram as terras brasileiras.

A Umbanda surge como uma religião que valoriza as memórias dos povos que passaram a praticar seus rituais, tido como valores de seus ancestrais, principalmente dos indígenas brasileiros e dos povos africanos. Os seus rituais de cura foram transmitidos pelos mais velhos e até os dias de hoje, através da crença de seus praticantes, esses processos de transmissão de saberes continuam a ocorrer. Neste sentido, os elementos da natureza são de suma importância para os rituais da Umbanda. Sem eles a Umbanda não existiria. Vários tipos de água, pedras, ervas, raízes e cascas de árvores fazem parte dos rituais.

A Umbanda é uma religião que é ensinada e aprendida por meio de suas práticas no dia a dia, no chão do terreiro. Não existe um livro de ensinamentos, mas é por meio de conversas, relatos orais, histórias e narrativas das memórias que os fatos vão se interligando e demonstram como essa religião foi se transformando em um celeiro de informações, práticas e crenças a partir de seus rituais. Portanto, alguém iniciou essas práticas ritualísticas religiosas aqui mencionadas, mas, datas é o que menos importa para os adeptos dessa religião que valoriza não só os relatos da memória dos vivos, mas principalmente a memória dos mortos, por se tratar de uma religião de culto aos mortos. Conforme demonstrarei mais adiante, tais práticas religiosas tiveram início já no século XVII com os cultos aos mortos e ancestrais praticados pelos africanos e seus descendentes no Brasil.

Por ser essa religião uma prática coletiva dos excluídos das religiões majoritárias, a Umbanda acolheu outras categorias sociais para a sua formação. Os marginais e/ou as minorias assim julgados e classificados pela elite brasileira foram e são os espíritos deles, os grandes colaboradores nas práticas dos rituais religiosos. Além dos espíritos indígenas e africanos, outros também participam da seara umbandista. Espíritos de crianças, de ciganos, de malandros, de marujos, de baianos e dos povos da rua colaboram por meio de suas memórias dos rituais realizados nos terreiros de Umbanda. Na Umbanda os espíritos são chamados de entidades ou guias e assim serão chamados nesse trabalho.

Por se tratar de uma religião que cultua os antepassados, é fundamental para a sua existência as memórias dos espíritos destes mortos, interpretados por aqueles que frequentam os terreiros. Com as narrativas dos denominados “guias” aos Cambones, que são seus intérpretes, são realizadas as consultas dos adeptos da religião. Os espíritos que participam da Umbanda geralmente foram vítimas no passado da elite brasileira. Eles participam na Umbanda narrando as suas lembranças traumáticas e de sofrimento, de luta e de resistência para que as pessoas tenham esses relatos como exemplos a seguir. Se tomarmos como referência a teoria de Pollak (1989) tratam-se de lembranças traumatizantes que aguardam uma oportunidade para serem ditas. Para ele, elas são transmitidas de uma geração a outra oralmente.

As narrativas das entidades presentes no terreiro, nem sempre condizem com as histórias da literatura oficial. Conforme Pollak (1989), essas memórias simbolizam a resistência aos discursos oficiais. Provavelmente esse é um dos motivos pelos quais a Umbanda seja tão discriminada. Ela dá voz às minorias e aos marginais. Utilizando a oralidade como transmissão de fatos que ocorreram em épocas passadas, a memória, segundo Le Goff (1990) é um instrumento para atualizar as informações passadas. Assim, a memória social interpreta os problemas do tempo e da História.

Le Goff (1990) destaca que a memória é importante para a oralidade e para as ciências como a História, Psicologia, Sociologia, Antropologia, Filosofia e principalmente para a Psicanálise. Alega também que quando se trata de memória individual e memória coletiva os estudos já estão bem avançados. Le Goff (1990) destaca que por meio da Psicanálise, cujo fundador é Freud, se descobriu que a memória tem um caráter seletivo e que a partir de estímulos externos, nós, seres humanos, escolhemos as lembranças. Para Freud, a memória é um repositório de lembranças, mas não um museu.

Os historiadores, de acordo com Le Goff (1990), quando se apossam da memória, o melhor caminho, nesse caso, a seguir é a História Oral. Ela é quem age, segundo ele, com a nossa compreensão do passado e do presente. Le Goff (1990) cita Maurice Halbwachs para diferenciar memória coletiva e histórica. Halbwachs faz uma análise na qual ele diz que dentro de uma história existem várias memórias. Enquanto a história representa fatos distantes, a memória age sobre fatos vividos.

A memória, para Le Goff (1990), não é apenas individual. Segundo ele, a memória coletiva resgata não apenas as lembranças vividas pelo indivíduo, mas também pelas lembranças que lhes foram repassadas. Essas lembranças, conforme Le Goff (1990), passam a pertencer à uma comunidade ou a um grupo.

O estudo histórico da memória coletiva inicia, de acordo com Le Goff (1990), a partir da investigação oral. Essa memória surge das lembranças vividas pelo grupo em seu cotidiano e não de acontecimentos históricos. Le Goff (1990) também afirma que a memória coletiva está baseada na própria identidade do grupo ou da comunidade. Os acontecimentos históricos são importantes para a Historiografia. Segundo o autor, a memória coletiva colabora com o fenômeno tempo, fazendo apenas grandes diferenciações do presente e do passado.

No que diz respeito à memória coletiva, Le Goff (1990) cita que o esquecimento é um fator importante para se entender a memória de grupos e comunidades. Às vezes o esquecimento é voluntário para que fatos relacionados ao grupo sejam ocultados. Dessa maneira, a memória coletiva reelabora os acontecimentos relacionados ao grupo. Le Goff (1990) chama a atenção para outro fator que distingue história e memória. Ele diz que a história trabalha com acontecimentos colocados pela sociedade, enquanto o que interessa para a memória é a reação que esses acontecimentos causam aos indivíduos. Para o autor, a memória humana é a única forma de conseguir informações sobre o passado.

No que tange aos personagens e lugares de memória, a partir de Nora (1993), é possível afirmar que os antepassados são personagens históricos lembrados em nossa memória e nos rituais. Desse modo, para o autor, a memória é histórica e vivida. Dentre os lugares de memória é possível destacar, a partir do autor, bibliotecas e museus. Nora (1993) afirma que

A curiosidade pelos lugares onde a memória se cristaliza e se refugia está ligada a este momento particular da nossa história. Momento de articulação onde a consciência da ruptura com o passado se confunde com o sentimento de uma memória esfacelada, mas onde o esfacelamento desperta ainda memória suficiente para que se possa colocar o problema de sua encarnação. O sentimento de continuidade torna-se residual aos locais. Há locais de memória porque não há mais meios de memória (NORA, 1990, pág. 7).

A memória, conforme Nora (1993), além de instalar a lembrança no sagrado, se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. O autor cita que além desses elementos nos quais a memória é encontrada, ela é um objeto presente na tradição, no costume, na repetição do ancestral sob o impulso do sentimento. Nora (1993, pág. 7) alega que “o sentimento de continuidade torna-se residual aos locais. Há locais de memória porque não há mais meios de memória”.

Os lugares de memória, para Nora (1993), precisam existir porque não temos mais como habitar a nossa memória. Para Nora (1993), a memória é a vida carregada por grupos vivos e está sempre em evolução, além de ser dialética, pois ela está aberta à lembrança e ao esquecimento. A memória também é um fenômeno atual, um elo vivido sempre no presente.

Ainda de acordo com Nora (1993, pág. 9), os lugares de memória [...] “Nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea”. O autor destaca que os lugares de memória têm três sentidos: material, funcional e simbólico. Para Nora (1993), os lugares de memória têm também como função ratificar esse conceito, bloquear o trabalho do esquecimento e materializar o imaterial. Nora, citado por Pollak (1989), analisa que os lugares de memória remetem aos sentimentos vividos nesses lugares por personagens.

A respeito da memória coletiva, Pollak (1989) diz que devido ao fato de haver pontos de concordâncias e compartilhamentos nas memórias uns dos outros, e devido ao seu caráter múltiplo e conflituoso, ela reforça o sentimento de pertencimento. Ele afirma que as lembranças que tanto tempo ficaram confinadas ao silêncio podem ser transmitidas de uma geração à outra oralmente. Segundo o autor, quando essas lembranças não são registradas pela escrita e continuam sendo transmitidas oralmente, elas permanecem vivas.

Conforme Pollak (1989), os sofrimentos e traumas experimentados no passado por indivíduos ou coletividades geram silêncio a respeito de determinados acontecimentos. Para o autor, uma pessoa precisa de uma escuta para ter oportunidade de relatar os seus traumas e sofrimentos. Isso porque, para Pollak (1992), a memória é constituída de acontecimentos, pessoas/personagens e lugares. O autor ressalta a importância da memória como um meio de trazer as lembranças contra o esquecimento.

Segundo Polak (1989), algumas lembranças são traumatizantes. Estas ficam no silêncio para evitar arriscar uma questão tão grave que é esconder os feitos de seus carrascos. Para o autor, as lembranças traumatizantes emergirão no momento propício. Pollak (1989, pág. 5) relata que “O longo do silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais”.

Pollak (1992) analisa que lugares longínquos também podem ser considerados lugares de memória. Para ele, a memória da África, seja de Camarões ou do Congo pode fazer parte da herança da família com tanta força que se transforma praticamente em sentimento de pertencimento. O autor comenta que alguns acontecimentos podem ser vividos pessoalmente, e outros, coletivamente.

Quando se trata das memórias dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, Pollak (1989) ressalta a importância da história oral, pois ela vai remeter a importância das memórias subterrâneas. Ele relata que as memórias subterrâneas se opõem à memória oficial. O autor ressalta que as memórias subterrâneas dão voz aos marginalizados e à periferia. Mas, para ele, é importante destacar que essas memórias afloram em momentos de crise deixando de lado o seu silêncio quase imperceptível, e mostrando os seus sobressaltos bruscos e exacerbados.

Algumas lembranças, conforme Pollak (1989), são proibidas, indizíveis ou vergonhosas. Segundo o autor, elas são guardadas em estruturas de comunicação informais e ninguém as percebe. As memórias existem também nas lembranças de uns, mas, em outros, elas estão na sombra, nos silêncios “não ditos”. Mesmo assim, segundo o autor, estão em perpétuos deslocamentos.

Quando as memórias são individuais, alguns fatos fazem com que as pessoas se vejam diante de obstáculos. Segundo Pollak (1989), a história oral às vezes causa um desconforto e o entrevistado pode sentir vergonha e desconforto para falar de si mesmo. A história de vida narrada em entrevista oral corre o risco de ser apresentada por vários modos devido ao contexto no qual ela ocorreu, de como foi relatada.

A história de vida, para Pollak (1989), está caracterizada por acontecimentos registrados por toda uma existência. Segundo ele, quando contamos a nossa vida tentamos manter uma coerência lógica entre os acontecimentos chave e de

continuidades de acordo com uma ordem cronológica. Assim, o indivíduo tenta definir seu lugar social e suas relações com os outros.

De acordo com Pollak (1992) uma característica marcante tanto na memória individual quanto coletiva é a ordem cronológica. Ela não é necessariamente obedecida. Quem trabalha com história de vida já percebeu esse detalhe. Essa característica marcante sofre transformações e mudanças constantes. Mas, como afirma Pollak (1992), existem pontos relativamente constantes.

Pollak (1992) chama a atenção para alguns detalhes de elementos constitutivos da memória. Acontece que alguns acontecimentos foram vividos pessoalmente e outros, pelo grupo ou pela coletividade a qual a pessoa pertence. Pollak (1992) chama esse fenômeno de memórias “vivas por tabela”. A pessoa não viveu, mas no seu imaginário são tão cristalinos que ela tem dúvida se participou ou não.

Sobre os fenômenos “vivos por tabela”, Pollak (1992) cita que é possível a identificação com o passado ser tão forte que se pode falar em uma memória herdada. Os acontecimentos que marcam uma região ou um grupo podem ser tão traumatizantes que a memória pode ser transmitida ao longo dos séculos com, segundo o autor, altíssimo grau de identificação.

Ocorre também de personagens frequentadas por tabela. Essas se transformam quase em pessoas conhecidas. São personagens que as pessoas encontraram no decorrer de sua vida. Pollak (1992) diz que essas personagens não pertenceram ao espaço-tempo das pessoas, mas parecem personagens contemporâneas. Um elemento estudado pelo autor é a memória seletiva. Para ele, nem tudo fica gravado ou registrado na memória, mas apenas os acontecimentos, datas e pessoas/personagens selecionadas.

De acordo com Pollak (1992), a memória é um fenômeno construído. Nesse caso, a organização da memória está ligada às preocupações pessoais e políticas ocorridas no momento. Em se tratando de construção em nível individual, Pollak (1992) argumenta que os modos de construção podem ser conscientes ou inconscientes. Segundo ele, o que a memória individual grava “é o resultado de um verdadeiro trabalho de organização”.

De acordo com Pollak (1992), se a memória é construída social e individualmente e se trata da memória herdada, então, há uma ligação próxima entre a memória e o sentimento de identidade. Pollak (1992) afirma que a pessoa constrói e apresenta aos outros e a si própria, a imagem para a sua representação e para que seja percebida pelos outros.

Quando se trata de construção da identidade, Pollak (1992, pág. 204) chama atenção para esse fenômeno que, segundo ele, “se reproduz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com os outros”. Para Pollak (1992), a memória e a identidade não devem ser consideradas essenciais a um indivíduo ou grupo por fenômenos que podem ser negociados. Nesse sentido,

Se é possível o confronto entre a memória individual e memória dos outros, isso mostra que a memória e a identidade são valores disputados em conflitos sociais e intergrupais e particularmente em conflitos que opõem grupos políticos diversos (POLLAK, 1992, pág. 204).

Segundo Pollak (1992) quem faz pesquisas em história oral está familiarizado com os conflitos que existem na memória familiar e nas estruturas familiares. O autor destaca que não só a memória, mas, o sentimento de identidade é um fator importante na disputa pelos valores familiares. O autor evidencia outro fenômeno para caracterizar a dimensão conflitiva que tem destaque na memória de organizações como famílias políticas e ideológicas. É o caso da memória da resistência. De acordo com o autor, para se elaborar esse tipo de memória é preciso de muita dedicação por se tratar de um trabalho árduo, por se tratar da valorização e hierarquização das datas, das personagens e dos acontecimentos.

Quanto à memória política, Pollak (1992) afirma que a mesma ocorre quando existe disputa entre várias organizações. Para estudar a memória política o autor busca o conceito de enquadramento de memória, estudado pelos historiadores. As análises da memória política são realizadas em organizações políticas, sindicais, na Igreja, enfim, onde forem encontrados grupos comprometidos com o social.

Existe um fenômeno que Pollak (1992) define como o trabalho da memória em si. A preocupação é como se dá o trabalho de manutenção, de coerência, de unidade e

de continuidade da organização. Conforme Pollak (1992), esse trabalho da memória tem a finalidade influenciar na organização de quadros políticos das futuras gerações, pois os investimentos no passado colaboraram com as novas gerações. A preocupação também influencia para a reorganização da memória do próprio grupo. Neste sentido, a reorganização da memória do grupo requer investimentos custosos em termos políticos, de coerência e de unidade. A preocupação é com a identidade da organização. Pollak (1992, pág. 206) cita: “Como sabemos, é nesses momentos que ocorrem as cisões e a criação, sobre um fundo heterogêneo de memória ou de fidelidade à memória antiga, de novos argumentos”.

Pollak (1992) comenta que a história oral e a história escrita não se diferem, pois a fonte escrita é comparável à fonte oral. Ele argumenta que não podemos ficar presos a um ponto de vista epistemológico ou a uma ingenuidade positivista. Para abrir o campo da pesquisa, Pollak (1992) afirma que a história oral, que também é uma história de vida, é um instrumento importante. A história de vida é considerada um instrumento privilegiado, que, segundo ele, serve para avaliar os momentos de mudança.

## 2.2 - RELIGIÃO E CAMPO RELIGIOSO

Quando questionados por mim porque procuram o terreiro de Umbanda, seus adeptos costumam relatar que foram em busca do que não encontraram em religiões que praticavam antes de sua chegada ao terreiro. Outros afirmam que em função dos preconceitos contra as religiões de matriz africana, a Umbanda é a última tentativa de buscar ajuda e cura física e espiritual. Outros dizem que buscaram ajuda na Umbanda por acharem as giras algo diferente. Por último, alguns afirmaram que procuraram a Umbanda por buscarem o contato com os espíritos dos parentes que já morreram.

Um debate curioso vem do fato de ouvir de alguns umbandistas que chegaram ao terreiro dizendo que vieram escondidos de parentes, amigos, vizinhos e colegas de trabalho. Quando questionados por esse comportamento, dizem que a Umbanda é

uma religião “muito misteriosa”, por praticar “macumba”. No momento que são questionados sobre esse termo, elas costumam justificar que, como a Umbanda tem magia, rituais e as entidades ou guias são “espíritos de gente que já morreu”, “isso só pode ser macumba”. Então, concluo ironicamente que, “macumba é o contato entre os vivos e os mortos”.

Mas, os comentários não param por aí. Em uma ocasião fui procurada pela mãe de uma ex-aluna que estava preocupada com o namoro da filha. Perguntada por que tanto alarde por um simples namoro entre dois jovens de vinte e cinco anos, ela respondeu que o rapaz era divorciado. Ela queria que a sua filha se comprometesse com um jovem solteiro como ela. Eu disse à essa senhora que não podia conversar com a sua filha, pois já não era a minha aluna e não criamos vínculo de amizade.

A senhora insistia que eu fizesse algo, alegando que sua filha sempre me admirou como professora e ela sabia que eu sempre desejei o melhor aos meus alunos. Além disso, ela soube por sua filha que eu era “macumbeira” e que os macumbeiros sabem fazer macumba para separar os casais. Perguntei a ela como “é fazer macumba” para separar casais. Ela respondeu: “vocês usam umas coisas e misturam tudo e colocam em encruzilhada e em cemitério”.

O diálogo estava ficando acalorado e interessante ao mesmo tempo. Continuei com as informações de como se faz uma macumba. A mãe da aluna concluiu: “eu só sei que mistura umas coisas, coloca cachaça e fala umas palavras mágicas. Então a coisa acontece”. Perguntei à senhora se ela tinha frequentava alguma igreja. Ela disse que sim. Frequentava a igreja católica. Então sugeri que ela procurasse o Padre. Ela respondeu: “a minha igreja não faz essas coisas de bruxaria e feitiçaria. Eu sei que vocês dessa religião conseguem as coisas mais rápido”.

São muitas narrativas a respeito do meu contato com leigos, mas esse foi o que mais me chamou atenção para pesquisar os conceitos de religião, bruxaria, rituais, magia e símbolos. “Misturar tudo”, “falar palavras mágicas”, “conseguir as coisas mais rápido” são termos que preciso pesquisar para identificar conceitos e significados e entender as “estranhezas”, interpretações que leigos, curiosos e adeptos da Umbanda associam a uma religião que têm várias interpretações, vários significados e principalmente vários conceitos.

Apesar de muitas vezes as crenças e as práticas religiosas parecerem estranhas, Durkheim (1978) alega que por meio de símbolos se atinge a verdadeira significação dessas. Para ele, por mais que os ritos pareçam estranhos, eles são necessários ao homem, seja no nível individual ou social. As religiões, do ponto de vista de Durkheim (1978), são necessárias ao homem, pois o fiel tem as suas razões para nela crer, cabendo à ciência descobrir essas razões verdadeiras.

As religiões, segundo Durkheim (1978) são de diferentes formas de acordo com as condições dadas à existência humana, mas todas são religiões. O autor compara as religiões aos seres vivos quando diz que todos são vivos, independente de serem simples plásticos ou um ser humano. Quando o autor se refere a religiões primitivas, justifica que não está menosprezando essa ou aquela religião. E afirma que

Elas respondem às mesmas necessidades, desempenham o mesmo papel, dependem das mesmas causas; portanto, elas podem servir para manifestar igualmente bem a natureza da vida religiosa e, por conseguinte, para resolver o problema que desejamos tratar (DURKHEIM, 1978, pág. 206).

Durkheim (1978) alerta que é complexo estudar religiões. De acordo com o autor, as religiões são formadas de elementos que dificultam a distinção entre o que é principal e o que é secundário em cada uma delas. São vários tipos de culto, vários templos. Nas religiões estão misturadas crenças populares e refinados dogmas. Os próprios fiéis percebem ritos e crenças diferentes. Seus líderes também se diferem com as suas complexidades, que vão do místico ao racional, da contradição das teologias, da variação de rituais.

Quando Durkheim (1978) se refere à origem da religião, ele relata que não existe um momento radical em que a religião passa a existir. Segundo ele, a religião não nasceu em parte alguma e as especulações a respeito estão desacreditadas. Para Durkheim (1978), tais especulações são meramente construções subjetivas e arbitrárias que não comportam controle de nenhum tipo.

Ainda de acordo com Durkheim (1978, pág. 211), “os primeiros sistemas de representações que o homem se fez do mundo e de si mesmo são de origem religiosa”. O autor afirma que a religião é uma cosmologia e ao mesmo tempo é uma

especulação do divino. Ele alerta que as ciências e a filosofia nasceram da religião, mas isso ocorreu porque a religião começou a ocupar o lugar das ciências e da filosofia. A religião também contribuiu para o enriquecimento e para a formação do espírito humano a partir de inúmeras ideias, pois esse já estava previamente formado.

Os teóricos, conforme Durkheim (1978), tentaram demonstrar a religião em termos racionais. A partir dela, observaram um sistema de ideias que correspondia a um objeto determinado que aparece de maneiras distintas: natureza, infinito, incognoscível, ideal. No entanto, segundo o autor, “as crenças eram consideradas como um elemento essencial da religião”.

O autor cita que, graças à crença nas religiões, os fiéis praticantes percebem em seus cultos os sentimentos de alegria, de paz interior, de serenidade e de entusiasmo. Quando se trata de crenças, Durkheim (1978) avalia que o sentimento de seus praticantes não pode ser ilusório. Segundo ele, as crenças religiosas são uma experiência específica diferente de uma experiência científica, mas não inferior em se tratando de valor demonstrativo.

Não se deve esquecer que, para Durkheim (1978), a realidade que as mitologias representaram de formas diferentes nas várias religiões, é a causa objetiva, universal e eterna das sensações das quais é feita a experiência religiosa, ou seja, a sociedade. É ela quem desenvolve e desperta o sentimento de apoio e até mesmo de dependência tutelar. Portanto, conforme o autor, a sociedade é responsável pelo elo entre o fiel e o seu culto.

No caso do culto, Durkheim (1978, pág. 223) alega que é a própria sociedade quem “eleva acima de si mesma: é ela propriamente que o faz”. O autor destaca que o conjunto de bens intelectuais é responsável por formar o homem, e o homem, juntamente com esses bens, são responsáveis pela constituição da civilização. Então, a civilização é obra da sociedade. Durkheim cita que,

É assim que se explica o papel preponderante do culto em todas as religiões, quaisquer que sejam. Pois a sociedade só pode exercer influência se ela for um ato e ela só pode ser um ato se os indivíduos que a compõem estiverem reunidos e agirem em comum. É pela ação comum que ela toma consciência de si e se põe; antes de tudo ela é a cooperação ativa. Mesmo

as ideias e os sentimentos coletivos apenas são possíveis graças a movimentos exteriores que os simbolizam, assim como o estabelecemos. Portanto, a ação domina a vida religiosa apenas porque a sociedade é a sua fonte (DURKHEIM, 1978, pág. 223).

A partir de Durkheim (1978), pode-se concluir que as categorias fundamentais do pensamento, inclusive a ciência e a magia, são resultantes das origens religiosas. Essa última, segundo o autor, em razão de se derivar dela diversas técnicas. O autor ainda faz a observação de que as regras da moral e do direito não se diferenciam das prescrições rituais. Para ele, todas as grandes instituições sociais nasceram da religião. Durkheim (1978, pág. 224) analisa que “Se a religião engendrou tudo o que há de essencial na sociedade é porque a ideia de sociedade é a alma da religião”.

Segundo Durkheim (1978), as formas religiosas são forças humanas e morais, pois segundo ele, os sentimentos coletivos só têm a consciência de si mesmos quando fixados em objetos exteriores adquirindo assim uma espécie de natureza física. A partir da natureza física, os ritos surgem com efeitos conforme o autor, de operações puramente manuais que são as unções, as lavagens, as refeições. Então, para Durkheim (1978), consagrar algo é o colocar em contato com a energia religiosa. Tecnicamente falando, é um tipo de mecânica mística. O autor chama a atenção para o fato que todas as religiões são espiritualistas. É como um sonho no qual os homens acalentaram as suas misérias.

A ciência costuma contestar a religião. Para Durkheim (1978, pág. 232) a crítica não está na questão de sua existência, mas no direito que a mesma tem ao “dogmatizar sobre natureza das coisas, é a espécie de competência especial que ela se atribuía para conhecer o homem e o mundo”. Mas, a religião não deixa de ser um objeto de ciência. Apesar do debate científico sobre a religião, Durkheim (1978, pág. 232) diz “que na religião há algo de eterno; é o culto, é a fé”.

Ressalto que nesta dissertação não me preocupo em definir o termo sagrado em antagonismo ao termo profano, como é frequente nos estudos sociológicos e antropológicos que recorrem a Durkheim, por entender que quando se trata da Umbanda, uma religião que historicamente reuniu símbolos sagrados de várias matrizes religiosas, todos os seus símbolos são sagrados.

Passando do debate funcionalista de Durkheim para outro menos conservador acerca da religião, discuto o conceito de campo religioso de Bourdieu (2009). Segundo ele, a constituição de um campo religioso relativamente autônomo se dá por meio das transformações havidas a partir do nascimento e desenvolvimento das cidades e dos progressos da divisão do trabalho material e intelectual. Para ele, a ruptura entre campo e cidade favoreceu a constituição do campo religioso, porque a condição camponesa impedia a racionalização das práticas religiosas.

De acordo com Bourdieu (2009), os camponeses estavam ligados aos cultos das múltiplas forças da natureza. Por morarem nas afastadas zonas rurais, os camponeses se dispersavam, dificultando as trocas econômicas e, conseqüentemente, a tomada de consciência de interesses coletivos. Já nas cidades, as transformações resultantes da urbanização e as práticas de atividades não sujeitas às intempéries, no caso, racionalizadas, favoreciam a sistematização e a moralização das práticas religiosas. Bourdieu (2009) observa que, para Weber, as transformações resultantes da urbanização contribuem para a racionalização e moralização apenas no momento em que a religião contribui para o desenvolvimento de um corpo de especialistas responsáveis pela gestão dos bens de salvação.

Para Bourdieu, (2009) o campo religioso é latente no momento em que ocorre uma relação de concorrência entre leigos e agentes especializados. Os agentes põem em transformação a ideologia religiosa quando afirmam que os excluídos do monopólio da autoridade, nesse caso, os leigos, se reconhecem como legítimos da exclusão e de não poder ambicionar o capital religioso.

Segundo Bourdieu (2009) outro elemento que marca a ruptura campo e cidade é o fato de os leigos permanecerem nas práticas do sistema simbólico considerado profano (mítico-ritual), enquanto que os profissionais da religião produzem a ideologia religiosa, o resultado de uma reinterpretação letrada. Os leigos, que, segundo o autor, são considerados profanos e ignorantes da religião, são aqueles, conforme Bourdieu (2009), estranhos ao sagrado e ao corpo que administra o sagrado. Os leigos são os representantes do profano, responsáveis pela magia ou feitiçaria. Bourdieu (2009, pág. 45) diz que Durkheim “apresenta a magia como uma espécie de prazer profissional em profanar as coisas santas, em seus ritos ela faz o contrário das cerimônias religiosas”.

## 2.3 - BRUXARIA E MAGIA

“O conceito de bruxaria não é o de uma força impessoal que pode vincular-se a pessoas, mas sim uma força pessoal que é generalizada na linguagem, pois se os Azande não particularizam, mostram, ao contrário, uma tendência a generalizá-la” (Evans-Pritchard, 1976, pág. 44).

Devido ao fato de nos depararmos, também, na pesquisa de campo, com os temas da bruxaria, da feitiçaria e da magia, achei pertinente estabelecer um diálogo com Evans-Pritchard (1976). Em seu livro clássico intitulado “Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande”, o autor relata a sua experiência com os Azande, uma etnia do continente africano, junto a qual ele realizou trabalho de campo. Conforme o autor, nesse livro ele narra sobre as relações entre crença e curandeirismo.

Os Azande, segundo Evans-Pritchard (1976) acreditam na existência de um órgão no corpo de um bruxo, que o caracteriza como tal. Quando os Azande descrevem a substância-bruxaria, o autor confessa a sua dificuldade em entender e localizar qual órgão do corpo os mesmos associam a bruxaria. O autor confessa não ter visto a substância, mas de acordo com a descrição feita pelos Azande, é uma pequena bolsa ou inchação enegrecida e oval. Nos detalhes descritos por esses povos, é um órgão contendo vários tipos de pequenos objetos. Conforme os Azande esse órgão está preso à beira do fígado, no intestino delgado e quando se abre a barriga na ocasião da autópsia, basta furar a bolsa que ela explode.

Evans-Pritchard (1976) relata que um bruxo não exerce a prática de ritos, nem a de encantamentos e, muito menos, possui drogas mágicas. Para ele, a bruxaria é um ato psíquico. Ele trata a bruxaria como um modo de se compreender as outras crenças. Ela é um traço físico herdado, transmitida por uma descendência unilinear dos pais e de seus filhos. Outro fato que chama a atenção do autor é que os Azande só se preocupam com a bruxaria em situações particulares.

Na interpretação dos Azande, Evans-Pritchard (1976) analisa que apesar da bruxaria ser uma parte do organismo humano, a sua ação é psíquica. *Mbisimo ou mangu*, a alma da bruxaria, anula a distância entre o bruxo e a bruxaria. Entende-se que um bruxo pode estar em sua cabana e, independente da distância, pode fazer

mal para alguém. Mas, segundo o autor, os Azande acreditam que a alma deixa a sede corporal no período noturno para atacar a sua vítima enquanto a mesma dorme.

Os bruxos, conforme Evans-Pritchard (1976), costumam se reunir em congressos atendendo ao chamado dos tambores utilizados para a convocação dos congressistas. Os debates são conduzidos pelos mais velhos por serem os mais experientes da irmandade. Há entre eles o *status* da liderança. O autor afirma que um bruxo não pode decidir os seus atos por sua própria conta. Ele deve levar a sua proposta ao conhecimento de seu grupo. Numa reunião com os seus colegas sob a presidência de seu bruxo-líder a questão é decidida entre eles.

Evans-Pritchard (1976) relata que conforme a concepção dos Azande do que é bruxaria, os bruxos não podem existir, pois as crenças sobre a bruxaria são um sistema de valores que regula a conduta humana. O autor destaca que a bruxaria desempenha um papel no dia-a-dia dos Azande. Ela está presente na agricultura, na pesca e na caça desde a vida doméstica até nas atividades sócio-político-administrativas. O oráculo e a magia, segundo Evans-Pritchard (1976), não só influenciam na vida mental dos Azande, mas estão presentes na lei, na moral, na etiqueta e na religião. Se destacam também na tecnologia e na linguagem.

Os Azande só consideram bruxaria em caso de infortúnio. Para Evans-Pritchard (1976), dizer que a bruxaria para os Azande é a única causa dos fenômenos seria a imagem de uma falsa filosofia. O autor narra que de acordo com os Azande a bruxaria ocorre quando um homem está diretamente em contato com eventos de que lhe causam um sofrimento ao sentir o dano. A explicação que Evans-Pritchard (1976, pág. 54) conseguiu a partir de suas observações é que “a bruxaria explica porque os acontecimentos são nocivos, e não como eles acontecem”.

Quando se trata de bruxaria para os Azande, Evans Pritchard (1976) comenta que mesmo que a bruxaria tenha a sua própria lógica e suas próprias regras de pensamento, significa que essas não excluem a causalidade natural. A bruxaria para os Azande, segundo análise do autor, não está separada da racionalidade. O homem deve assumir a responsabilidade de acordo com as regras tradicionais. Quando ocorre a sua falha, mesmo com a sua ligação com as regras, resulta o seu insucesso à bruxaria.

As leis naturais em nosso pensamento são responsáveis pela noção de mundo ordenado conforme a visão do homem. Mas, Evans-Pritchard (1976) argumenta que algumas pessoas questionam sobre o natural e o sobrenatural e acreditam, segundo o autor, que podem ocorrer coisas misteriosas que transcendem às leis naturais e essas não conseguem explicar. A esses eventos inexplicáveis é o que o autor chama de eventos sobrenaturais.

Os Azande, conforme noções do autor, não têm a noção do natural como tem as pessoas que não fazem parte de sua cultura. O sobrenatural para eles não é entendido conforme nós entendemos. Segundo Evans-Pritchard (1976), a noção dos dois domínios, natural e sobrenatural, é advinda de uma visão europeia. O que classificamos como sobrenatural pode ser classificado como acontecimento místico.

A partir de sua experiência com os Azande, o autor acredita que esses povos têm noção do que classificamos como ações da natureza e ações da magia, dos espíritos e da bruxaria. Mas, por não terem uma doutrina conforme o nosso entendimento ocidental, não diferenciam os domínios natural e sobrenatural, conforme fazemos. Evans-Pritchard (1976) cita também que a noção que os Azande têm de bruxaria é distinta da nossa maneira de pensar.

Os Azande reconhecem a existência da bruxaria e têm ciência de suas ações maléficas, mas, segundo Evans-Pritchard (1976), eles não têm a noção precisa de sua ação e nem percebem de que forma a bruxaria atinge os seus objetivos. Eles sabem que a bruxaria mata as pessoas, mas não se sabe como.

Quando não conseguem responder aos questionamentos acerca da ação da bruxaria, os Azande sugerem que os questionadores busquem respostas entre os mais velhos e adivinhos. Estes, portanto, não sabem nada além do que os jovens e os leigos sabem. O que todos sabem explicar é que a alma da bruxaria sai durante a noite para devorar a alma de suas vítimas. Do assunto bruxaria, o autor conclui que apenas os bruxos entendem com profundidade.

A bruxaria para os Azande soa mais como sentimento do que ideias, porque os seus conceitos intelectuais sobre esse fenômeno são fracos. Quando atacados por ela sabem como se defender, no entanto, não sabem como explicá-la. Para Evans-Pritchard (1976) a resposta está na ação. Não existe uma forma consistente que explique com detalhes como funciona a bruxaria. Os Azande atualizam mais as

crenças na bruxaria do que as intelectualizam e os seus princípios são percebidos mais em comportamentos socialmente controlados do que em doutrinas. Para Evans-Pritchard (1976) é difícil discutir bruxaria com os Azande porque as suas ideias sobre esse tema estão totalmente ligadas à ação.

Nos termos morais dos Azande, segundo Evans-Pritchard (1976), a divisão da conduta em boa e má é parecida com a nossa. Portanto, a versão de Deus nas religiões ocidentais faz com que não exista uma semelhança imediata com as crenças dos Azande. Para o autor, os espíritos dos mortos não podem ser convocados como juizes da moral e reguladores da conduta, porque os espíritos dos mortos [...] “são membros de grupos de parentesco e só exercem autoridade dentro desses grupos, sobre as mesmas pessoas que lhes estavam submetidas quando eram vivos” (Evans-Pritchard, 1976, pág. 77).

#### 2.4 - RITUAIS E SÍMBOLOS NO CONTEXTO DAS GIRAS DE UMBANDA

Ritual é “o comportamento formal descrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos”. O símbolo “é a menor unidade do ritual que ainda mantém as propriedades específicas do comportamento ritual; é a unidade última da estrutura específica em um contexto ritual”. (TURNER, 2005, pág. 49).

Devido ao fato de o ensaio de Turner (2005) ser uma descrição analítica, ele emprega o conceito de símbolo como uma coisa típica, que representa ou lembra algo por possuir qualidades análogas ou por meio de associações com fatos ou pensamentos. Segundo o autor, o seu conceito de símbolo foi elaborado conforme uma visão empírica de observações em seu campo. Para ele, os símbolos são objetos, relações, eventos, gestos e unidades espaciais em uma situação ritual.

Tendo esta definição de Turner (2005) como suporte de diálogo, cabe observar que a Umbanda é uma religião que, desde os primeiros praticantes, se organizou criando rituais, símbolos e signos em suas giras. As giras acontecem com muitos movimentos dentro e fora do terreiro, com pessoas indo e vindo, com cantos,

danças, manipulação de ervas, lavagem de cabeça utilizando água do mar, do rio, da cachoeira, da chuva, da fonte, de poço, do lago e da lagoa. Além desses elementos, outros como fumo, cachaça, cerveja, champanhe, açúcar, sal grosso, pimenta, fitas de cetim, linhas de algodão, algodão, éter, pétalas de flores, mel, velas, incensos, além das folhas, raízes e cascas de árvores são elementos necessários para que os rituais sejam realizados nas giras.

As giras são compostas por fenômenos complexos, tais como acontecimentos, narrativas e rezas entre pessoas que se reúnem para alcançar os seus pedidos, conversando com as entidades ou guias. Estes são espíritos de pessoas que já morreram, ou, como dizem as entidades, que foram para o outro mundo ou outra dimensão, porque, segundo a perspectiva cosmológica da Umbanda, ninguém morre. Segundo os guias, eles mesmos são a prova de que ninguém morre. Para dialogar com esses símbolos que compõem as giras, recorro às interpretações de Turner (2005) acerca de símbolos dominantes.

Nesse sentido, Turner (2005) descreve os rituais do povo Ndembu que vive ao extremo noroeste de Zâmbia, país localizado no continente africano. Quando do trabalho de campo de Turner, cerca de dezoito mil Ndembu dispersos em aldeias com cerca de doze cabanas viviam na floresta temperada cortada por dezenas de rios e cursos d'água que desaguavam no rio Zambezi.

Segundo Turner (2005), os Ndembu praticam uma forma de subsistência cultivando mandioca e realizando a caça. Em suas terras cultivam também a cevada em pequenas clareiras que são limpas por meio de queimadas. Cultiva-se, ainda, o milho que é plantado em hortas na beira dos rios para a alimentação e, como a cevada, o milho é aproveitado para a fabricação de cerveja.

Em seus relatos, Turner (2005) observa que eles habitam pequenas aldeias com grupos de homens ligados por parentesco matrilinear e são geralmente liderados pelo membro mais velho da geração mais antiga. Esse povo é dotado de grande mobilidade, mudando de aldeia para aldeia, para locais onde têm parentes. Isso ocorre porque os grupos de parentesco estão dispostos na região.

Em suas observações nas aldeias Ndembu, Turner (2005) pôde observar os rituais de aflição. Esses rituais estão diretamente ligados à vida religiosa desses povos. Os Ndembu veem uma associação de seus problemas, tais como má sorte na caça,

problemas reprodutivos femininos e outros vários tipos de doenças, aos espíritos dos mortos. Quando alguém das aldeias é “apanhado” por algum espírito, a pessoa passa a ser o objeto do ritual que atrai pessoas de todo o entorno da aldeia e de lugares distantes.

Os espíritos que causam a aflição são espíritos dos parentes mortos. Turner (2005) comenta que o ritual é para apaziguar e eliminar o espírito que está causando problema. Esses espíritos são diferentes dos que Turner (2005) denomina de “espírito ancestral”, pois este é um espírito remoto às pessoas. Já os espíritos atormentadores são habitantes de um “túmulo sem sossego” e que tiveram um papel importante na vida de quem eles hoje atrapalham. Esses espíritos são denominados sombras.

Em situações nas quais as sombras saem dos seus túmulos, Turner (2005) destaca que os parentes esqueceram de fazer as oferendas de cerveja e comida nas árvores *muyombu*, que são plantadas para serem santuários vivos nos centros das aldeias. Nessas árvores são realizadas as rezas para as sombras sem dizer o nome delas.

A pessoa que foi atormentada pela sombra, se tiver o seu ritual bem sucedido e aceito pela sombra, pode se tornar um curandeiro secundário. Mas Turner (2005) cita que quando tal curandeiro participa de um ritual feito para outra pessoa, ele pode se tornar o curandeiro principal. Nesse caso o autor conclui que para se conquistar o prestígio religioso, o curandeiro passa pela aflição.

Quando a pessoa negligencia a memória de seu parente próximo, ela é punida pela sombra, mas, ao mesmo tempo, é escolhida para ser a intermediária nos próximos rituais nos quais os vivos entram em contato com os mortos. De outra forma Turner (2005) analisou que quando o ritual falha e a doença e a má sorte persistem, pode ser um sinal que a pessoa não se redimiou de sua ofensa, ou, significa que a pessoa está sendo atacada por feitiçaria por parte dos vivos.

Quando acontece da sombra afligir as pessoas, ela ataca de três maneiras, aproximadamente, conforme Turner (2005) descreve. Em primeiro lugar vem a situação da sombra de um caçador que pode impedir os seus parentes de encontrar animais para serem atingidos por tiro ou colocar os animais fora do alcance do tiro; a sombra de uma mulher que pode causar problemas reprodutivos em suas parentes,

que vão desde a esterilidade até abortos espontâneos; e, por último, sombras de ambos os sexos que podem causar vários tipos de doenças.

De acordo com as informações do autor, no ritual para remover a sombra agressora, percebe-se que enquanto esta era viva, foi afligida da mesma forma que aflige a sua vítima. No ritual é observado que o paciente, o curandeiro principal, os curandeiros secundários e a própria sombra pertencem à uma mesma comunidade.

Turner (2005) observa situações em que a vítima recebe mensagens em sonhos que serão interpretados por um adivinho. Mas a mensagem também pode chegar até a vítima de uma fonte sobrenatural, após o ritual para afastar as sombras. Com a sequência dos rituais, um dos quais o autor denomina cultos de caça, a vítima pode se tornar um exímio caçador, o que pode ajudar muito na economia de sua aldeia.

Turner (2005) relata que quando se trata das sombras das mulheres é provável que as doenças estejam relacionadas com a escassez de carne e de peixe. O autor constatou que muitas mulheres estavam em um quadro avançado de anemia, o que causava problemas menstruais e gravidez interrompida. Com o desaparecimento da caça nas regiões onde estavam situadas as aldeias estudadas pelo autor, surgiu nesses locais o cultivo de mandioca que se tornou uma das principais fontes de alimentos, embora essa raiz tenha baixo valor proteico. Outro agravante dos problemas de saúde se devia ao fato de os Ndembu terem perdido as condições de manterem o gado bovino. Sendo assim, o seu gado miúdo não é suficiente para o sustento de sua comunidade.

A respeito dos curandeiros, Turner (2005) os destaca por categorias. Cada curandeiro se especializa em um ritual, sendo que alguns entendem de várias técnicas. Geralmente, segundo as observações do autor, o curandeiro tem uma curandeira principal como assistente e várias curandeiras secundárias. Essas, é provável, que tenham sido curadas em rituais anteriores e de mesmo tipo.

Em sua pesquisa com os Ndembu, Turner (2005) pediu que as pessoas interpretassem os símbolos do ritual Ndembu. Concluiu que era importante manter separado o material que ele observou daquele material que ele havia interpretado. Para o autor, os símbolos estão totalmente envolvidos com o processo social. Assim, os grupos se ajustavam a mudanças internas e se adaptavam ao seu ambiente externo. Assim, o símbolo ritual se transforma em fator de ação social.

Como já foi dito por Turner (2005), os símbolos promovem ação. Os grupos se mobilizam cultuando-os e realizando atividades simbólicas junto deles e acrescentam outros objetos simbólicos formando, assim, novos santuários. Outra observação feita pelo autor é a diferenciação entre signo e símbolo. Para Turner (2005, pág. 57), signo “é uma expressão análoga ou abreviada de uma coisa conhecida”. O símbolo, para o autor, “é sempre a melhor expressão possível de um fato relativamente desconhecido, um fato, entretanto, que é, não obstante, postulado, como existente”.

Para explicar os símbolos, Turner (2005) buscou informações na *Encyclopaedia of the Social Sciences* nos dados fornecidos por Edward Sapir (1930-1934, v. 14, p. 492-493). Sapir cria o conceito de símbolos de “condensação” como “formas altamente condensadas de comportamento substitutivo para a expressão direta, proporcionando a pronta liberação da tensão emocional de modo consciente e inconsciente”. O símbolo de condensação conforme palavras do autor está “saturado de qualidade emocional”. Nas definições de Sapir, o simbolismo de condensação deixa raízes profundas no inconsciente e mostra com clareza a sua qualidade emocional para tipos de comportamento e situações aparentemente distantes do significado do que realmente é símbolo.

Importante lembrar que Turner (2005) conceitua símbolo dominante. Para ele é uma *unificação de significados díspares*. Esses vêm a ser, de acordo com o autor, *significata díspares* que estão ligados ou estão associados em pensamento e prática. Esses laços ou associações podem ser coisa simples ou amplamente distribuídos, segundo Turner (2005), por vários fenômenos por várias ideias.

Turner (2005) cita que Durkheim e outros estudiosos se interessam pelo que diz respeito ao ritual. A concordância desses pesquisadores é o fato de o ritual ser um mecanismo que converte algo obrigatório em algo desejável. E a unidade básica do ritual é o símbolo dominante. Turner (2005, pág. 61) conceitua símbolo dominante como sendo o elemento “que engloba as grandes propriedades do processo ritual total que promove essa transmutação”. Em se tratando aqui da transmutação, Turner esclarece que:

Na sua trama de significados, o símbolo dominante põe as normas éticas e jurídicas da sociedade em contato íntimo com fortes estímulos emocionais.

No contexto da ação do ritual, com sua excitação social e estímulos diretamente fisiológicos, tais como a música, o canto, a dança, o álcool, o incenso e modos bizarros de trajar-se, o símbolo ritual, poderíamos talvez dizer, efetua um intercâmbio de qualidades entre os seus polos de significação. Normas e valores, de um lado, saturam-se de emoção, ao passo que as emoções básicas e grosseiras se enobrecem pelo contato com outros valores sociais. O fastio da repressão moral transforma-se no “amor da virtude” (TURNER, 2005, pág. 61).

As práticas rituais dos Ndembu consideram alguns símbolos rituais como símbolos dominantes. Na realização dos rituais para apaziguar os espíritos de seus antepassados, que esses povos acreditam ter voltado para afligir seus parentes vivos, Turner (2005) destaca duas categorias. No primeiro caso os símbolos dominantes são representados pela primeira árvore ou planta de uma série de outras que os praticantes ou adeptos dos cultos curativos costumam colher. São folhas, raízes e cascas, que, juntamente com a água, formam as poções usadas nos sujeitos do ritual ou bebidas por eles.

No segundo caso, os símbolos dominantes nos rituais de cura, como cita Turner (2005) são os altares onde os sujeitos dos rituais se sentam enquanto são lavados pelas pessoas responsáveis com substâncias vegetais misturadas com água. Em alguns rituais como, por exemplo, o da crise da vida, os símbolos dominantes não representam seres, mas, sim, poderes ou tipos de eficácia não empíricos.

Com as suas observações realizadas na comunidade Ndembu, Turner (2005), analisou os símbolos rituais e os símbolos psíquicos. Os símbolos aos quais ele se refere são as necessidades básicas da existência social desses povos, como a caça, a agricultura, a fertilidade das mulheres, as condições climáticas etc., juntamente com os valores imprescindíveis para a vida comunitária entre os seus membros. Tais valores compartilhados são a generosidade, a camaradagem, respeito aos mais velhos, a importância do parentesco, hospitalidade e outros.

Ao analisar os símbolos rituais e os símbolos psíquicos, Turner (2005) percebeu uma distinção importante entre eles. O autor diz que, enquanto os símbolos rituais podem ser classificados como meios rudimentares de manipular a realidade social e

natural, os símbolos psíquicos se formam a partir da influência de impulsos interiores.

Turner (2005), ao analisar os símbolos no contexto das emoções, afirma que se o pesquisador está diretamente ligado ao idioma comum onde a sociedade demonstra as suas emoções como amizade, amor, ódio, alegria, tristeza, contentamento e medo, todas são vivenciadas em situações de importantes rituais. É difícil, segundo Turner (2005, pág. 71) “para o observador duvidar que tais emoções são realmente suscitadas nos atores além de serem formalmente representadas no costume ritual”.

Ao que se refere aos rituais Ndembu, Turner (2005) afirma que não é fácil concluir algo através de dados de seus informantes ou de sua própria observação. É necessário que se faça um estudo de cada ritual no seu contexto específico, mas como diz o autor, “no contexto do sistema total”. A interpretação dos símbolos, segundo Turner (2005), é muito polêmica. É preciso se aprofundar, pois pesquisadores como os psicólogos acreditam que as suas interpretações ao se tratar de símbolos rituais são “mais profundas” do que para os antropólogos sociais. Mas, antropólogos como *Mônica Wilson* acreditam que em “nível mais profundo”, o ritual revela valores que são fatos socioculturais.

### III – UMBANDA: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES A PARTIR DAS LITERATURAS ANTROPOLÓGICA, GEOGRÁFICA E HISTORIOGRÁFICA

Ao tratar da Umbanda, deve-se considerá-la uma religião afro-brasileira, pois segundo Silva (2005) ela diviniza espíritos africanos, representados pelos Pretos-Velhos, espíritos dos indígenas, representados pelos Caboclos, além dos Exus, que se originam de orixás africanos. De acordo com o autor, é uma religião que proclamou a missão de irmanar as raças e classes sociais que formaram o povo brasileiro. Júnior (2013) denomina essa religião como inclusiva.

Deste modo, é possível afirmar que a Umbanda é uma religião polissêmica, no sentido de que conta com a confluência de símbolos de outras religiões. No entanto, alguns leigos a consideram uma religião apenas esotérica. Tais leigos não têm o conhecimento e/ou o reconhecimento de que o início da Umbanda se dá a partir de práticas espirituais dos povos africanos bantus e da população negra brasileira pós-escravidão. Assim, cabe afirmar que a Umbanda não seria o que é sem as bases da resistência cultural dos povos negros para assegurar a espiritualidade de seus ancestrais.

Conforme escreve Prandi (1990), a Umbanda é uma religião que desde o seu surgimento no Brasil, vem utilizando em suas giras elementos rituais e simbólicos como a bebida alcoólica e o tabaco.

A Umbanda é a religião dos caboclos boiadeiros, pretos-velhos, ciganos, exus, pombagiras, marinheiros, crianças. Perdidos e abandonados na vida, marginais no além, mas todos eles com uma mesma tarefa religiosa e mágica que lhes foi dada pela religião de uma sociedade fundada na máxima heterogeneidade social: trabalhar pela felicidade do homem (PRANDI, 1990, pág. 54).

#### 3.1 - OS CRISTÃOS E OS *OUTROS*: OS DE DEUS OU OS DO DIABO

Sempre me incomodou quando alguém me perguntava qual é a minha religião e eu respondia: sou umbandista. Com uma cara de espanto, perguntava: “você mexe com magia negra?” Onde você vai eles leem a bíblia? Após muito tempo, resolvi

desconstruir o imaginário do termo magia negra, pois esse termo é direcionado às culturas que vieram de África. Quero lembrar que o Brasil é um país composto majoritariamente por pessoas que se definem religiosamente como cristãs e essas pessoas, de certa maneira, pensam a bíblia como o único livro sagrado e o referenciam para todas as religiões.

Creio que quando as pessoas no Brasil direcionam o seu pensamento para a bíblia como o único livro sagrado de todas as religiões, os cultos que não seguem as escrituras ditas sagradas passam a ser consideradas do demônio, do diabo. Ao consultar uma versão da bíblia, o livro de Êxodos, no capítulo 22, versículo 17, está escrito: “não deixarás viver nenhuma feiticeira”. Na outra versão, as palavras são diferentes, mas com o mesmo sentido: “não deixarás viver aquelas que praticam a magia”. A partir daí entendi o espanto das pessoas ao dizer que sou umbandista. A pergunta se sigo a bíblia ou não, é para ver se me garanto como não sendo adepta do diabo a partir da magia na Umbanda.

A cosmovisão cristã-ocidental estabelece e se nutre da dicotomia bem e mal. A Umbanda, na visão dos leigos, com a incorporação, que é o contato do homem com o mundo dos espíritos, pode ser confundida pelo contato com o diabo. Para Birman,

O compromisso diabólico que os católicos veem na possessão da umbanda justifica formas de combate político que possuem também outras razões mais práticas. Não resta dúvida de que o exercício da possessão, que permite aos fiéis um contato mais rápido e mais direto com as forças sagradas, ameaça o poder do padre, que pretende ter o direito exclusivo de fazer a mediação entre os homens e o mundo das forças sagradas (BIRMAN, 1983, p. 17).

Quando a Bíblia condena a feitiçaria e a magia, os praticantes desses fenômenos passam a ser condenados pelo imaginário cristão. Segundo os dados historiográficos referentes à Santa Inquisição na Idade Média, ali a elite cristã católica matou milhões de pessoas queimadas na fogueira por considerá-las bruxas, praticantes de feitiçaria e magia. A magia não tem nacionalidade, não é bondade, não é maldade. Ela simplesmente existe. Para negativar a mística e a espiritualidade dos indígenas, dos africanos e de seus descendentes, o etnocentrismo cristão manipula a ciência para desvalorizar a cultura desses *outros* não cristãos. Então, a

magia adquiriu cor e passou a ser a representante do diabo e dos demônios na América. Na visão dos evolucionistas culturais, sobretudo de Frazer, conforme se verifica em Castro (2005), a magia seria um estágio da evolução da humanidade localizada abaixo da religião, o que alimentou ainda mais os preconceitos em relação à cultura dos povos africanos e indígenas que, na visão dos cristãos e dos evolucionistas, seria magia.

Segundo Capone (2009, pág. 94), as práticas demoníacas não são de origem africana. Assim diz ela: “Durante a época colonial, as práticas religiosas africanas haviam sobrevivido ao lado das crenças mágicas e demoníacas de origem europeia”. Esses elementos são trazidos para o Novo Mundo principalmente pelos povos ibéricos (espanhóis e portugueses), com o conhecimento do que era a demonologia.

Segundo as narrativas dos livros didáticos de história e de introdução à antropologia, especificamente em Laplantine (2003), ao chegar ao Brasil e às Américas, os colonizadores traziam nas velas de suas caravelas a cruz como símbolo da religião cristã. Junto com os colonizadores estavam os jesuítas, representantes do Cristianismo, que demonstravam bem o que vinham praticar no Brasil: impor a religião como poder simbólico do colonizador. Na condição de cristãos, os invasores europeus classificaram os povos colonizados como representantes do mal (do diabo) e eles mesmos como representantes do bem, isto é, de Deus.

Os europeus no Brasil, representados pelos portugueses, iniciam o seu processo de colonização utilizando as práticas jesuíticas para dominar os diversos povos indígenas que habitavam não só o Brasil, mas a América. Conforme Melo e Souza (2009), a catequização convertia populações dos dois lados do Atlântico. Trata-se aqui da colonização da América por portugueses e espanhóis, exatamente por estes conhecerem e colocarem em prática o fenômeno de nome Demonologia e, assim, condenar os acusados na Inquisição.

Segundo Mello e Souza (2009), no ano de 1548, D. João III, o então rei de Portugal, enviava para o Brasil Tomé de Souza e os primeiros missionários, no caso, os jesuítas. O rei de Portugal, em nome da Santa Inquisição, tinha a preocupação de não desrespeitar os mandos dos poderosos religiosos e, numa tentativa de justificar a invasão das terras brasileiras, disse, ainda nas lições de Mello e Souza (2009) que

“a principal causa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertesse à nossa santa fé católica”.

De acordo com Mello e Souza (2009), no século XVI, no ano de 1545, teve início o Concílio de Trento e junto com ele veio a cristianização de todos os povos dominados pelos europeus nos dois lados do Atlântico. Nessa época, a igreja cristã detinha o poder e as autoridades religiosas decidiam os rumos políticos e administrativos europeus. Conforme Melo e Souza (2009), levar o cristianismo aos povos dominados era questão de honra para as autoridades religiosas. Os invasores portugueses e espanhóis, no século XVI, já se preocupavam na conversão e enviavam missões para a América Central.

Por volta do século XIV a Europa se via, segundo Mello e Souza (2009), ameaçada pelas investidas demoníacas e reiniciava um movimento fundado por Santo Agostinho no final do século IV, de nome demonologia. De acordo com a autora, Santo Agostinho se inspirou no demônio imaterial do Antigo Testamento. Com a evangelização da Europa, conforme palavras da autora, o demônio foi expulso da Europa e tomou os rumos das terras conquistadas pelos europeus “pros lados” do Oriente e Ocidente, ou seja, nessa época seriam as terras da Índia, Etiópia, Escandinávia e América. De acordo com Mello e Souza (2009), a demonologia hoje é estudada como fenômeno e médicos europeus estudam a possessão como patologia demoníaca.

Segundo Mello e Souza (2009), nesses tempos os estudos da demonologia se confundiam para separar o que era religião, ciência e magia. A partir dos conhecimentos da demonologia, esta não mais se referia apenas aos tratados de perseguição das bruxas e dos manuais de feitiçaria. Agora, a criação de Santo Agostinho constava também nos sermões religiosos voltados aos habitantes para a natureza da América e para a sua cultura.

Na América, como relata Mello e Souza (2009), estudiosos da demonologia narravam que os índios dos Andes incorporavam elementos da feitiçaria e da bruxaria europeias, além de conversarem com o diabo. Narram também que no

México<sup>1</sup>, as populações utilizavam substâncias e unguentos alucinógenos misturados com insetos amassados, tabaco e alcaloides. Segundo Mello e Souza (2009), cronistas e eclesiásticos europeus descreveram que os Sacerdotes maias, incas, astecas, xamãs, caraíbas e pajés tupis, responsáveis pelo espaço sagrado, eram bruxos e feiticeiros.

Manoel de Nóbrega, em 1549, segundo Mello e Souza (2009), denomina de feitiçaria as manifestações xamânicas de índio brasileiros. Ele diz que de tempos em tempos chegam de muito longe feiticeiros fingindo trazer santidade. Esses eram recebidos com festas e danças e as mulheres, duas a duas, dizem publicamente a falta que fazem a seus maridos. Essa manifestação feminina faz com que Nóbrega conclua de forma negativa a ligação das mulheres indígenas com as bruxas europeias. O feiticeiro recebido com festas entra numa casa escura, inicia uma pregação milenarista próximo de uma cabaça e promete fartura de alimentos, vida longa e juventude para as velhas. Após a sua fala ocorre a possessão.

Conforme relato de Mello e Souza (2009), o capuchinho Yves d'Eveux foi outro europeu que dizia que os tupis feiticeiros mantinham contato com o diabo e com demônios em forma de morcegos e pássaros negros, ou por meio de vozes que saíam de um buraco, nas entranhas da terra. Segundo Mello e Souza (2009), os religiosos cristãos europeus estavam convencidos que a América vivia em contato com o diabo. D'Eveux dizia que os rituais com ervas dos sacerdotes tupiniquins eram cerimônias satânicas. No Peru, segundo relata o jesuíta Navarro, dizia-se que as bruxas europeias tinham crédito e livre acesso naquele país.

Por ser a América considerada pelos europeus um continente indomável pela grandeza da natureza selvagem, Mello e Souza (2009) relata que na visão dos jesuítas o continente se tornou a terra preferida pelo diabo. Esses jesuítas estudavam a demonologia. Com a cristianização da Europa, o diabo se muda para a América. Cabral, com a intenção de converter os indígenas, expõe a cruz enorme no pé de uma em árvore grande em um local alto para celebrar a missa antes de sua partida rumo às Índias. Deu o nome da Terra de Santa Cruz para homenagear o filho de Deus e isolar o poder do demônio na nova terra.

---

<sup>1</sup> Nos limites desta dissertação de mestrado, não foi possível nos aprofundarmos na rica bibliografia sobre as religiosidades de matriz africana a partir da América Latina. Sobre religiosidade afrodiáspórica ver: ESPÍRITO SANTO, Diana, 2015.

A madeira vermelha existente no solo dos gentios significava, na mente dos jesuítas, a briga entre Deus e o Diabo. Mello e Souza (2009) narra que ao mesmo tempo em que servia como tingimento para dar cor ao divino sacramento da igreja, a sua cor vermelha representava o fogo do inferno. Essa era a identidade brasileira que marca o bem e o mal até hoje. Nas mentes dos jesuítas, trocar o nome de Terra de Santa Cruz para Brasil, deu força ao Diabo.

Segundo Mello e Souza (2009), na visão dos jesuítas, o nome dos indígenas é de origem demoníaca. Isso porque na Guerra entre franceses e portugueses, nos anos de 1566 e 1567, os chefes tamoios apoiaram os franceses contra os portugueses e jesuítas. No México, o demônio se apresentava na natureza nas bocas do vulcão, ou seja, a porta do inferno e no Peru, os demônios se apresentavam em forma de ventania impedindo que os jesuítas realizassem a evangelização do povo andino.

Na América, conforme escritos dos jesuítas, os demônios mantinham contatos com os pajés, pois estes praticavam adivinhações. Segundo Mello e Souza (2009), os jesuítas afirmavam que os pajés no Brasil ouviam as mensagens dos demônios. Na América Espanhola, incas e astecas idolatravam os elementos da natureza. Para os jesuítas, os ídolos indígenas eram representantes dos demônios. O Diabo induzia os homens a adorarem “coisas de barro”, pedras, lua, estrelas, árvores, aves e serpentes.

Conforme Mello e Souza (2009), com a cultura maia os jesuítas agiram de forma mais cruel, pois exterminaram os seus líderes e queimaram os livros sagrados e documentos desse povo. Por não entenderem os escritos, diziam que tinham sido escritos pelo diabo.

As práticas religiosas dos povos da América não condizem com a visão dos jesuítas. Segundo Mello e Souza (2009), o diabo parece ter sido estranho aos olhos de tupis, no Brasil, bem como aos nauas, aos maias, aos incas e a todos os povos indígenas do Novo Mundo. As cosmologias da população andina não contavam com a personificação do mal em um ser satânico. Ela escreve que as forças contrárias são vistas como recíprocas para a sociedade como um todo.

De acordo com a autora, foi a partir do contato com os espanhóis que, nos Andes, ocorreu a feitiçaria negativa, aonde as bruxas chegaram a confessar pactos com o diabo. Conforme Mello e Souza (2009), concepções andinas de cura, adivinhações,

sortilégios sofreram transformações profundas a partir do contato com o colonizador. No Peru, os colonizadores criaram as bruxas que antes não existiam.

As primeiras práticas mágicas e feitiçarias ocorridas no Brasil foram feitas por mulheres portuguesas expulsas de sua terra, acusadas de bruxarias. O principal trabalho dessas era no campo do amor. Em seus feitiços, utilizavam, segundo os jesuítas, pós, rezas, poções, fervedouros e ossos de enforcados. Segundo Mello e Souza (2009), na Bahia, no final do século dezesseis, algumas mulheres foram acusadas e algumas confessaram que durante o ato sexual pronunciavam palavras das missas para segurar o marido.

Conforme Mello e Souza (2009), a mais famosa feiticeira do século dezesseis, segundo os jesuítas, foi Maria Gonçalves Cajada, que trouxe para o Brasil as práticas mágicas e feitiçarias portuguesas. As características que marcavam as mulheres como bruxas, eram se vestir da cintura para baixo, fixar o olhar durante a noite em uma estrela e segurar nas mãos nove pedras apanhadas em encruzilhadas. Uma prática semelhante entre bruxas portuguesas e as bruxas inglesas, conforme Mello e Souza (2009), era ter em sua casa uma garrafa que continha um demônio ou a presença desse em anéis.

No início do século XX, um jornalista de pseudônimo João do Rio realizou uma narrativa jornalística sobre os templos religiosos do Rio de Janeiro, que resultou no livro “As Religiões no Rio”. Ao se referir às religiões praticadas e frequentadas pelos negros entre o final do século XIX e início do século XX, Rio (1976) difama o comportamento de líderes religiosos negros e o povo que os segue. Trata com termos pejorativos os cultos realizados nas casas onde são praticadas as religiões de matrizes africanas. Ele se refere à essas religiões pejorativamente como “baixo espiritismo”, desqualificando-as devido ao uso de elementos rituais como a bebida alcoólica e o tabaco, pois o povo do “baixo espiritismo”, constituído por negros e negras, guiado pelo diabo denominado por ele como Exu, está ligado às meretrizes e aos frequentadores de bar. Além disso, na visão do mesmo autor, essas religiões utilizariam as almas para a realização de serviços de feitiçaria, magia e bruxaria. Em suas concepções, os negros realizavam as suas magias em casas sujas e utilizavam de sua malandragem para enganar o povo.

Na visão do mesmo autor, as religiões de matrizes africanas seriam utilizadas apenas com a intenção de causar malefícios à sociedade. Rio (1976) entra em contradição em seus argumentos, pois ao mesmo tempo em que afirma que os feiticeiros negros realizavam trabalhos para o enriquecimento, escreve que eles moravam em casas paupérrimas e em péssimas condições de conservação devido a sua pobreza. Na visão dele, apesar desses mágicos serem dotados de uma ignorância absoluta, realizavam feitiços poderosos, que poderiam atingir pessoas em diferentes posições sociais, de malabaristas de circo até o Presidente da República.

Apesar de o autor duvidar dos efeitos dos feitiços e atribuir uma ignorância a eles em relação à escrita, ele afirma que os bruxos são amparados por conhecimentos de magia advindos de diferentes fontes, entre as quais fontes orais e escritas. Neste sentido, a feitiçaria teria como base, as orientações advindas do Livro de São Cipriano e, segundo o autor, todos os feiticeiros, referindo-se aos pais-de-santo, possuíam uma edição desse livro.

Segundo o autor, o espiritismo teria surgido em 1873, juntamente com a criação da Sociedade de Confúcio. Ao mesmo tempo ele diz que talvez tenha surgido antes, pois ocorriam algumas sessões na casa de um bondoso senhor, o Doutor Melo Moraes. Mas, segundo Rio (1976), o espiritismo, de tempo em tempo, sofre incompreensão e adota práticas da feitiçaria e da magia. O autor escreve que o espiritismo kardecista teria chegado ao Rio de Janeiro para substituir a bruxaria, a mandinga e a feitiçaria do “baixo espiritismo” praticado pelos pretos escravos. O espiritismo kardecista, segundo a visão do autor, representa a honestidade branca.

### 3.2 - O CASO JOÃO DE CAMARGO: O PRETO-VELHO DE SOROCABA NA MEMÓRIA RELIGIOSA DA UMBANDA

Em vez de valorizar os fatos negativos e repetições de preconceitos empreendidos por autores como João do Rio (1976), passo, neste subcapítulo, a resenhar alguns dados a partir de dois autores (CAMPOS e FRIOLI, 1999; FERNANDES, 1972) sobre a biografia de João de Camargo, enquanto um personagem de memória – para empregar um termo de Pollak (1989) no artigo “memória, esquecimento

silêncio” -, que neste caso, está relacionado à memória religiosa do surgimento da Umbanda no Brasil.

De meados do século XIX até meados do século XX, curandeiros e pais-de-santo eram considerados loucos e logo eram internados em asilos de loucos. Quando conseguiam escapar dos manicômios caíam nas mãos da justiça e da polícia da época. Essas considerações podem ser encontradas em Campos e Frioli (1999).

De acordo com Campos e Frioli (1999), no início do século XX a vida dos negros no Brasil seguia um rumo nada agradável. Devido à situação em que vivam após a Lei Áurea, que dava direito à sua libertação, os negros eram acusados de serem desocupados e sem local de moradia. Eles se apegavam a sua religiosidade para ter força para lutar por uma situação razoável. Mas, para a sua infelicidade, eram proibidos de professá-la, sob pena de até morte caso insistissem na prática de sua crença.

Segundo os autores acima, o médico legista Nina Rodrigues se aprofundou na pesquisa para provar a inferioridade do povo negro frente à elite branca. Mesmo com a dita “Abolição” do sistema escravista, na prática, os negros continuavam proibidos de cultivar a sua religião. Caso fossem pegos professando a sua crença, eram levados à condenação, a prisão e à morte. Nesse tempo de luta do povo negro, surge um personagem importante na história e na memória das religiões de matriz africana: João de Sorocaba. Seu nome é João de Camargo, mas por morar em Sorocaba, acabou adotando o nome da cidade. No bairro Água Vermelha se situava a igreja que construiu para realizar os seus cultos.

Segundo Campos e Frioli (1999), João de Camargo era um preto, velho e bom, que carregava em sua pele as marcas, as dores e os mistérios das nações africanas e das irmandades do Rosário e de São Benedito. Filho de uma mulher negra escravizada, conhecia o som dos atabaques, a congada, o calundu e refletia sobre as línguas dos ancestrais lá “das bandas” do Mali, de Angola e de Lucumi (Nigéria). Após a sua morte inicia-se, em 1906, um culto homenageando o curandeiro.

De acordo com os autores acima, esse homem foi mártir graças aos seus poderes misteriosos. Era comparado a Moisés quando diante da sarsa que não se consumia, e comparado a São Benedito, por ser iletrado e operar milagres. A sua prática religiosa e socialista caracterizava o carisma do curandeiro antes e depois de sua

morte. Mas o Estado e a sociedade elitista o consideravam débil mental e alcoólatra. Por várias vezes foi preso por sua prática de curandeirismo.

João de Camargo passou a ser lembrado nas letras de cantigas. Segundo Campos e Frioli (1999), um cantador escrevia que João de Sorocaba era “negro que não adorava a Deus; é calunga que ele ama”. Sua mãe, que também era curandeira, frequentava o culto da calunga, realizado a partir de incorporação de espíritos dos mortos. O culto realizado por João era composto por elementos africanos, católicos e kardecistas. Segundo os autores, Nina Rodrigues alega que o curandeiro utilizava elementos católicos de moldura para o seu próprio culto africano.

Conforme palavras dos autores, a proibição de cultuar a religiosidade africana obrigou João a professar a religiosidade cristã como estratégia para cultuar a sua crença aos orixás e os cultos indígenas. Sua fama de babalorixá, curandeiro, guru e sacerdote negro se espalhou para além das fronteiras do país. Isso chamou a atenção, segundo os autores supracitados, de Roger Bastide e de Florestan Fernandes.

A partir da etnografia realizada por Florestan Fernandes, é possível entender a fé depositada pelos leigos a João de Sorocaba durante a sua vida e após a sua morte. Através dos relatos dos entrevistados, Fernandes (1972) analisou os poderes sobrenaturais de João de Camargo a partir da construção de sua igreja onde realizava os cultos. Alguns acreditavam em seus poderes, outros não, mas muitos o respeitavam devido à sua bondade.

Os poderes sobrenaturais começaram a se manifestar em João de Sorocaba a partir da morte de um menino de nome Alfredo, ocorrida no ano de 1859. O seu corpo foi encontrado próximo ao Córrego das Águas Vermelhas, na Cidade de Sorocaba, onde foi erguida uma cruz em sua memória. Sempre que tinha oportunidade, João de Camargo acendia uma vela no pé da cruz. Fernandes (1972) comenta que em 1906, depois de um dia cansado e após ter acendido a vela, João de Camargo adormeceu à sombra de uma árvore. Durante o sono, o espírito de Alfredinho teria apresentado a João todos os fatos de sua morte. O espírito advertiu que a partir daquela data seria o “guia” de João. Alfredinho pediu que João acendesse cinco velas e construísse uma capela consagrada ao culto de Nosso Senhor Bom Jesus do Bonfim. Além do espírito de Alfredinho, João teria visto também o espírito de

Monsenhor João Soares de Amaral, falecido em 1900, em consequência da terrível febre amarela que assolou Sorocaba. Os entrevistados de Fernandes (1972) salientam que Monsenhor se destacava pela bondade e carinho que tinha para com os doentes.

Em 1907 João de Sorocaba construiu uma igreja e pôs no altar a imagem de Nosso Senhor do Bom Jesus do Bonfim, além de amarrar em suas mãos uma fita vermelha que caía até o chão. Consciente de sua missão, segundo Fernandes, João se dedicava totalmente à sua missão de bondade, e, com essa atitude, conquistou muitos adeptos e seguidores. Dirigia-se a eles chamando-os de “Irmãos de crença da igreja negra e misteriosa da Água Vermelha”. Ao lado do curandeirismo, desenvolveu o culto católico, com traços africanos e do espiritismo.

Conforme Campos e Frioli (1999), a igreja construída por João de Sorocaba foi denominada por ele como “Igreja negra misteriosa”. Era nesse local que João realizava consultas às pessoas e fazia os seus trabalhos religiosos com a participação de uma população de maioria negra por haver uma religiosidade africana e cultos indígenas. Assim, o mesmo Nhô João, como era chamado pelos pretos, incorporava, entre outras entidades, o Caboclo Pena Branca.

Segundo Fernandes (1972), embora fosse de conhecimento de todos o seu passado alcoólico, fato que João nunca omitiu, este proibiu seus seguidores de ingerirem bebida alcoólica. Os entrevistados narram ao pesquisador que nas suas pregações João chamava os santos católicos pelos seus nomes, mas quando estava entre amigos dirigia-se aos mesmos com nomes diferentes, como, por exemplo, chamava São Benedito de *Rongondongo*, fato que confirma a presença de Bantus na região de Sorocaba. João atribuía poderes sobrenaturais aos números 3 e 5, mas o número 5 tinha a sua preferência.

A igreja coordenada por João foi fundada com três coisas. Essa narrativa é de Cirino, um dos informantes de Fernandes (1972). O informante alega que João se baseava, para afirmar a sua fé, na importância da água, da pedra e da verdade. Cirino comenta que João conversava com as estátuas de barro e essas respondiam aos seus questionamentos. Fernandes (1972) percebeu que na igreja de João de Sorocaba havia algo da cultura africana, como o *Culto às pedras*. Como disseram os

entrevistados do autor, um de seus fundamentos era a pedra, tanto que o religioso reuniu várias pedras para a realização do culto dedicado a São Pedro.

Natalino, um informante de Fernandes (1972), narrou que João costumava ir a Santos, cidade paulista, participar de um culto particular, o *Calunga*, mas isso não foi confirmado. Quanto ao culto africano das pedras, a *Litografia*, Fernandes (1972) afirma que pode ser um traço sudanês ou bantu, se referindo a Xangô. Existem muitos elementos bantu em Sorocaba. Além das pedras, o religioso tinha muita ligação com a água, elemento cultuado na sua igreja.

Comenta Fernandes (1972) que por ser a água uma das três coisas da igreja da Água Vermelha, João mandou construir uma casa pequena para servir de cobertura ao poço. Era desse lugar que se retirava a *água milagrosa* utilizada na cura. As curas fizeram com que João se tornasse conhecido até na Europa, fazendo com que fosse necessário a construção de outra capela na frente daquela construída anteriormente. O religioso a cada dia se tornava mais famoso. Além da Europa e de todo o canto do Brasil, seu nome aparecia na América Latina, como, por exemplo, na Argentina.

As paredes da igreja demonstravam a gratidão das pessoas por João. Nesse sentido, Fernandes (1972) descreve que haviam fotografias de todos os tipos de crentes, inclusive de pessoas ilustres como *Getúlio Vargas*, *João Pessoa*, *Afonso Pena Pinheiro Machado*, *Carlos Gomes*, *Monsenhor João Soares*, *Papa Pio X*, *Cardeal Arco Verde*, além de sua própria fotografia.

Durante as curas, João costumava usar “óleo bento” e água do poço. Devido ao poder milagroso da água do poço, Fernandes (1972) afirma, a partir dos seus informantes, que o religioso construiu um poço dentro da igreja e mais tarde fez um encanamento para o Rio São José. A água do rio se tornou milagrosa para fins curativos. Além da água, João utilizava raízes nos seus propósitos curativos, mas sua preferência eram as ervas para fazer os chás indicados por ele, nos quais utilizava sempre três tipos de ervas.

Por meio de seus informantes, o referido sociólogo escreve que além da água, das ervas e das raízes, o religioso utilizava um pedaço de papel em forma de retângulo que ele denominou de *guiá*. Escrito de forma enigmática e com o nome do santo do dia, João mergulhava o papel na “água milagrosa” ou no “óleo bento”. Fernandes

(1972) escreve que Arthur Ramos narrou que os malês não se separavam de seus *talismãs* ou *mandingas*, que eram fragmentos do Alcorão escritos em caracteres árabes em pedaços de papel ou em pequenas tábuas que guardavam.

De acordo com Fernandes (1972) Arthur Ramos descreve que esses objetos conhecidos como *gris-gris* possuem função mágica nas realizações de feitiçarias dos *mulsumis* (os malês islamizados). Eram compostos por tábua de madeira onde costumavam escrever. Após a lavagem da tábua, a água utilizada para o feito se tornava poderosa, concedendo virtudes aos que a bebessem. Conforme o sociólogo, João de Camargo tomava decisões após ouvir as mensagens de Deus. Quando alguém o questionava acerca de uma decisão importante ele respondia: “Deus ainda não me disse”.

Fernandes (1972) escreve que Aluísio de Almeida constatou a grande presença de negros em Sorocaba. Isso era justificado por africanos advindos do Congo, Angola, Bengala e Moçambique, além do tráfico africano vindo da Costa da Guiné. Mas não se sabe com precisão, segundo o mesmo autor, a origem dos negros de Sorocaba, porque no século XIX vieram africanos da Bahia, do Rio de Janeiro e do Piauí. Portanto, os cultos religiosos africanos em Sorocaba, como o Batuque, a Macumba e a Congada, podem ter influenciado o culto religioso criado por João de Sorocaba.

De acordo com Campos e Frioli (1999), a devoção por esse Preto-Velho aumentou após a sua morte. Líder carismático durante a vida, o seu túmulo tornou-se palco de adoração e devoção das distintas religiões e de seguidores de várias etnias. João de Sorocaba se preocupava com aquelas pessoas, principalmente os negros, que não tinham a quem recorrer para aliviar o seu sofrimento pela falta de emprego e de moradia.

No Brasil, após o fim formal da escravidão, os negros ficaram sem local para se instalarem, pois foram esconderados pelos seus ex-senhores. Por isso, buscavam locais para fixar moradias e instalar suas famílias, porém, persistia a necessidade de conseguir emprego e meios de sobrevivência. Onde iriam morar se não tinham dinheiro para adquirir terras, roupas, alimento e, lógico, moradia? Saíram das senzalas e agora, em busca de algo a fazer, ficavam nas ruas onde a polícia os via como bandidos. Neste contexto de transição da mão-de-obra escravizada para a assalariada, dava-se início a crise econômica na Europa. O governo brasileiro,

representante dos interesses dos ex-senhores de escravos, incentiva a vinda de estrangeiros para trabalharem nas lavouras, principalmente cafeeiras, em substituição a mão-de-obra negra escravizada. Era de interesse do Estado brasileiro se livrar dos negros e incentivar europeus com doações de terras para nelas trabalhar. Era uma maneira de “higienizar” o país livrando-se do povo de pele negra. É neste contexto que surge o líder espiritual carismático João de Camargo que oferecia assistência a muitos de seus seguidores. Tento imaginar o Brasil no contexto dos anos da pós-abolição, quando surgiu a Umbanda, onde desde a Lei do Sexagenário, os velhos escravizados já haviam sido abandonados. As ruas das periferias estavam tomadas de negros e negras com os seus filhos, dessa população faminta, provavelmente conduzindo os pretos idosos e doentes, bem como crianças chorando com fome e sede, sem local para brincar. E os serviços de infraestrutura? Sem as mínimas condições de moradia, essa população busca locais para se acomodar. Morros e manguezais começam a ser ocupados pelos negros com a intenção de se instalarem com as suas famílias.

No início do século XX, quando da criação da denominada igreja de João de Sorocaba, nas periferias e subúrbios urbanos se realizavam as práticas religiosas afro-brasileiras nos cômodos de minúsculas moradias dos pais e mães-de-santo, que também se escondiam por causa da perseguição religiosa por parte de autoridades católicas e devido a repressão policial. Contrariando essa lógica da perseguição é possível afirmar que João de Sorocaba foi ousado. Ele era aquela pessoa em quem seus seguidores confiavam por seus dons de cura e que não media esforço para ajudar aos que lhe procuravam. Mesmo perseguido pela polícia e considerado louco e bêbado, continuava com o ofício de ajudar aos que precisavam. Após a sua morte, a confiança que transmitiu em vida foi ratificada pelas visitas que o seu túmulo recebe até hoje. Ao comparar a visão preconceituosa feita por João do Rio sobre os locais onde se professavam as religiões afro-brasileiras com a história de João de Sorocaba, surge como um elemento responsável pela desconstrução desse imaginário negativo que Rio (1976) criou em relação às religiões de terreiro. A “igreja negra misteriosa”, como João Camargo denominava o local onde praticava o curandeirismo, era um lugar onde as pessoas que a frequentavam confiavam e respeitavam os rituais que lá eram realizados.

A confiança que as comunidades religiosas de matrizes africanas tinham e têm em João de Sorocaba pode ser observado em dois fenômenos: a) as peregrinações e visitas ao seu túmulo, local onde pessoas buscam o conforto e a cura, levando flores para homenageá-lo; b) as imagens, estátuas e figuras dos Pretos-Velhos encontrados em casas que vendem produtos de religiões de matriz africana, em terreiros de Candomblé, foram inspiradas na pessoa de João de Camargo.

Frente à situação social vivenciada pelos negros no período pós-abolição, a Umbanda surge como uma espécie de encantamento e reencantamento do mundo dos afro-brasileiros e de outros segmentos étnicos marginalizados. Diferente do que fizeram autores etnocêntricos como Rio (1976), com as práticas religiosas dos negros, meu papel enquanto etnógrafa nativa da Umbanda é demonstrar esse reencantamento de situações sociais históricas dos negros, como ocorreu com os pretos idosos, divinizados como Pretos-Velhos. Mesmo falando de uma realidade nua e crua, essa etnografia da Umbanda pretende reencontrar o sentido do sagrado. Em vez de entrar na linguagem depreciativa de autores como João do Rio, que difama as práticas religiosas dos descendentes de africanos, descrevo-as na perspectiva cosmológica do terreiro de Umbanda do qual participo. Esse é também um trabalho de criatividade etnográfica e literária. Entendo que é isso que os Pretos-Velhos e os integrantes do mesmo terreiro esperam de meu trabalho. Os futuros leitores deste trabalho merecem um texto com um pouco de linguagem poética, como é imaginado o universo social dos terreiros de Umbanda.

### 3.3 - CALUNDU E CABULA: DUAS REFERÊNCIAS RELIGIOSAS BANTO NA FORMAÇÃO DA UMBANDA

Os invasores europeus na América tentaram destruir parte da cultura dos povos que aqui viviam. Os índios tiveram parte de sua cultura destruída, mas, graças a sua resistência, conseguiram assegurar a sua religiosidade, somando-a, mais tarde, com a religiosidade que os povos africanos trouxeram e constituíram, assim, parte do que é hoje a Umbanda.

As primeiras práticas culturais do que ficou conhecido como feitiçaria e bruxaria no Brasil vieram do continente europeu. Tanto é que, no decorrer da Idade Média, diversas mulheres foram condenadas à morte e levadas à fogueira na Europa sob a acusação de práticas de feitiçaria, como um pacto com uma entidade do mal que a Igreja Católica chamava de demônio. Deste modo, segundo a visão dos umbandistas, o Brasil se torna o ponto de encontro de práticas culturais denominadas magias advindas de três continentes (América, África e Europa), que influenciaram na formação de uma religião genuinamente brasileira formada por essas matrizes religiosas. Segundo a visão dos umbandistas, a partir dos conhecimentos dos povos que chegam ao continente americano, os indígenas e a sua cultura absorvem novos elementos e teria ocorrido a troca de saberes.

No século XVI, com a chegada forçada dos primeiros povos africanos às Américas, estes trouxeram consigo a sua religiosidade. Com o comércio de seres humanos pelos europeus no continente africano, mercadores tentaram de todas as formas fazer com que os povos africanos comercializados esquecessem seus ancestrais e suas práticas culturais religiosas e adotassem o catolicismo do colonizador. Com o batismo compulsório ainda em terras africanas, muitos dos escravizados tornaram-se cristãos como estratégia para enganar seus senhores, usando a figura e a imagem de santos católicos com o nome dos seus orixás, como uma forma de continuar a prática de culto aos seus ancestrais e às suas divindades.

A partir da chegada desses primeiros africanos ao Brasil, já se tem notícias de suas práticas religiosas e de seus feitiços em terras brasileiras. As primeiras informações de tais práticas ocorrem na Bahia. Segundo Mello e Souza (2015), as narrativas dos inquisidores a esse respeito remontam a 1587, quando um escravizado proveniente da Guiné, de nome André Buçal, fazia adivinhações com panelas e fervedouros. Alguns bruxos tinham a proteção de autoridades e senhores brancos para fazer curas em negros escravizados das fazendas e em pessoas das famílias que os protegiam. Deste modo, já no século XVI, os senhores brancos exploravam os saberes dos negros, não apenas aqueles relativos às práticas agrícolas, mas também os mágicos e religiosos. De acordo com Mello e Souza (2009), tempos depois, uma bruxa de nome Maria Barbosa, protegida do Governador da Bahia, D. Diogo Menezes (1608-1612), trabalhava junto com o negro Cucana, que fazia pó com certas raízes para realizar curas.

Ao escrever sobre uma prática religiosa no Brasil denominada de calundu, que entendo estar relacionada à origem da Umbanda, Silveira (2007) afirma que em 1646, com a visita dos inquisidores, um congolês de nome Domingos Umbata foi flagrado praticando o curandeirismo na capitania de Ilhéus. Segundo Silveira (2007), o curandeirismo de origem Bantu recebe, no Brasil, o nome de Calundu. Os brancos também participavam desses cultos, inclusive as festas eram nas casas de pessoas importantes ou em praças públicas com a participação de toda a comunidade e de pessoas que vinham de fora. Não havia um templo exclusivo para a prática do Calundu, que possuía um calendário de festas em que as pessoas eram iniciadas no culto e outras recebiam suas funções.

A prática do calundu estava associada também aos assuntos de saúde. Para Silveira (2007), os documentos da época asseguram que existiam três tipos de sacerdócio dentro do calundu, que eram praticados por Luzia Pinta, calundzeira, curandeira e adivinhadeira. Esses sacerdócios, além de serem religiosos, exerciam funções na preparação de tisanas, cataplasmas e unguentos. Usando recursos da farmacopeia tradicional, eram capazes de curar doenças como a tuberculose, a varíola, e a lepra.

Os calundzeiros participavam de assuntos que a população mais necessitava. Silveira (2007) relata que, em meados do século XIX, quando as epidemias assolaram a Bahia, o governo contou com os saberes dos calundzeiros para combatê-las. Esses sacerdotes curavam também distúrbios mentais e espirituais. Consta que a inquisição registrou um fato ocorrido no interior da Bahia, onde um empresário montou uma clínica e contratou duas calundzeiras para praticar vários tipos de cura. Esse empresário dividia o lucro com elas.

Segundo Silveira (2007), o Santo Ofício registrou que calundzeiros eram recebidos em mosteiros, eram bem pagos e, muitas vezes, agraciados pelo Rei de Portugal por bons serviços prestados. Os saberes dos calundzeiros eram explícitos. A intenção desses sacerdotes, conforme Silveira (2007), era igualar essa prática a do continente africano, ou seja, torna-la parte da paisagem, colaborar com a população carente. Não pretendiam ser uma seita secreta. Mas, a mesma começa a incomodar o monopólio da igreja quando o assunto era cura e também a medicina oficial da época.

Os calundzeiros gozavam de uma vida não reprimida pela escravidão. A calundzeira Luiza Pinta praticou os seus feitos durante vinte anos na cidade de Sabará. Nesses feitos, predominou uma política moderada. Isso aconteceu desde o século XVII até os líderes do calundu adquirirem visibilidade, atraírem a clientela branca e se envolverem em revoltas. A partir de tais acontecimentos e da repressão, diversos calundzeiros aderiram ao catolicismo. Para Silveira (2007) não só negros da nação bantu aderiram, mas também integrantes da nação Jêje participaram desse feito. Por outro lado, aos cultos ameríndios, apenas os negros bantos aderiram. Alguns misturaram as tradições africanas, católicas e ameríndias em um mesmo ritual, como foi o caso de Luiza Pinta. Segundo Silveira (2007), esse sincretismo deu origem ao que se convencionou chamar de Umbanda.

Quando o assunto é Umbanda a literatura brasileira diz não existir um único modelo para professá-la. Portuguez (2015), em suas pesquisas acerca da Umbanda, catalogou sete tipos distintos dessa religião. São eles, a Umbanda Polissincrética, a Umbanda Cristã, a Umbanda Branca, a Umbanda de Caboclos, a Umbanda Africanizada/Omolokô, a Umbanda Mística e a Kimbanda de Exu. Para Portuguez (2015), a Umbanda é uma religião brasileira, poliforme, polissêmica e bastante popular. Guerriero (2004) classifica a Umbanda como pertencente ao grupo “terceiro lugar”. O autor cita que essa designação é dada aos grupos religiosos que não são católicos e não são protestantes.

Júnior (2013) escreve que cada casa de Umbanda possui a sua própria roupagem. Negar a sua heterogeneidade é mudar os seus ritos, o que depõe contra a própria Umbanda. Um fato marcante da Umbanda, conforme o autor, é a composição de seus ritos. Ela possui elementos do Kardecismo, do catolicismo (os santos e as orações), da pajelança dos rituais indígenas e das práticas religiosas de culto aos ancestrais que vieram com os africanos.

Neste sentido, uma das características da Umbanda é o culto aos ancestrais mortos fisicamente, mas vivos na espiritualidade e na memória, como se observa nas giras de Pretos-Velhos. A cura por meio dos benzimentos e do uso de recursos naturais e a capacidade de entrar em contato com o mundo invisível dos espíritos é outro demarcador da religiosidade umbandista. A origem dessas práticas e saberes

culturais está associada aos povos Bantos que chegaram ao Brasil desde o século XVI e se mesclaram às cosmologias dos povos indígenas que aqui viviam.

Silva (2005), em seus estudos acerca da Umbanda, escreve que essa religião recebeu influência em suas giras de um culto de origem bantu. Ele observa que esse culto surge no final do século dezenove com o nome de *Cabula*. Como o nome do chefe do ritual é *Embanda*, o autor cita que é provável que o nome Umbanda tenha surgido desse nome. Outras práticas e nomes existentes na antiga Cabula ainda são utilizados nos terreiros de Umbanda como *cambone*, que auxiliava o chefe nos cultos da Cabula e hoje aparece com a mesma função nos terreiros de Umbanda.

Um termo em comum na Cabula e na Umbanda é *enba* ou *pemba*, pó sagrado utilizado nos rituais para “limpar” o ambiente. Segundo Silva (2005), na Macumba do Rio de Janeiro o chefe do terreiro recebe o nome de Umbanda. O autor descreve a Cabula a partir das descrições de D. João Nery, o qual relata que era praticada pelos negros na região norte do Espírito Santo. Conforme escreve o autor, a *Cabula* não é praticada hoje em dia por ter recebido outras denominações.

A Cabula era praticada nas florestas e recebia o nome de mesa, sendo as principais de Santa Bárbara e de Santa Maria. Os seus adeptos recebiam o nome de *camaná*s e a sua reunião se chamava *engira*. As *engiras* eram secretas, conforme relata Silva (2005), e realizadas a noite, com os cabulistas vestidos de branco para se dirigirem a um determinado local da mata. Nesse ponto faziam uma fogueira e preparavam a mesa com toalha, velas e imagens.

Segundo o autor, o embanda iniciava a *engira* entoando um canto preparatório para pedir licença ao espírito de *Calunga*, ao espírito do mar e ao *Tatá*, espírito benéfico. O canto era acompanhado de palmas. Silva (2005) descreve que durante o rito bebia-se vinho, mastigava-se raiz, aspirava-se fumo e queimava-se incenso em um pote. As iniciações eram feitas na cerimônia quando o adepto passava por baixo das pernas do *embanda* por três vezes demonstrando obediência ao seu pai.

Outro elemento importante na Cabula era preparação do ambiente para a tomada do *Santé*, a incorporação do espírito protetor. O pó sagrado, *enba*, era soprado com a intenção de afastar os espíritos inferiores. Silva (2005) lembra que só o iniciado que passa por provas possuía autorização para incorporar o *Santé*. Uma das principais provas se realizava com a entrada do iniciado no mato com uma vela apagada. Ao

voltar da mata, deve trazer a vela acesa sem ter levado objetos para acendê-la, além de trazer o nome de seu espírito protetor.

Como a Umbanda, a *Cabula* também tem as suas controvérsias. Portuguez (2015) escreve que a *Cabula* teve origem na Bahia e, além da influência bantu, recebeu influência dos malês. Segundo o autor, a *Cabula* também recebe o nome de “*Candomblé de Caboclo*”. Para ele, a *Cabula* é que deu origem à Umbanda. Portuguez (2015) afirma que a *Cabula* continua como forma de culto na Bahia, Espírito Santo, Minas Gerais e Rio de Janeiro.

Maciel (1992) fornece dados sobre a *Cabula* também a partir do texto original do primeiro Bispo D. João Batista Nery. O autor chama a atenção para o fato de que mesmo com informações úteis, o documento tem um caráter racista, fanático e intolerante, demonstrando o interesse da Igreja Católica em combater a manifestação religiosa de origem bantu. O argumento usado pelo Bispo era uma forma de justificar a repressão contra os negros.

Mas alguns dados desse texto se tornaram importantes para a pesquisa sobre a Umbanda, pois a *Cabula*, por meio de seus ritos, mostra que a Umbanda bebeu de sua fonte. Segundo dados do Bispo, após a abolição da escravatura não eram só negros os adeptos dessa religião. Ela já contava com a presença de brancos em seus cultos. O que assustou o Bispo foi que naquela época de hegemonia católica, a *Cabula* contava com oito mil iniciados.

Segundo as observações do Bispo, o rito dos cabuleiros já havia sofrido algumas modificações. Infelizmente, com a repressão, alguns negros abandonaram a prática religiosa de origem bantu e forneceram dados sobre seus líderes religiosos, o que facilitou ainda mais a perseguição a essa religião. De acordo com Maciel (1992), o documento escrito por D. João Batista Nery narra que os camanás (iniciados) se distinguem dos caialós (os profanos) e são obrigados a guardar os segredos sob pena de morte e de envenenamento. Têm as suas iniciações, suas palavras sagradas, seus atos, seus gestos como recursos particulares para se reconhecerem em público como irmãos.

Maciel (1992) cita o comentário de Guilherme Santos Neves quando este descreve o ritual da *Cabula*. Conforme Guilherme Santos Neves a mesa de Santa Bárbara é elaborada em um terreiro especial com a presença de pessoas de todas as idades,

sexo e origens. Ao que escreve Maciel (1992), Neves reproduz o antagonismo “bem” versus “mal”, próprio do cristianismo e da ideologia do ocidente, em relação às mesas de santo, pois, para ele, a mesa de Santa Bárbara “só faz o bem”. Por outro lado, a mesa de Santa Maria fazia ritual na mata “para o mal”.

Maciel (1992) comenta que o Bispo descreve as mesas subdivididas em muitas outras de mesmo nome. Conforme o documento do Bispo existia uma terceira mesa, mas essa demonstrava mais perigo e mais mistério. Se tratava da mesa de São Cosme e São Damião. A sua função era fiscalizar as anteriores. De acordo com informações pouco seguras fornecidas pelo Bispo, as roupas usadas pelos adeptos na reunião da mesa dos dois santos eram túnicas compridas e pretas que cobriam o corpo da cabeça aos pés.

O templo onde aconteciam as reuniões da *Cabula* recebia o nome de *Camucite* para onde, na hora combinada, todos, vestidos com camisas e calças brancas e descalços, se dirigiam. Uns a cavalo, outros a pé, mas todos em silêncio acreditando na proteção do embanda. No *camucite*, embaixo de uma grande árvore, era acesa uma fogueira com uma mesa colocada do lado do oriente e velas acesas simetricamente dispostas.

A partir do texto do Bispo, Maciel (1992) faz um comentário acerca da cerimônia das velas. De início uma era acesa a leste em homenagem ao Mar *Carunga*, depois, uma a oeste e, logo a seguir, duas ao norte e ao sul. Por último, muitas velas eram acesas em volta do *Camucite*. Essas eram chamadas de *esteireiros*. A seguir o *Embanda* aparecia trajando um lenço amarrado na cabeça ou com o *camolele*, uma espécie de gorro com cinto confeccionado de rendas alvas e delicadas. Os *camaná*s o imitavam com o lenço amarrado na cabeça e, numa espécie de oração preparatória, iniciavam a cerimônia de joelhos diante da mesa.

Pela descrição de Neves, o *Embanda* se levantava, olhava para o céu, concentrava o espírito e entoava o primeiro canto de nome *nimbu*. Outros cantos eram entoados acompanhados de palmas compassadas enquanto o *Embanda* se contorcia virando e revirando os olhos, fazendo trejeitos, batendo no peito com as mãos fechadas compassadamente, soltando rancos profundos e um grito agudo. De acordo com Neves, o *Embanda* entoava o hino apropriado para que o espírito se apoderasse de

todos. Quando o ponto é cantado “para receber o santo” todos os presentes cantam e alguns entram em transe recebendo o seu Santo.

Maciel (1992) escreveu que Bastide relatou muitas práticas na Umbanda nas diversas regiões do Espírito Santo e nelas percebeu cantos e práticas ritualísticas parecidas com as da *Cabula*. Apesar de existirem muitos estudos sobre esse ritual, muito pouco é sabido sobre ele. São muitas dificuldades para se ter informação. Só se sabe que esse rito se assemelha com as práticas da Umbanda atual. Sabemos também, conforme escreveu Rodrigues (2016), que rituais da mesa de Santa Bárbara são praticados ainda hoje na comunidade quilombola de Linharinho, assim como rituais e saberes da mesa de São Cosme e Damião, estão presentes na comunidade quilombola de Porto Grande, ambas, no município de Conceição da Barra, onde foram criadas festas de jongo para esses santos e que são celebradas anualmente, ainda hoje.

#### 3.4 - MANDINGA E KIMBANDA

Para falar das giras de Pretos-Velhos é necessário que se esclareça as palavras utilizadas por eles, algumas delas deixadas à margem pelas visões preconceituosas vigentes nos terreiros de Umbanda. Tais palavras são mandinga, também chamada de mironga e Kimbanda.

O termo mandinga, além da Umbanda, é utilizado nas rodas de capoeira. A partir da análise de Brasileiro (2010), no vocabulário popular, mandiga significa maldade. O autor descreve a origem dessa palavra. Segundo ele, mandinga era um dialeto falado por um grupo de negros que liam e conheciam o Alcorão. Como islâmicos e leitores do Alcorão, eles sabiam escrever em árabe e deixavam mensagens dentro dos patuás, bolsinhas de couro ou cabaças, penduradas no pescoço. Brasileiro (2010) afirma que esses fatos não eram encontrados nos livros de História. O autor adquiriu essas informações a partir de memórias de fontes orais de pais, de tios, de avós, de bisavós e de antepassados. Através dessas memórias, o autor conseguiu captar que mandinga era uma língua, uma cantoria que através de seu uso dentro dos patuás servia de proteção aos negros islamizados.

Esses negros, segundo Brasileiro (2010), no tempo da escravidão eram escolhidos pelos senhores para serem os capitães-do-mato por considera-los mais inteligentes. Quando os escravizados fugiam eram eles que iam atrás dos fugitivos. Quando ocorria uma luta e o fugitivo vencida o capitão-do-mato, o vencedor se apossava do patuá e o pendurava no pescoço como troféu de vitória.

De acordo com Brasileiro (2010), o problema era o mandinga encontrar o fugitivo com o patuá no pescoço. Quando o mandinga fazia perguntas e o usuário do troféu não sabia responder, é inimaginável o castigo que o fugitivo recebia como punição. A partir dessas memórias foi criado o ditado entre os adeptos da Umbanda: “quem não pode com mandinga, não carrega patuá”.

Dias (2009) escreve que mandinga é sinônimo de capoeira. Usada pelos seus praticantes como arma de ataque e defesa, a mandinga pode ser observada no corpo do jogador, nas expressões faciais, no jeito como os golpes são aplicados e pode ser invocada pelas das músicas cantadas nas rodas. Atualmente, o bom jogador de capoeira recebe o nome de mandingueiro. Esse, conforme autor, é o que ganha o jogo, engana o adversário e tem esperteza.

Outro significado da mandinga na capoeira é atribuído aos poderes mágicos. O autor relata que no período colonial, alguns capoeiras traziam pendurados no pescoço patuás ou talismãs chamados de bolsas de mandinga ou mandinga, que em certos contextos significava feitiçaria. Era uma forma que o jogador encontrava como proteção de seu corpo contra todos os perigos. Segundo Dias (2009), o capoeira que usava o patuá se tornava invencível.

De acordo com Dias (2009), originalmente *mandinga* ou *mandingo* era o nome atribuído aos povos que chegavam ao Brasil vindos da África Ocidental. No continente africano esses povos eram chamados de *malinquês*. Dias (2009) relata que Roger Bastide escreveu que esses povos eram famosos por serem grandes feiticeiros e mágicos. O autor justifica que não é à toa que o termo “mandinga” acabou se popularizando como sinônimo de feitiço. No tempo da escravidão mandinga ou feitiço eram práticas mágicas dos africanos e seus descendentes que preparavam ervas e venenos para matarem os seus senhores.

Sobre os Mandingas, Maciel (2016) destaca que os registros historiográficos demonstram que eram lavradores e chegaram à região entre a Bahia e o Rio de

Janeiro no século XVI, juntamente com os Fulas, tornando-se conhecidos como Negros da Guiné.

Assim, de acordo com Maciel (2016),

Como foram parte dos primeiros africanos chegados ao Brasil durante o século XVI, e chamados genericamente de escravos da Guiné, os Mandingas ou Mandes praticamente desapareceram e sua participação na vida dos negros brasileiros chegou à atualidade muito mais pela fama do nome, tanto na tradição, quanto no conhecimento direto de pessoas que conservavam a lembrança não só de muitos negros Mandingas propriamente ditos, como dos negros Sussos, outro ramo importante dessa família. O termo Susso frequentemente aparecia nos cantos populares mais antigos. E ainda hoje, Brasil afora persistem os termos mandinga e mandingueiro com significado de feitiço e feitiçeiro. (MACIEL, 2016, pág. 60).

Os conceitos de Quimbanda e de Kimbanda têm causado muito debate na interpretação de cada uma. Segundo Pellizari (2010) o problema é que como são parecidas, são escritas sem se perceber que são fatores totalmente diferentes. De acordo com o autor, Kimbanda significa curandeiro em kibundu, o idioma bantu falado em Angola. De acordo com o autor, a Umbanda é o ofício do Kimbanda.

A Quimbanda é um culto afro-brasileiro com forte influência bantu que utiliza a magia europeia. Para Pellizari (2010) esses cultos se confundem, mas seus objetivos são distintos. Utilizarei os termos Kimbandeiro e Kimbanda com a letra K por se apresentarem mais próximos com as práticas dos Pretos-Velhos do terreiro onde é realizada essa pesquisa. O kimbandeiro é um membro ativo da comunidade. Atua de forma ética e é considerado como o médico dos pobres e intérprete dos espíritos. Na África, o Kimbandeiro é o elo entre os Makungu, ancestrais divinizados, os Makizes, os espíritos sagrados da natureza e dos seres humanos.

Cleber Maciel (2016), ao citar Bastide, afirma que a Umbanda deriva da palavra Quimbanda, advinda da língua Bantu, cuja raiz era Imbanda, que, em Angola significa o chefe supremo dos cultos religiosos. Segundo o autor,

No Brasil, em termos religiosos, as práticas dos negros sempre foram vistas pelos racistas mais como feitiçarias e magias do que como religião. Afinal,

religião, no entendimento dos dominantes, correspondia apenas as suas próprias práticas, tidas como verdadeiras, para a realização do bem e salvação das almas. (MACIEL, 2016, pág. 122).

Pellizari (2010) afirma que quando os Kimbandedeiros se preparam para dar consultas aos necessitados ou aconselhar a respeito da resolução de problemas, eles entram em transe profundo e incorporam seres invisíveis. Os espíritos incorporados nos Kimbandedeiros falam, fumam e bebem. Na interpretação dos Kimbandedeiros, a mata é um ser vivo que respira, come e sente. Ela é habitada por diversos tipos de entidades e essas transmitem seus conhecimentos aos sacerdotes eleitos.

As entidades da mata, assim descritas por Pellizari (2010), são seres que parecem duendes, com uma perna só, um olho só e outros não possuem um dos braços. Como moram na floresta, costumam cruzar o caminho de algum caçador. O Kimbandedeiro é um agente social, com uma ligação forte entre ele e a comunidade. Costuma tirar o seu sustento dos pagamentos feitos por seu trabalho, com o conhecimento da comunidade.

Não existe abuso na forma de pagamento. Conforme Pellizari (2010) trocas de mercadorias e favores podem substituir o dinheiro como forma de pagamento. Os pobres são atendidos sem precisar dar nada em troca. Os Kimbandedeiros costumam usar colares feitos de sementes, cinturão com amuletos e roupas sóbrias. Trabalham em nome da honra, amor e caridade.

O universo da Kimbanda é formado por três mundos. Pellizari (2010) os interpreta assim: o mundo celeste, onde moram os espíritos celestiais, formado pelos Minkizis e ancestrais divinizados; o mundo natural, habitado pelos homens e pelos espíritos da natureza, e, finalmente, o mundo subterrâneo, da morte e dos ancestrais.

De acordo com Pellizari (2010) o médium na Kimbanda é um canal entre os espíritos e aqueles que precisam da ajuda destes. É um instrumento mágico para servir a humanidade por meio de um transe profundo, pois só assim se consegue adormecer o ego para o divino fluir. Os espíritos utilizam o corpo do médium com gentileza e cuidado para não esgotar as reservas de energia psíquica. Segundo o autor, a Umbanda bebeu das águas tradicionais da Kimbanda.

### 3.5 - GIRAS DE PRETOS-VELHOS NOS ESTUDOS SOBRE UMBANDA

Escrever sobre Pretos-Velhos é falar de resistência, de luta e de como os povos africanos conseguiram sobreviver aos mais de trezentos anos de escravidão no Brasil. Prova desse fato é que segundo estatísticas as populações negra e parda, juntas, somam metade da população brasileira. Anjos (2005) escreve que o Brasil foi o país que mais recebeu negros africanos que aqui foram escravizados. Mas é importante ressaltar que os povos africanos chegados forçadamente às terras brasileiras participaram da formação social, econômica e cultural do Brasil. Esses povos e seus descendentes, conforme cita Anjos (2005), são responsáveis pelo desenvolvimento de diferentes tecnologias brasileiras. Foram eles que trouxeram ao Brasil formas próprias de mineração, medicina, nutrição, agricultura, pecuária, arquitetura e construção. Esses saberes foram recriados, adaptados e transmitidos no interior de comunidades como quilombos e terreiros das religiões de matriz africana. Segundo o mesmo autor, a discriminação racial é sem dúvida a de maior expressão social e territorial no Brasil e isso é demonstrado quando o número real de brasileiros negros, mais de 50% segundo dados do IBGE, bem como seus saberes e conquistas, são subestimados à invisibilização.

A partir dos dados antropológicos e historiográficos levantados, vale lembrar que os povos negros resistiram a todas as formas de violência praticadas contra si. Os Pretos-Velhos dos terreiros de Umbanda se tornaram, com suas lembranças ritualísticas, importantes símbolos da resistência da ancestralidade e da cultura negra e africana.

A Umbanda causa curiosidade aos estudiosos e estes começam a compará-la a religiões de cunho hegemônico. No livro intitulado “As religiões no Brasil: continuidades e rupturas”, organizado por Faustino Teixeira e Renata Menezes (2006), Pierucci analisa os dados do Censo de 2000 em três grupos religiosos: católico, luterano e umbandista. Segundo ele, a Umbanda começa a aparecer no cenário brasileiro de forma não menos importante que outras, mas se distingue delas por ser sincrética.

Para Pierucci com um número ainda pequeno de adeptos, a Umbanda sai da invisibilidade e entra nas estatísticas. Diferente do Candomblé, a Umbanda não

pode ser considerada uma religião apenas de negro. No seu formato, encontra-se influência de religiões africanas, indígenas e europeias. Já o Candomblé caminha para uma linha preservadora do patrimônio étnico-cultural de matriz africana.

Segundo Portuguez (2015) a ideia disseminada de que a Umbanda é uma religião onde seus adeptos não se mostram com medo de serem julgados e discriminados não procede. Para ele, essa mentalidade parte de uma elite preconceituosa, que diz que umbandistas e candomblecistas, quando questionados por praticarem religiões afro-brasileiras, se escondem em outras religiões.

Portuguez (2015) escreve que até algumas décadas atrás, os terreiros de religiões afro-brasileiras precisavam ser discretos nas paisagens para se protegerem da repressão policial. De acordo com o autor, os próprios institutos de estatística ocultam dados das comunidades de Axé, que devem ser analisados com cuidado. Segundo ele, a omissão dos dados estatísticos sobre as religiões afro-brasileiras é para demonstrar que tais religiões devem ser invisibilizadas, que seus adeptos não têm voz e não são respeitadas por não terem um livro sagrado e nem mesmo participação política.

Os Pretos-Velhos se apresentam como pessoas idosas, falando baixo e com dificuldades em se locomover. Júnior (2013) escreve que essas entidades se apresentam curvadas para frente, com um andar lento, pesado e falando baixo.

Os pretos e as Pretas-Velhas (os cacurucaios anciãos em quimbundo) são homens e mulheres africanos ou afro-brasileiros que ao viverem nas senzalas as mazelas da empresa escravocrata, eram os conselheiros e curandeiros de seu grupo social (JÚNIOR, 2013, pág. 4).

Sendo a Umbanda uma religião polissêmica seus estudiosos devem considerar as suas várias interpretações, também quando se trata das giras dos Pretos-Velhos. Na visão de Souza (2006), essas entidades, por serem conhecedoras de magia, conseguem influenciar a vida das pessoas. Segundo a autora, uma característica marcante da população brasileira é a crença em várias religiões. A assistência do terreiro pesquisado é composta por pessoas de várias religiões.

Birman (1983) escreve que os Pretos-Velhos da Umbanda que estão incorporados nos médiuns são vistos como ex-escravos curvados devido à idade avançada, falando “errado”, pitando cachimbo e bebendo vinho numa cuia. Segundo a autora, nos terreiros de Umbanda essas entidades são consideradas feiticeiras pelo fato de praticarem mandingas infalíveis usadas durante o período da escravidão para se defenderem das maldades de seus senhores. Ao mesmo tempo essas entidades são vistas como guias bondosos, humildes, paternais, generosos e que tratam todos como filhos.

Silva (2005) escreve que os Pretos-Velhos incorporados nos médiuns se apresentam como espírito de um negro ex-escravo muito idoso que anda com dificuldade e passa a maior parte do tempo sentado num banquinho fumando pacientemente o seu cachimbo. Silva (2005) destaca que esse idoso, mesmo sofrendo os maus-tratos da escravidão volta à terra para cuidar de todos independente de quem seja a sua clientela.

Em terras brasileiras, os negros de várias etnias se encontravam em uma mesma senzala. Mesmo com deuses diversos tiveram que conviver em um mesmo espaço, no caso, a senzala. Conforme as palavras de Júnior (2013) os terreiros próximos das senzalas se tornaram locais de sociabilidade e de resistência. Os negros já percebiam que não podiam manter os seus conflitos e suas disputas no Brasil como na África. A boa convivência era a garantia de sua sobrevivência. Neste sentido, de acordo com Júnior (2013), os Pretos-Velhos na Umbanda por serem espíritos africanos se comportam como africanos. Ele afirma que na África o ancião está mais próximo das divindades e se comunica com o mundo espiritual por meio dos oráculos. Outro fator marcante na cultura africana é o tempo mítico no qual o passado e o presente andam juntos.

Além dos terreiros se tornarem locais sociais e religiosos, Júnior (2013) escreve que eram os locais onde os negros, em suas conversas, perceberam que tinham um inimigo em comum. A partir daí, nesses locais, fugas foram organizadas, quilombos foram arquitetados, motins contra os capitães-do-mato se concretizaram, a capoeira deixou de ser dança e se transformou em luta e os santos do catolicismo popular se uniram aos Orixás.

Júnior (2013) observa que a união dos negros e suas culturas distintas fizeram com que o Brasil se tornasse um país com as mais complexas formas religiosas do planeta. Segundo ele, a diversidade de cultos e ritos sugere estudos que se aprofundem sobre hibridações e suas consequências no campo religioso nacional, pois ritos africanos e ocidentais, principalmente católicos, foram obrigados a se misturar para que assim os negros sofressem menos perseguições por parte dos religiosos brasileiros e da coroa portuguesa.

De acordo com o autor, outro motivo de os negros aderirem ao catolicismo estava relacionado ao descanso que passaram a ter aos domingos. Eles teriam percebido que o tempo da missa seria um momento que teriam para descansar. Participando do mundo católico os negros também poderiam descansar nos feriados de dias santificados e participariam das festas católicas.

Júnior (2013) escreve que os negros nomeavam os santos católicos de acordo com os seus Orixás devido às semelhanças nos detalhes na imagem dos santos.

São Sebastião se aproximou de Oxóssi (deus da caça), Santa Bárbara por possuir uma espada em sua imagem (espada de seu martírio) foi associada à Iansã (deusa guerreira e dona dos raios e ventanias), São Cosme e Damião por serem gêmeos e uma aparência infantilizada foram associados a Ebejis (deuses crianças e irmãos), e assim muitos outros, como apontam estudos de Pierre Fatumbi Verger, no clássico trabalho 'Orixás: deuses Iorubás na África e no mundo' (JÚNIOR, 2013, pág. 7).

Nos locais como as senzalas e nos terreiros, mesmo sendo espaços de resistência, Júnior (2013) destaca o respeito à ancestralidade. Nos momentos de organização de uma fuga, o conselho dos mais velhos era o ponto chave para se tomar uma decisão. Conseguir se tornar um ancião nas condições em que viviam no Brasil, era motivo de comemoração. Esses anciãos tinham grande poder no aconselhamento para se evitar conflitos ou incitar a fuga quanto esta era a melhor alternativa.

Quando um ancião morria em terras brasileiras, continuava sendo cultuado como em terras africanas. Júnior (2013) afirma que para os negros o mundo dos vivos e dos mortos fazem parte do mesmo universo. Segundo a crença, os Pretos-Velhos

evoluíram por meio da dor, do sofrimento e do trabalho forçado. É aí que os Pretos-Velhos se destacam dentro da Umbanda.

De acordo com Júnior (2013), os Pretos-Velhos são chamados como se fossem nossos familiares. São vovôs, vovós, pais, mães e, de forma mais rara na Umbanda, tios/tias. É um lugar privilegiado na família de santo, como são chamados nos terreiros de Umbanda. Esse tratamento exhibe respeito, experiência e sabedoria. O autor explica que essas categorias eram empregadas nas senzalas e depois adentraram os terreiros de Umbanda, embora com funções distintas.

O pai (reprodutor), mãe (reprodutora), vovô e vovó (os mais experientes, os sábios, que detêm o conhecimento das magias e da manipulação das ervas) e tios e tias (como muitos filhos eram separados das mães e pais, muitas crianças tornavam-se órfãos de pais vivos, e cabia a outros negros e negras criarem estas crianças e eram conhecidos como tios e tias). O mundo das senzalas invadiu a Umbanda e suas sensibilidades (JÚNIOR, 2013, pág. 8).

Segundo Junior (2013), geralmente os nomes dos Pretos-Velhos são nomes de santos católicos acompanhados de nomes de lugares, fazendas, regiões e de elementos que o identificam. O autor cita como exemplo, Pai Joaquim de Angola, Pai João de Aruanda, Vovó Maria Conga, Pai André do Cruzeiro, Vovó Maria Bahiana, Tia Maria Calunga, Vovô Zé da Pemba entre outros.

Os Pretos-Velhos são os guias que se propõem a dar conselhos e cuidar da saúde física e emocional dos consulentes, pessoas que vão em busca de ajuda. Essas entidades se baseiam em sua experiência para cuidar dos *filhos de terra* como eles mesmos os denominam. Conforme as palavras de Júnior (2013), os Pretos-Velhos são as entidades da Umbanda mais conhecidas de norte a sul do Brasil e, segundo autor, as mais procuradas nos terreiros. Suas festas são bem concorridas. Os Pretos-Velhos costumam atender as pessoas sentados em banquinhos ou em troncos de árvores, com muita humildade e nunca se recusam a transmitir palavras de conforto a quem necessita.

O Oceano Atlântico tem grande importância na vida dos Pretos-Velhos. Ao mesmo tempo em que tiravam dele os alimentos no litoral oeste africano, era o cemitério de

muitos corpos africanos que se suicidaram para não serem escravizados na América, ou onde outros foram jogados pelos mercadores por estarem doentes, além de lhes doer também o fato de ser o Atlântico o caminho que os trouxe ao cativeiro.

Nos terreiros de Umbanda, cemitério e mar se chamam Kalunga. O oceano e o mar têm o mesmo significado porque os Pretos-Velhos sempre se referem ao Atlântico como sendo o cemitério, o mar onde seus irmãos pularam ou foram jogados. Conforme Júnior (2013) é um sentimento de temor e respeito, por ser o mar, Kalunga grande, o local onde desapareceram os corpos de seus ancestrais. As marcas do Oceano Atlântico, como afirma Júnior (2013), o grande mar, estão presentes nos pontos. Ele diz que as lembranças dos Pretos-Velhos estão registradas em forma de ondulações marcando o lugar por onde passaram. A Kalunga grande é também o lugar de passagem da África para o cativeiro no Brasil.

Os Pretos-Velhos são entidades que fazem uso de objetos ou símbolos como as outras entidades da Umbanda. Mas alguns elementos são de uso específico desses guias. Júnior (2013) enumera elementos como cachimbos e bebidas doces, cachaça adocicada com mel ou melado, vinho suave e outros que dão aos Pretos-Velhos visualidade e a sensibilidade inerente desses guias. Outro símbolo inseparável dessas entidades é o rosário.

O significado desse elemento para os Pretos-Velhos, conforme diz o autor, não tem nada a ver com o rosário católico. Ele simboliza o “Òpelè de Ifá” ou “Rosário de Ifá”, que é um instrumento divinatório dos tradicionais sacerdotes de Ifá (Ifá é o porta voz de Orumilá e de outros Orixás). Júnior (2013) escreve:

Vale lembrar que o culto dos negros a Nossa Senhora do Rosário, se deve também ao paralelismo estabelecido entre o rosário desta Nossa Senhora e o Rosário de Ifá, obviamente já conhecido por muitos negros. Por isso, sempre insisto que o culto dos negros a Nossa Senhora do Rosário é ao mesmo tempo adaptação e resistência (JÚNIOR, 2013, pág. 12).

Alguns símbolos, como analisa Cáceres (2017), são trocas fundamentais entre homem e entidade, tais como o vinho e fumo. Nunca devem faltar. Segundo ela, quando se abre uma garrafa de vinho, o primeiro gole deve sempre ser do Preto-

Velho. Ela diz também que a reza faz parte do ritual quando se trata de Pretos-Velhos. De acordo com a autora, acender uma vela na segunda-feira para essas entidades faz parte do ritual de alguns adeptos dessas entidades.

Em alguns terreiros de Umbanda costuma-se comemorar o dia dos Pretos-Velhos no 13 (treze) de maio. A festa tem como prato principal a feijoada. Júnior (2013) afirma que as festas de Pretos-Velhos são as mais concorridas nos terreiros. Segundo ele, após os rituais, a feijoada é distribuída acompanhada de farofa e outras iguarias, mantendo a tradição do Axé dos Pretos-Velhos. Cardoso (2007) escreve que na festa de Pretos-Velhos costuma ser servida a feijoada acompanhada de um garrafão de vinho doce. É uma forma de comemorar a fartura. Segundo Cardoso (2007), numa festa de Pretos-Velhos na presença de Vovó Cambina, esta Preta-Velha agradeceu a fartura e disse aos convidados que a “comida de santo” costuma alimentar o espírito, a boca, a cabeça e o coração.

Cáceres (2017), em uma conversa com o seu interlocutor, lamentou que hoje em dia as pessoas relaxaram e não costumam mais fazer a feijoada no terreiro que frequenta por falta de tempo ou por não darem a atenção devida a esse detalhe.

Em seu trabalho etnográfico, ao acompanhar os ritos de consulta realizados pelos Pretos-Velhos, Souza (2006) analisou, passo a passo, como ocorrem os movimentos dentro do terreiro de Umbanda estudado por ela. O agendamento é por ordem de chegada feito com o nome do consulente. Alguns aguardam a sua consulta fora do terreiro. Outros marcam a consulta, voltam ao trabalho ou às suas casas até o horário de sua volta ao terreiro. Outros aguardam a consulta no terreiro observando o caminhar das atividades, ou conversando com pessoas.

Os ritos iniciam com palestras sobre espiritualidade, seguidas de informações dos trabalhos do terreiro, e, conforme Souza (2006), são dadas algumas explicações sobre os trabalhos realizados pelos Pretos-Velhos. Alguns relatavam a preferência por trabalhar com essas entidades. Eles acreditavam que esses guias são “espíritos de luz” e que traziam mensagens de esperança e ensinamentos de humildade.

As pessoas incorporadas se situam em ambiente separado da assistência. A assistência se acomoda no salão principal do terreiro enquanto os médiuns permanecem em local mais distante, onde se preparam para iniciar as consultas. Segundo a autora, o acesso a esse espaço só é permitido à assistência no momento

da consulta. Fora desse momento, o espaço é frequentado pelos médiuns e auxiliares. Após a consulta, o consulente toma uma porção de água fluidificada e o médium incorporado se prepara para a próxima consulta. Conforme explicação da autora, acredita-se que a água fluidificada recebe substâncias curativas durante as preces feitas no terreiro. A composição é alterada devido ao fato de receber “fluidos” a partir do mundo espiritual. Esses fluidos fazem com que a água se torne uma substância curativa.

Souza (2006) relata que antes do início dos trabalhos os médiuns conversam assuntos aleatórios ou assuntos de ordem religiosa ou, ainda, que dizem respeito à espiritualidade. No horário de início da gira, os médiuns organizam uma roda e fazem as orações. Com o silêncio no ambiente os médiuns entram em transe. Segundo a autora, seus corpos pendem para frente acompanhados de um suave tremor. Alguns Pretos-Velhos caminham lentamente, outros precisam da ajuda dos auxiliares para ampará-los até chegarem e se sentar nas cadeiras.

Ao iniciar os trabalhos de consulta, Souza (2006) destaca a presença de um membro do terreiro convidando os consulentes a entrarem no local da consulta. Os outros continuam aguardando o horário de sua consulta. Esse processo é contínuo até o final da última consulta. Cada pessoa é levada ao Preto-Velho que irá atendê-la. Ao encontrar o consulente a entidade lhe recebe com um abraço, como um momento de confraternização. Uns se tocam ombro a ombro, outros se tocam de forma mais demorada. Em algumas situações, o consulente beija a mão do Preto-Velho pedindo-lhe a benção.

Souza (2006) observou que em alguns momentos o guia pedia a ajuda de seu auxiliar e ambos entoavam um ponto no ouvido do consulente. Essa pessoa entrava em transe pendendo o seu corpo para frente e abraçava a entidade. O guia incorporado era uma Preta-Velha e a partir daí a entidade passou a conversar com a Preta-Velha incorporada na consulente. Ao final da consulta as duas entidades riram juntas em sinal de cumplicidade.

Conforme os relatos da autora, os motivos que levam as pessoas a buscar consultas a esses guias são diversos. Durante a sua observação, percebeu mulheres pedindo ajuda para melhorar o seu relacionamento com marido, pessoas pedindo ajuda para que seus familiares aceitem a sua opção por essa religião, pedidos de ajuda para

cura de doenças e alguns pedidos são para que os guias interfiram em cirurgias. Souza (2006) narra que pedidos diversos são feitos aos guias e lembra de ter presenciado o pedido de paz espiritual. Em certos momentos, o consulente volta para agradecer uma graça alcançada e também, em algumas situações, a pessoa quer um carinho, um afago ou o colo dessas entidades. É prática dos Pretos-Velhos dar conselhos aos seus consulentes.

Após o atendimento de todos os consulentes, o Preto-Velho passa a mão sobre o corpo e “desincorpora”. Esse gesto significa a limpeza espiritual do médium caso, durante as consultas, o mesmo tenha adquirido alguma energia não desejada. No momento da “desincorporação” essa energia é levada pelo espírito. De acordo com Souza (2006) ao final, a roda é feita e por meio de preces e orações acontecem os agradecimentos por mais uma tarde de caridade.

### 3.6 - “PONTOS RISCADOS” E “CORIMBAS” DE PRETOS-VELHOS

É comum, nas giras de Pretos-Velhos, os pontos conterem desenhos de estrelas, riscos ondulados, cruces, corações, círculos, tridentes (quando Pretos-Velhos estão cruzados com Exu), arcos e flechas (quando Pretos-Velhos estão cruzados com Caboclos), triângulos e luas. Júnior (2013) analisou em suas pesquisas 396 (trezentos e noventa e seis) pontos riscados de Pretos-Velhos. Desse total, 310 (trezentos e dez) continham cruces, muitas vezes de forma diferente. O autor acredita que esse elemento pode representar o sofrimento dos africanos em locais inóspitos em seu continente, ou o sofrimento enquanto escravizados no Brasil, ou mesmo, um símbolo católico por ser a Umbanda uma religião que possui elementos católicos em seus ritos. Júnior (2013) observou que nos pontos riscados as estrelas também aparecem com grande frequência. A estrela representa a elevação e a sabedoria dessas entidades. Mesmo não aparecendo durante o dia, o autor aponta em suas análises que a estrela está no seu lugar de forma singela e nunca deixa de aparecer. E para ele os Pretos-Velhos sempre estão presentes mesmo que não sejam vistos o tempo todo.

Na interpretação de Souza (2006) os pontos riscados aparecem como signos do nome dos Pretos-Velhos. Para ela, o desenho significa uma inscrição simbólica e o pertencimento coletivo dessas entidades e seus atributos mágicos. Podem representar também a ligação que essas entidades têm com os elementos da natureza. Segundo a autora, os pontos riscados dos Pretos-Velhos estão vinculados aos espíritos da terra, do céu e do mar, como também podem demonstrar onde essas entidades atuam, como no cemitério, na linha do trem, nas ruas, nas praias, na cachoeira ou nas matas.

Não existem giras sem *corimba*, como são chamados os pontos cantados nas giras de Umbanda. No que se refere a esses pontos, Souza (2006) escreve:

Por meio dos pontos cantados são expressas as histórias que os vinculam à ideia de escravidão. Inúmeras músicas fazem referência ao “tempo do cativo”. Estas citações, contudo, não são entendidas apenas como representação da escravidão. Religiosos costumam dizer que, embora sejam feitas alusões ao período da escravidão, no rito eles podem adquirir outros sentidos [...] (SOUZA, 2006, pág. 176).

Segundo Souza (2006), os pontos cantados seguem o rito e os seus ritmos são acompanhados pela assistência, propagando pelo terreiro as sensações de “energias” emanadas pelos guias. A autora escreve que os Pretos-Velhos costumam entoar pontos antes de receber o consulente. É uma forma de preparar o ambiente para a consulta. Durante a consulta os pontos cantados servem para fazer a limpeza espiritual e são uma forma de evocação de proteção.

Apesar de dar um ar de alegria e festejos, os pontos cantados, segundo as entidades, são orações imprescindíveis, responsáveis pela ligação entre o mundo material e o espiritual. Os pontos cantados estão presentes no início da gira, entoados para as entidades “descerem”, ou seja, para o médium incorporar o espírito, durante a gira e no seu encerramento quando as entidades “sobem”, momento em que os guias saem do corpo do médium. Podem ser acompanhados pelo som de tambores e palmas. Cada ponto tem o seu significado para cada gira. Nas giras de Caboclos os pontos narram os elementos da natureza, a luta, o local onde os Caboclos vivem ou transitam, as suas roupas feitas de pena, as suas armas de caça e de guerra.

Quando se trata de pontos cantados nas giras de Pretos-Velhos é preciso destacar que costumam trazer informações sobre sua vida quando vivos. As memórias cantadas dão o tom do que foi a luta, o sofrimento dos escravizados e as lembranças de sua terra de origem. Alguns pontos são apologia à Umbanda e outros demonstram a admiração pela natureza, além dessas entidades citarem nomes de ervas, flores e árvores.

Como as outras entidades, esses guias costumam citar em seus pontos cantados palavras que remetem à natureza. São o fundo do mar, o mar, o rio, os lagos, as lagoas, o céu e as matas. Cemitério é uma palavra comum nos pontos. É provável que a citação dessa palavra esteja ligada às almas, pois os Pretos-Velhos também são chamados de almas. Cultuam em seus pontos a palavra Aruanda, termo que identifica o local onde os espíritos, guias e entidades moram. É o mundo espiritual mais elevado. Cultuam o local de onde vieram enquanto seres humanos. África, Bahia e Guiné são lugares de memória expressos na letra dos pontos.

É frequente nos pontos cantados pelos Pretos-Velhos a referência aos locais e as lutas pela liberdade. O cativo e a senzala são palavras frequentes nas cantigas dessas entidades. Por mostrarem nas consultas a alegria para as pessoas, essas entidades lembram do que foi a sua vida diante dos maus tratos praticados pelos senhores e senhoras dos engenhos, mas resistiram e não se deixaram abater. Por isso, estão ali no terreiro levando a todos a sua palavra de conforto a quem necessita.

Alguns pontos são mensagens de conforto e outros lembram as cantigas de ninar. Tem uma que diz: *“embala eu babá”*. Interpreto com duplo sentido. As Pretas-Velhas, em muitos casos, eram as amas de leite das crianças brancas. É como se esse ponto remetesse a ama de leite ninando uma criança na casa grande. Ao mesmo tempo, é como se no momento da cantoria no terreiro essas entidades carregassem as pessoas necessitadas em seu colo. Conversando com alguns consulentes, me disseram que preferem as giras de Pretos-Velhos por esses guias carregarem-nas no colo em momentos difíceis de sua vida.

#### IV – MEMÓRIAS DO GRUPO DE UMBANDA APRENDIZES DO AMOR: PERSONAGENS, LUGARES, ENTIDADES E GIRAS

Devido às condições econômicas desfavoráveis dos responsáveis pelos terreiros das religiões de matriz africana, conforme se verifica no capítulo anterior desta dissertação e nos casos estudados por Batista (2014) e, ainda, pelo projeto Africanidades, sob a coordenação de Amorim e Oliveira (2017), é comum buscarem-se terrenos em bairros das periferias das cidades, onde os valores dos imóveis são mais acessíveis às suas condições aquisitivas. Em algumas situações, buscam terrenos onde possa ser encontrada vegetação, visto que necessitam da extração de ervas e raízes a serem utilizadas em seus rituais e oferendas. Para essa finalidade, ocorre também de procurarem esses bairros de periferias, por necessitarem de ruas de barro (sem calçamentos), lagoas, árvores e/ou praias com pouco movimento de pessoas. Por ser a Umbanda uma religião ligada à natureza, a busca por terrenos onde existe alguma vegetação natural é fundamental. Infelizmente, hoje em dia, é quase impossível encontrar locais para a construção de terreiros com condições naturais preservadas.

Neste sentido, além dos conceitos de Pollak (1989), como memória, pessoas/personagens, lugares e eventos, empregarei também os conceitos de *territorialidade alheia* (ANJOS, 2006), e de lugar (SILVA, 1991), que além de serem importantes para a memória da construção do terreiro que estudo, o termo lugar pode ser relacionado aos denominados “*assentamentos*”, “*firmezas*” e “*congá*”, que são lugares de rituais dentro do terreiro. Para Anjos (2006, pág. 39) “*territorialidade alheia* é a forma como as construções se apropriam do espaço, parecendo querer reduzir o público ao mínimo”. Além de considerar espaço, território, região e área como lugar, a respeito de localização e lugar, Silva (1991) escreve:

A localização é um dado natural e social, permeado pela cultura, pelo desempenho de papéis que ultrapassa as determinações ecológicas, permitindo a previsão de novas configurações ambientais. Ela é, por isso, o lugar de ocorrência e manifestação, assim como o próprio lugar em si no conjunto de realizações simbólicas, materiais ou não, produzido pelo homem. Então o natural e o social não existem sem o seu lugar de ocorrência e de manifestação (SILVA, 1991, pág. 24).

Além do lugar para iniciar um terreiro de Umbanda é preciso disposição e coragem de pessoas (lideranças) para organizar os trabalhos de compra de material para a construção, providenciar documentos, direcionar a parte burocrática e procurar outras pessoas para assumirem os trabalhos mediúnicos nas giras. Alexandre Marcos Faria da Silva (atual Pai-de-Santo e/ou Babá do terreiro estudado) e Horácio Cesar Xavier Santos (atual Presidente e Pai Pequeno) se dispuseram à difícil missão de fundação do Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor, que conta com mais de 30 anos de fundação. A missão foi considerada difícil por ser a Umbanda uma religião bastante discriminada e parte da população brasileira relacionar as suas giras aos cultos considerados diabólicos e demoníacos.

#### 4.1 - O PAI-DE-SANTO, O PRESIDENTE PAI PEQUENO E AS MEMÓRIAS DO TERREIRO

Alexandre Marcos Faria da Silva nasceu na Vila Rubim, cidade de Vitória (ES), pelas mãos de sua avó materna que era parteira. É o terceiro filho de sete irmãos, dos quais são duas mulheres e cinco homens. Afirma que desde criança presenciou a realização de reuniões mediúnicas nos lares dos quais suas avós videntes participavam. Alexandre se identifica como vidente, porque quando criança via os mesmos espíritos que a sua avó enxergava. Ele ressalta que na infância não sabia o significado de vidência, não entendia o que era ser espírita e muito menos a sua incorporação involuntária. Esse entendimento foi adquirido à medida que foi crescendo. Segundo ele, diagnosticado como epilético ainda na infância, após médicos analisarem diversos exames seus, concluíram que tal “mal” estava ligado a sua paranormalidade. Como se verifica, Alexandre nasceu e foi criado em família espírita kardecista, sendo seus avós maternos e paternos importantes representantes dessa religião em terras capixabas. Foram participantes ativos da Federação Espírita Kardecista e fundadores de casas kardecistas em Vila Velha.

Alexandre afirma que a partir dos quatorze anos começou a manifestar incorporação e, por isso, procurou a Federação Espírita Kardecista, na qual passou a realizar trabalhos de evangelização infantil e ajudar no Departamento Infante-Juvenil, do qual se tornou vice-presidente. Ele ajudava na Federação promovendo cursos

estaduais e enviando apostilas, programações de aulas, estudos de evangelizações para todos os centros kardecistas do Estado, além de organizar e realizar seminários.

De acordo com o entrevistado, foi nas reuniões mediúnicas da Federação que começou a desenvolver melhor sua mediunidade. Alegando ter ideias muito ecléticas desde criança e com certo grau de rebeldia, com o passar do tempo começou a se interessar pela Umbanda. A rebeldia era contra a posição de sua família kardecista que, nas reuniões abertas, não aceitavam a presença das entidades que trabalham na Umbanda, por acreditarem, nas palavras do narrador, se tratar de espíritos inferiores ainda não evoluídos. Contudo, segundo ele, nas reuniões da mesma família, “entre quatro paredes”, em algumas ocasiões, dava-se passagem ao Pai Joaquim para que este, incorporado em sua avó, desse benzimentos.

Alexandre conta que sua aproximação mais efetiva da Umbanda se deu por meio do contato estabelecido com Fernando Rabelo, sobrinho da esposa do Presidente da Federação Espirita e que, por coincidência, morava no Edifício Humberto Gobbi em Vitória, mesmo prédio que ele residia. O narrador lembra que a pedido da tia de Fernando, se aproximou deste com a intenção de persuadi-lo a acompanhar os trabalhos da evangelização kardecista. Porém o que o entrevistado não sabia é que Fernando era umbandista. Então, na tentativa de estabelecer confiança entre ambos e assim convencê-lo a frequentar as reuniões de evangelização, Alexandre se propôs a visitar o terreiro que Fernando frequentava. Já na primeira visita, recorda Alexandre, ele foi *mediunizado* por uma entidade e a partir de então passou a ser umbandista a contragosto de seus pais.

Assim, em consequência de começar a manifestar a incorporação de Caboclo, em 1976 Alexandre passou a frequentar o terreiro de Umbanda Orixalá, dirigido pelo Caboclo Ubiratã, em Itaparica, também no Município de Vila Velha, que estava no início de sua fundação. Ali, além de dar continuidade ao seu desenvolvimento mediúnico, fundou o departamento infanto-juvenil e o da conscientização infantil. Ele explica que por divergência com dirigentes do Centro, se afastou do mesmo, período que intensificou seus estudos nas áreas das culturas africanas, das filosofias indianas e orientais e sobre a conscienciologia (desdobramento ou a saída do

espírito do corpo). Neste período, frequentou também a igreja messiânica, onde costumava aplicar Johrei. Frequentou, ainda, o Centro de Umbanda de Dona Neuza, no Morro do Romão e estava interessado em conhecer o Candomblé, mas, em função de preconceitos relacionados à falta de conhecimento acerca dos ritos de sacrifício de animais, recuou. Afirma que tal preconceito já não existe hoje, visto que se iniciou em um culto de matriz africana denominado Ifá.

Em 1984, depois de se afastar do Orixalá e reencontrar Fernando Rabelo morando em Vila Velha, Alexandre, com cerca de 19 anos, passou a fazer reuniões mediúnicas uma vez por semana, juntamente com o médium Fernando, em um apartamento pertencente a um primo de Rabelo, localizado na terceira etapa no Bairro Coqueiral de Itaparica em Vila Velha. Essas reuniões deram a origem ao Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor e, em uma delas, Alexandre incorporou pela primeira vez a Vovó Catarina, identificada como sendo a sua mentora.

Em janeiro de 1985, Horácio Cesar Xavier, vindo da igreja Católica, juntou-se a eles. A partir daí, a Preta-Velha Vovó Catarina, guia de frente do médium Alexandre, ou seja, a primeira entidade incorporada pelo médium no início da gira, começou a dar orientações para a fundação de um terreiro de Umbanda. A Vovó Catarina deixou a mensagem que chegariam mais médiuns e o trabalho iria crescer. A partir de então, o primo de Rabelo pediu que não usassem mais o apartamento, pois iria alugá-lo.

Nesse tempo, Rabelo conheceu Vera Maria dos Santos Barreto, que vinha de um terreiro em Guarapari e possuía um quarto no apartamento em que morava no décimo primeiro andar do Conjunto H12 em Coqueiral de Itaparica, Vila Velha. Em 21 de abril de 1985, juntando-se aos três, Vera, o seu marido José Barreto, sua cunhada Neudracy Barreto e a sua irmã Marlene passam a se reunir uma vez por semana no apartamento de Vera.

As notícias das reuniões se espalharam e o número de participantes e assistidos só foi aumentando. Rabelo decidiu não mais participar e Alexandre assumiu a direção do grupo, sendo Vera a segunda pessoa e Horácio a terceira na hierarquia do grupo. O apartamento já não comportava as reuniões e o número de assistidos. Ficou decidido, então, que as reuniões seriam realizadas na praia de Coqueiral de Itaparica, em Vila Velha, todas as sextas-feiras às 20 horas.

Horácio e duas participantes - Tânia e Marlene - começaram a desenvolver a mediunidade da psicofonia (a incorporação). O Caboclo Sete Estrelas, entidade que trabalha incorporada em Alexandre, dava orientações juntamente com a Vovó Catarina para a fundação do terreiro de Umbanda, dizendo que encontrariam um terreno com as bases prontas. A partir daí decidiram legalizar o terreiro e fizeram a votação para a escolha do nome do grupo.

A sugestão dada por Horácio foi que o grupo se chamasse Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor, nome vencedor na votação. Para marcar a data de fundação decidiram utilizar a data da primeira reunião no apartamento do décimo primeiro andar do conjunto H12, em 21 de abril de 1985. Apesar de constar em seu registro o nome grupo, médiuns e assistência se dirigem a essa instituição chamando de terreiro de Umbanda.

Em seu Estatuto Social que consta do Registro Geral de Pessoas Jurídicas da Comarca do Espírito Santo, sob o nº 1669 – às folhas do livro A nº 10, está escrito que,

o Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor, fundado em 21 de abril de 1985, é uma sociedade civil, religiosa, beneficente e sem fins lucrativos, tendo entre seus objetivos o estudo e prática da Umbanda, prestação de serviços assistenciais de caráter espiritual e material, gratuitos, sem discriminação quanto a raça, cor, credo, sexo ou posição social, realização de atividades de fins culturais e/ou educacionais, incentivo ou promoção de criação entidades de caráter civil, sem fins lucrativos, específicas para o amparo à criança abandonada, à mãe solteira, ao alienado mental e outras sociedades assistenciais, culturais e/ou educacionais.

Com um grupo legalmente constituído e contando com cerca de treze membros (médiuns), começaram a busca por um terreno para a construção da sede, uma vez que as reuniões na praia estavam sujeitas às chuvas, a violência urbana e as dificuldades para a montagem do congá, além do aluguel do transporte de todo o material utilizado nas giras, já que na época nenhum membro possuía automóvel.

No período em que as giras eram realizadas na praia, três fatos/acontecimentos ocorridos com o grupo levaram os seus líderes religiosos a interpretá-los como mensagens que sinalizavam que o grupo necessitava de uma sede própria para realizar suas práticas religiosas. O primeiro fato aconteceu em uma noite no momento em que o grupo realizava uma gira na praia, quando um assaltante chegou

ameaçando todos com um punhal. Nesse momento, o Caboclo Sete Estrelas teria tomado a frente da situação, levando o assaltante a ser beneficiado pelos trabalhos religiosos do grupo e a referida entidade ficou com a arma em seu poder. O segundo acontecimento ocorreu novamente na praia, quando o grupo estava em outra gira e seus integrantes ouviram o barulho de um objeto grande sendo arremessado na rua que antecede a praia e, segundo Alexandre (líder que incorpora o Caboclo Sete Estrelas), novamente essa entidade teria assumido a frente da situação e autorizado que os membros do grupo fossem até a rua buscar o referido objeto. Ao se aproximarem do objeto, verificaram que se tratava de um pacote grande vazio, em que o conteúdo era apenas papel. Segundo o mesmo líder, tratava-se de “um trabalho negativo e que seria desmaterializado”, caso não fosse desfeito pela referida entidade. O terceiro conjunto de acontecimentos, também interpretado por Alexandre como mais um sinal e que se tornou corriqueiro nas noites em que as giras eram celebradas na praia, se refere a fatos considerados misteriosos, como charutos e velas acenderem sozinhos e “pontos riscados” aparecerem na areia emitindo luz forte e fogo, sem a ação dos integrantes do grupo.

Em vista dos acontecimentos narrados acima e por orientação das entidades espirituais Vovó Catarina (Preta-Velha) e Caboclo Sete Estrelas, as giras passaram a ocorrer semanalmente de forma alternada em dois lugares: em uma semana, nas noites de sexta-feira, na praia de Coqueiral de Itaparica; e, na outra semana, nos sábados à tarde, na mata localizada em um morro próximo ao bairro Santa Inês, que, com a expansão imobiliária, foi em parte desmatado e passou a ser denominado Brisa Mar, no município de Vila Velha. Nesse período, as giras já contavam com cerca de vinte e cinco médiuns. O grupo iniciou as atividades para angariar recursos financeiros realizando bingos, rifas, almoços e jantares beneficentes com a intenção de comprar um terreno e iniciar a construção do terreiro.

Novamente, o Pai-de-Santo do terreiro em estudo, relata mais três fatos/acontecimentos que levaram os integrantes do grupo a acreditarem nos poderes espirituais de seus guias e entidades. Ele relata que um dos participantes ativos das giras doou um terreno localizado no bairro Morada da Barra, em Vila Velha, para que fosse construído o terreiro. Apesar do difícil acesso e da precariedade em transporte coletivo, a decisão foi de construir ali a sede do terreiro.

No entanto, após analisarem a documentação, tiveram que desistir da construção, pois perceberam que, por questões financeiras, o doador havia perdido o direito sobre o terreno. Ele relata que uma segunda doação de terreno fora feita para a construção do terreiro, agora localizado no Bairro Cocal, também em Vila Velha, mas, novamente tiveram que desistir da construção, pois também este doador havia perdido o direito sobre o terreno. Passados esses dois fatos que interditaram a construção do terreiro, logo se lembraram da previsão das entidades, de que encontrariam um terreno com as bases prontas, para que nele fosse construído o terreiro. Neste sentido, surgiu o terceiro acontecimento, quando, em certo domingo, o senhor Herbert Azevedo da Silva, pai de Alexandre, estava lendo o jornal e viu o anúncio de um terreno à venda em Santa Paula, Vila Velha. No mesmo dia entraram em contato com o anunciante e marcaram a visita. Ao chegarem ao local, veio à confirmação da previsão da entidade, pois se tratava de um terreno de quatrocentos e cinquenta metros quadrados que já tinha construída uma fundação para uma casa com cinco metros de largura por dez metros de comprimento. Chegaram a um acordo com o proprietário e foi efetuada a compra do terreno localizado à Rua I, Lote 09, Quadra 15, em Santa Paula I - Vila Velha / ES.

Após a aquisição do terreno, o grupo continuou a receber mais membros, chegando a cinquenta pessoas. A assistência não deixava de comparecer às giras, e a cada gira que se realizava o número de assistidos aumentava. Com chuva ou sem chuva, enquanto a construção do terreiro não era finalizada, as giras continuavam na praia. Para angariar recursos para a referida construção, rifas, festas, sorteios, almoços e jantares beneficentes continuaram acontecendo. Os membros começaram a contribuir com mensalidades e finalmente o terreiro foi construído.

A última gira realizada na praia de Coqueiral de Itaparica antes da inauguração da sede do terreiro em Santa Paula I, ocorreu em 31 de dezembro de 1988, quando foi realizada uma homenagem à Iemanjá. A partir daí, foi organizado um cronograma das giras, que passariam a acontecer aos sábados a partir de 15 horas e, em 7 de janeiro de 1989, foi realizada a primeira gira na sede do terreiro marcando a sua inauguração.

Apesar de o terreno ter 450m<sup>2</sup> a construção foi bem modesta, pois o terreiro era de apenas 75m<sup>2</sup>, sendo 50m<sup>2</sup> a área do terreiro propriamente dita, onde trabalhava o

corpo mediúnico, e, 25m<sup>2</sup> era a área destinada à assistência, além de um banheiro ao ar livre. Não havia infraestrutura alguma como água encanada, energia elétrica e rede de esgoto. O grupo de pessoas liderado por Alexandre chegava às 7 horas da manhã do sábado para preparar o terreiro para à tarde realizar a gira. Em vista desta situação, os membros do grupo buscavam água em um poço que havia no bairro e que ficava distante do terreiro. Os membros, cada um com o seu balde, carregavam água para a limpeza e traziam de casa água filtrada para o seu consumo e para a assistência. Lâmpadas a gás eram usados para a iluminação noturna porque na época as giras terminavam tarde, uma vez que apenas as entidades de Vera (o Caboclo Mucuri e a Vovó Cristina) e as entidades de Alexandre (a Vovó Catarina e o Caboclo Sete Estrelas) eram consultadas pela assistência.

Frente às dificuldades para obter água, em 1988, o pai de Horácio, senhor Joanir Xavier Santos, fez a instalação de um poço artesiano no terreiro, cuja água, embora imprópria para consumo, ajudava na limpeza dos banheiros, o que acabou com o trabalho de carregar a água em baldes. O pai de Alexandre que na época era amigo do Diretor da Espírito Santo Centrais Elétricas (ESCELSA), conseguiu com o mesmo que fosse levada iluminação e energia elétrica até à esquina da Rua I. Finalmente, o pequeno terreiro conseguiu energia elétrica e, entre o final da década de oitenta e o início da década de noventa, junto com a Companhia de Água e Saneamento (Cesan), conseguiu a instalação de água encanada.

Com o passar do tempo, o terreiro começou a ficar conhecido devido aos trabalhos mediúnicos, as campanhas assistenciais e a evangelização infantil. Com isso, aumentou o número de assistidos e o terreiro passou a contar com 80 membros. Foi construído um banheiro para atender membros e assistência e um barraco de madeira para guardar o material. No entanto, como começaram a ocorrer assaltos com frequência, um vigia noturno foi contratado para tomar conta do local e inibir assaltos. Apesar da contratação do vigia, os casos de assaltos continuaram a acontecer. Um assaltante roubava os alimentos da campanha do quilo. Após vários assaltos, os membros do terreiro deixaram um recado para o ladrão dizendo que o mesmo não precisava roubar, apenas se cadastrar para receber o alimento. Os assaltos pararam e após alguns meses, o ladrão se identificou e pediu perdão à entidade do Pai-de-Santo Alexandre (a Vovó Catarina). Outro fato envolveu um senhor que entrou terreiro adentro montado em um cavalo. Estava alcoolizado e

disse que derrubaria tudo. O Caboclo Sete Estrelas (também guia de Alexandre) o recebeu com carinho e ele foi beneficiado saindo agradecido pelo auxílio recebido.

Em vista de seu crescimento numérico, contando com uma média de 120 membros, e pelos serviços prestados à assistência, o Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor foi declarado de Utilidade Pública Municipal, conforme *Lei Nº 2.544 de 20 de março de 1990*. Com a finalidade de ampliar a construção definitiva do terreiro, que a partir de então passaria a ocupar toda a área do terreno, os eventos beneficentes foram retomados e mais membros contribuía mensalmente com doações. Na década de 1990 ocorreu a inauguração da ampliação do terreiro, onde foram construídas uma recepção, a sala de cura, a cantina, 2 vestiários (1 feminino e 1 masculino), 2 banheiros (1 feminino e 1 masculino), além da tronqueira, local onde é feita a “firmeza” de Exu e Pombas Gira, entidades que fazem a segurança espiritual do terreiro. Ainda na década de 1990, logo após a ampliação do espaço do terreiro, Horácio e Alexandre compraram o terreno nº 10, também com 450 m<sup>2</sup>, que faz divisa com o terreiro pelos fundos, permitindo que a entrada do terreiro fosse transferida para a Rua H, Lote 10, que na época não possuía nem rua aberta. Alguns anos após, já na década de 2000 (dois mil), os mesmos líderes compraram o lote 12 da Rua Hortêncina, que faz divisa lateral com o lote 10, possibilitando oferecer melhores condições físicas aos frequentadores do terreiro. Com a compra desses terrenos, a tronqueira e a cantina foram transferidas de lugar. Foram construídos mais 2 banheiros para a assistência (1 feminino e 1 masculino), 4 salas para evangelização infantil e uma casa para caseiro. Neste interregno, Maria da Conceição Matos se tornou membro do terreiro e caseira, passando a residir no local. Atualmente ela mora em Terra Vermelha, no município de Vila Velha.

Como é possível observar nas memórias do grupo e terreiro Aprendizes do Amor, desde 1985, Horácio Cesar Xavier é um personagem de destaque. Em função de sua atuação, os trabalhos do terreiro se tornaram conhecidos e chegaram mais pessoas para a assistência. Em 21 de abril de 1990, ele se tornou presidente da instituição. Oito anos depois, em 1998, Vera, que era a Mãe Pequena do terreiro, solicitou o afastamento de seu posto e no mesmo ano veio a falecer. Horácio passou a ocupar também o posto de Pai Pequeno, tornando-se a segunda pessoa a responder pelo terreiro, cargos que ainda ocupa no momento desta pesquisa. Mas quem é Horácio Cesar Xavier?

Horácio veio de Nova Venécia, Município ao norte do Espírito Santo, juntamente com a sua família para morar no Bairro Itapuã, em Vila Velha. Sua mãe estudou em colégio de freiras e após o casamento ela e o marido se tornaram orientadores de encontro de casais na Igreja Católica. Na infância, Horácio desejava se tornar padre. Costumava brincar com outras crianças da vizinhança de celebrar missas.

Em Vila Velha Horácio conheceu a Umbanda com uma amiga que já frequentava um terreiro. Ele conta que quando chegou ao terreiro incorporou de imediato um Preto-Velho, sendo que o nunca havia incorporado antes. Ele estava na assistência quando isso aconteceu e acordou próximo ao congá. Relembra que nunca mais voltou naquele terreiro.

Após conhecer Toni, o terceiro membro na hierarquia do terreiro onde é realizada essa pesquisa, ambos começaram a frequentar um centro kardecista. Frequentaram esse centro de 1981 a 1984. Em 1985 conheceram Alexandre Faria que, na época, era kardecista, mas que frequentava também a Umbanda. O avô de Alexandre já doente pediu que a sua esposa e outros familiares dessem continuidade ao centro. Alexandre, que já estava atuando na Umbanda, não ia com frequência ao centro dirigido pela sua família. Então Horácio, Alexandre, Toni e Fernando Rabelo iniciaram as reuniões para a criação de um terreiro de Umbanda.

A partir de suas lembranças, Horácio narra que no início a sua família não aceitava o seu ingresso na Umbanda. Apesar da resistência de sua família, ele adentrou à religião onde sua vida e as relações com seus familiares tiveram mudanças radicais, pois apenas um irmão seu está na Umbanda, enquanto suas irmãs, de vez em quando vão ao terreiro para lhe visitar, mas, por medo, não frequentam.

Na vida pessoal e familiar, Horácio é homossexual assumido, tem três filhos adotivos e gosta de ser chamado de pai pelos três. Na vida profissional, ele atuou como diretor de Operações Comerciais da Rede Gazeta e atualmente está aposentado.

Além de organizar os trabalhos no terreiro, Horacio é Presidente da Academia de Letras de Vila Velha. Se identifica como poeta com o pseudônimo de “dizador de sentimentos”. É apaixonado pela poesia e é capaz de dizer que já foi comprovado cientificamente que os poemas fazem mais bem do que qualquer livro de autoajuda. Ele aproveita a poesia para trabalhar a questão religiosa e da homofobia.

No ano de 1993, quando passei a frequentar o terreiro, para chegar ao local era preciso caminhar em uma rua sem calçamento da rodovia do Sol, na altura do Posto da Polícia Rodoviária Estadual na Barra do Jucu até o Bairro Santa Paula I. Quando chovia saltava do ônibus na rodovia e enfiava nos pés sacolas de supermercado devido a grande quantidade de lama. Não havia linha de ônibus que fazia o trajeto. Embarcava na Rodoviária de Vitória com a minha irmã Natalina no ônibus da Viação Alvorada que faz a linha Vitória/Guarapari.

Existia vegetação dos dois lados da rua e da rodovia até o terreiro toda a rua era acompanhada por um pequeno córrego com água limpa, onde era possível ver os peixes. Atualmente, existe a linha Santa Paula porque a rua que liga a Rodovia ao terreiro foi asfaltada. Agora o bairro cresceu com vários condomínios, cerimoniais, pequenos mercados e padarias. Apesar da chegada de condomínios para a classe média, entre os moradores do bairro predomina a população de classe média baixa e pobres.

O asfalto facilitou a vida dos moradores, mas quase não existe vegetação. O córrego que acompanhava a rua não existe mais. São as consequências do “progresso” e da expansão das cidades para as periferias. Quando chove a lama é bem reduzida dentro do bairro, mas perdemos a terra das ruas sem asfalto. Hoje o Bairro Santa Paula I está urbanizado, com comércio, cerimoniais e vários condomínios que, aos poucos, fazem com que a população mais antiga não se veja contemplada com as melhorias do bairro quando se trata de área de lazer. Os condomínios são fechados e, com isso, as crianças do bairro perderam os seus espaços de lazer, como árvores onde brincavam em suas sombras e o campinho de futebol de barro. Como existem condomínios, o comércio se baseou nos seus moradores e o preço dos produtos é elevado. Mais uma vez os primeiros moradores do bairro ficaram prejudicados.

Segundo um adolescente que nasceu em Santa Paula I e que hoje mora no bairro vizinho da Grande Terra Vermelha, filho de uma frequentadora do terreiro, no local onde era o campinho em que jogava bola e soltava pipa com os vizinhos, atualmente foi construído um condomínio. Hoje, o terreiro que era cercado de vegetação divide o espaço com a urbanização em seu entorno.

## 4.2 - ENTIDADES, GUIAS E LUGARES DE RITUAIS

Após essa breve memória da construção do terreiro, passo à descrição da organização do mesmo, a partir de minhas percepções e das percepções de um dos seus principais líderes, o Pai Pequeno Horácio. Como médium de incorporação, ele fala sobre as entidades que incorpora e sobre os lugares e rituais sagrados dentro do terreiro. Ele afirma que o seu guia de frente é uma criança, cujo nome é Pedrinho da Praia, que abre e encerra as giras. Após as ações ritualísticas de abertura das giras, tais como riscar o seu ponto<sup>2</sup>, “pôr o vinho no cuité e acender a vela aos pés do congá”, “Predinho sobe” e o Caboclo Junco Verde, a outra entidade de Horácio, continua na realização das “firmezas”. Além de Pedrinho e do Caboclo Junco Verde, Horácio incorpora também a Preta-Velha Vovó Jandira e a Pomba Gira Zulmira do Cemitério. Zulmira é a entidade que conduz os trabalhos nas giras de Exu e Pomba Gira. Horácio incorpora também os Exus Pimenta e Atiça Fogo.

Segundo Horácio, quando da fundação da Umbanda no Brasil, os orixás foram condensados em sete e foram criadas as linhas das crianças e dos pretos-velhos. Quanto à condensação dos orixás, assim ficou o panteão da Umbanda: Oxalá, Yemanjá, Oxóssi, Xangô e Ogum. Esses orixás seriam os responsáveis por diferentes elementos na construção do planeta, como segue: Oxalá é o criador do planeta; Iemanjá, a responsável pelas águas; Oxóssi o responsável pelas matas; Xangô, o orixá das pedras; Ogum, o guerreiro e protetor; as Crianças dão a alegria e a paz, e, finalmente, os Pretos-Velhos que são os portadores e transmissores dos saberes dos africanos e de seus descendentes do Brasil. A Umbanda, como alega o Pai Pequeno, apesar de ser uma religião brasileira, é originária da África, pois nela se saúdam os Orixás. Além das linhas já citadas, a Umbanda trabalha com Caboclos e Caboclas e o povo da Esquerda, Exus, Pomba Giras e a linha intermediária (entre Caboclos e Exus), de Marinheiros, Ciganos e Boiadeiros.

Existem outras vibrações que aparecem muito raramente no terreiro, mas que não dão atendimento. São elas: a) Cobra Coral, que é uma vibração dentro da vibração

---

<sup>2</sup> Nas giras nos terreiros de Umbanda as entidades costumam “riscar” os seus pontos. De acordo com Maciel (1992) eles são riscados no chão do terreiro ou em pedaço de papel durante as giras. São utilizados pedra de giz ou pomba, o pó branco utilizado em rituais. Os pontos riscados são uma espécie de identificação dos guias e suas memórias de locais onde estiveram no passado. Penso também que seja uma marca de pertencimento ou a sua assinatura.

de Oxóssi, e que só chega se tiver necessidade; b) Puri, da vibração de Xangô é considerado um “caboclo da mata” ou um índio que “fica enfurnado na mata” e que “não tem contato com humano”; c) Malunguinho, que é da vibração de Oxóssi e só aparece no terreiro para saudação; é considerado o “rei das matas”; c) Boiadeiro, que trabalha com o laço simbólico energético, ou seja, ele gira a mão como se segurasse um laço e puxa a energia negativa que está acumulada no ambiente e/ou nas pessoas.

Horácio afirma que o terreiro Aprendiz do Amor funciona respeitando a espiritualidade, porque pertence às entidades espirituais e seus integrantes são apenas instrumentos. Quanto ao tamanho e organização do terreiro, o mesmo pode ser descrito a partir de pontos e lugares internos, alguns deles denominados pelo termo “firmeza” e outros por “assentamento”. “Firmezas” são lugares internos do terreiro onde se acredita fazer a segurança das giras e nos quais todos os sábados acendem-se velas e abrem-se cervejas branca ou preta como oferendas às entidades. Existem “firmezas” onde também se risca o ponto. O termo “assentamento” se refere aos lugares onde se encontram alguns elementos enterrados, simbólicos fundamentais ao terreiro, nos quais não se deve mexer. Neles as entidades riscam o ponto e acendem velas, o que garante a segurança durante os trabalhos espirituais no terreiro. No centro do terreiro há “um portal energético” onde a parte superior é a “firmeza” de Oxalá, que simboliza o meio, o mais alto e o mais poderoso. Abaixo existe um “assentamento” com alguns elementos que, segundo o Pai Pequeno, ajudam nas descargas energéticas. No centro do terreiro há um círculo onde a gira acontece e onde as entidades circulam ao incorporarem nos médiuns. Ali acontecem os passes e as descargas de energia, onde se faz e se desfaz as energias. O centro do terreiro é o símbolo de ligação entre a terra e o universo. A partir deste lugar central, descrevo os demais, como seguem: a) “firmeza” e “assentamento” de Exu, logo na entrada; b) “firmeza” de Ogun; c) “firmeza” do Anjo da Guarda, também denominada casa das almas ou “firmeza” de Pretos-Velhos; d) “firmeza” de Ciganos; e) recepção do terreiro; f) salão onde ocorrem as giras; g) dois vestiários (um masculino e um feminino); h) sala de cura dividida em dois cômodos (em uma das quais funciona o reiki); i) seis banheiros. O salão onde funcionam as giras é dividido em duas partes, sendo uma para os médiuns e outra para a assistência, onde também fica a biblioteca do

terreiro. Além desses lugares de rituais, existe também uma cantina, duas salas menores para almoxarifado e armazenamento de material de eventos do terreiro.

Em todas as “firmezas” listadas há uma pedra que representa o elemento terra e traz a energia desta. Todas as “firmezas” foram assentadas durante um ritual. Elas têm elementos enterrados que ajudam na descarga e na reposição de energias.

No terreiro de Umbanda Aprendizes do Amor existe uma parte reservada a uma tradição religiosa de matriz africana denominada Culto de Ifá (vide glossário) que está sob a liderança do Babá Alexandre Farias. Trata-se de um quarto é usado para o descanso e os jogos do sacerdote quando existem pessoas recolhidas para iniciação neste culto ou quando alguém o procura para que ele realize um jogo. Além disso, na parte de Ifá existe uma cozinha dedicada ao preparo dos alimentos dos Orixás, isto é, usada para preparar a “comida de santo” (vide glossário). Na parte dedicada ao Culto de Ifá, existe uma lavanderia, um quarto para depósito de roupas e vestimentas ritualísticas.

Voltando aos lugares denominados “firmeza”, Horácio afirma que o terreiro de Umbanda tem as suas “firmezas” energéticas. A “firmeza” de Exu, se deve ao fato deste orixá ser o soldado guardião da Umbanda, isto é, aquele que toma conta de tudo e que faz a limpeza espiritual do terreiro e de seus integrantes. Dedicada à segurança juntamente com Exu, está a “firmeza” de Ogun, Orixá também conhecido como soldado, que fica de ronda, dando proteção ao terreiro.

Após a “firmeza” de Ogun, encontra-se a “firmeza” de Anjo de Guarda, onde todos os membros acendem suas velas, fazem suas orações pedindo proteção e auxílio para o trabalho. Esse lugar recebe ainda o nome de casa dos Pretos-Velhos ou casa das almas. Existe aí também um “assentamento” de Pretos-Velhos, que pertencem a linha de São Cipriano.

Existe ainda o Toco, também chamado de Tronqueira, lugar onde são feitos os trabalhos de desmanche e descarregos mais pesados que precisam de uma proteção maior. Toco ou Tronqueira é um tronco de madeira com a sua parte inferior enterrado no barro e a sua parte superior em formato de mesa. Atualmente esse Toco é utilizado para os trabalhos ligados ao Culto de Ifá. O Pai Pequeno do terreiro apresenta cômodos que denomina como casas de Orixás e mostra as casas de Omulu, de Babá Egungun e de Ogboni. Mostra o tronco de árvore dizendo que ali é

feita a “firmeza” para Exu, que toma conta da casa. Ainda nesse local tem a “firmeza” do povo Cigano, linha intermediária entre a esquerda, a linha de Exu, e a direita, de Caboclo, Preto-Velho e Criança.

Nos lugares ao redor do toco encontram-se as “firmezas” de Oxóssi e Xangô, que fazem parte da segurança dos trabalhos. O ritual de acender velas e derramar bebidas ao redor do toco acontece na abertura das giras, para firmar os pontos energéticos. Devido ao fato de Alexandre ser iniciado no Culto de Ifá, próximo ao toco foi construída a casa de Yámi Osorongá.

Voltando a descrição do terreiro, logo na entrada, próximo à porta principal do salão e atrás dela, observam-se os símbolos que, segundo a fé dos umbandistas, têm a função de garantir as “firmezas” e “seguranças” específicas desse recinto. Quando começam as giras, as entidades vêm até esses símbolos e fazem, através de seu ponto riscado, um acúmulo energético para a segurança do recinto. O ponto riscado na porta do salão simboliza a segurança dos membros e da assistência, ali dentro. Esse ponto riscado representa também a segunda limpeza energética, visto que a primeira é feita no portão do terreiro. Tudo isso é considerado necessário para a segurança da abertura de um trabalho e/ou gira. O Caboclo Junco Verde, que é uma das entidades do Pai Pequeno, antes de iniciar a gira, risca o seu ponto e acende uma vela sobre o mesmo para garantir a segurança dos trabalhos. Após esse ritual o terreiro está pronto para que ocorra a gira. Segundo o Pai Pequeno, mesmo na ausência de pessoas (membros e assistidos) o terreiro funciona espiritualmente, pois os espíritos fazem as giras ocorrerem o tempo todo e as “firmezas” e os pontos riscados afirmam a presença desses espíritos.

No congá, segundo o Pai Pequeno, está a “firmeza” mais importante, onde está assentado Oxalá, o Orixá maior em cima, e embaixo está Yemanjá. Em seguida, estão os guias que dirigem o terreiro: Vovó Catarina e o Caboclo Sete Estrelas (da linha do orixá Oxóssi), que são responsáveis pela cabeça do Arabá Alexandre. As “firmezas” dessas entidades estão à direita do congá. Do lado esquerdo está a “firmeza” do Caboclo Junco Verde, a segunda entidade do comando do terreiro, que cuida do Pai Pequeno Horácio. Além dessas, cada canto do terreiro tem uma entidade que toma conta e faz a vigília durante as giras. O congá, que geralmente está sempre enfeitado com flores, possui uma cruz de madeira preta com quatro

pontas de mesmo tamanho, pedras e dois copos com água filtrada, pois a água é um elemento que absorve energia. A água também é utilizada nas “firmezas” dentro e fora do salão. São utilizados vários tipos de água como a do mar, da chuva, do rio, da fonte (mineral), do poço, da lagoa e da cachoeira. Nas “firmezas” do salão há copos de cerâmica específicos para a água.

Um local importante para as curas, além das feitas pelos Pretos-Velhos, é a sala de *reiki* (vide glossário). As entidades encaminham para essa sala os casos de doença. O *reiki* é mais uma contribuição no tratamento de casos graves juntamente com os Pretos-Velhos. Quem realiza essa técnica de cura são pessoas iniciadas no *reiki*. Existe também um espaço em que estão expostas cadeiras e bancos e onde ocorrem as consultas e atendimentos das entidades aos assistidos. Ali os guias conversam diretamente com os consulentes dando orientações.

Quanto ao cronograma das giras do terreiro, este é composto por quatro realizadas mensalmente aos sábados, na seguinte ordem: 1ª) Caboclos; 2ª) Pretos-Velhos; 3ª) Caboclos, novamente; 4ª) Exus e Pombas Giras.

Uma particularidade deste terreiro é trabalhar com duas giras de Caboclos. Quanto às expressões corporais destas entidades, normalmente são mais eretos. Alguns ficam com o dedo indicador e o polegar esticado como se fosse uma flecha, como simbolismo orientado pela figura do índio.

Por conta das dificuldades nos movimentos corporais dos idosos que eles simbolizam, a gira de Pretos-Velhos fica lenta. Este fica mais curvado, a feição parece cair e a bochecha parece ficar mais envelhecida, assim como o jeito de falar. A voz fica arrastada e cansada como de uma pessoa idosa.

A gira de Exu e Pomba Gira é caracterizada pela animação e agilidade nos movimentos corporais. Embora na 2ª e na 4ª gira do mês os Caboclos façam a abertura, quem realiza as consultas são os “donos” da gira do dia. Os Caboclos abrem as giras para fazerem as “firmezas” porque têm mais agilidade, mas quem atende são os “donos” das giras.

Ainda, uma vez ao ano, realiza-se a gira de Criança, onde as entidades usam de roupagem de espíritos infantis e simbolizam alegria, pureza e leveza. Ocorre especificamente na Festa de Cosme e Damião, ou, esporadicamente, quando a sua

incorporação se faz necessária, essas entidades aparecem. As entidades incorporadas ficam agitadas como crianças e é difícil controlá-las. Costumam falar muito e baterem palmas constantemente. As crianças normalmente se apresentam com os médiuns de joelhos e se fazem alegres como crianças. Remetem-nos à energia infantil.

Na sexta-feira, como preparação para a gira que ocorrerá no sábado, é recomendado aos integrantes do terreiro que façam dietas abstendo-se de fumo, álcool, sexo e carne. Segundo o Pai Pequeno, todos esses elementos podem desprender energias ou atrair energias não positivas.

No sábado pela manhã, o Pai Pequeno e os integrantes da equipe de limpeza do terreiro (na qual me inseri), chegam cedo ao local para juntos tomarem o café da manhã. Põem a conversa em dia e partem para a faxina. A equipe de limpeza cuida principalmente do salão, que consiste em varrer, passar pano, organizar tudo, deixar tudo pronto para os trabalhos espirituais abertos aos convidados que começam às 15 horas. As tarefas realizadas pela equipe de limpeza são a faxina dos seis banheiros, as limpezas das cadeiras, bancos, banquinhos e, principalmente, do congá. Esse local é sagrado e é preciso pedir licença ao “povo invisível” para tocar nos objetos. Limpam-se o piso e os bancos para que a assistência seja bem acolhida, afinal, são convidados do terreiro. As “firmezas” também são preparadas com os elementos utilizados pelos Caboclos, tais como velas, palitos de giz quando não tem *pemba* (pó branco utilizado em rituais), cerveja branca, cerveja preta, cachaça, champanhe, charutos e copos com água.

Segundo o Pai Pequeno, a partir do momento que a equipe de limpeza põe o pé no terreiro, os trabalhos, inclusive espirituais, já tem início, pois esse espaço é sagrado e a Umbanda trabalha com energias da natureza, que é sagrada. Ele afirma que a equipe de limpeza é composta por poucos membros, mas as pessoas não percebem a importância que é realizar a faxina. Ele diz que essa equipe é privilegiada porque o aprendizado da Umbanda se dá na prática dessas atividades. Durante a limpeza os membros trocam os conhecimentos e experiências adquiridos nas conversas que costumam ter com as entidades nas giras anteriores. Na verdade, durante a limpeza, os membros transmitem os saberes dos guias. Depois da limpeza é servido o almoço, que durante a limpeza alguém na cozinha o preparou e organizou a cantina

com o que será vendido durante a gira. A cantina é utilizada como cozinha durante o almoço e como fonte de renda durante as giras. Depois da limpeza, a equipe participa do almoço comunitário, organizado e preparado por dois membros da equipe de limpeza composta, no total, por cinco membros.

Quanto ao significado dos elementos utilizados nas “firmezas”, o Pai Pequeno explica os que seguem: o fogo da vela age como fixador de energia; a levedura da cerveja é elemento de fixação da vibração dos orixás Oxóssi, Xangô e Ogum; a água também é um bom condutor de energia, por isso tão utilizada no terreiro; a fumaça e a brasa do charuto, do cigarro branco, do cigarro de palha e do cachimbo queimam as lavas negativas. Atualmente a bebida alcoólica é utilizada só nas “firmezas”, porque alguns médiuns abusavam desta. Por isso, foi abolida quase por completo. Hoje as entidades bebem água ou chá de ervas ou gengibre. Porém, nas giras de Exu e Pombas Giras, Zulmira prepara uma bebida com elementos líquidos. Ela mistura em um jarro água, mel, cachaça, champanhe e pétalas de rosas vermelhas. Essa mistura recebe o nome de “preparado”. Essa bebida contempla todas as entidades presentes no terreiro nessa gira específica e só é permitido nela. Algumas entidades costumam criticar essa bebida. Os Exus reclamam porque a champanhe não é bebida de macho. As Pombas Giras reclamam que a cachaça não é bebida indicada para mulheres finas como elas. Portanto, o preparado não é consenso entre entidades.

Ao preparar o salão do terreiro para as giras de Pretos-Velhos, colocar os banquinhos em semicírculo, já faz parte deste ritual. Por orientação do Pai Pequeno, o espaço entre um e outro banquinho deve ter a mesma medida e os membros da equipe de limpeza o criticam dizendo que ele tem manias de perfeição. Nessas giras, um banquinho deve ser colocado de frente ao congá, pois nele senta um Preto-Velho que auxilia na manutenção da gira. Ele não dá consulta e nem passes. Na verdade, ele é quem observa, equilibra e firma a gira para que tudo corra bem. Além dos banquinhos, também as ervas devem estar disponíveis em grande quantidade, pois, segundo o líder acima, os Pretos-Velhos são exigentes nesse quesito. Conforme observo, esses Pretos-Velhos utilizam nos benzimentos objetos mais específicos como rosários feitos de contas de lágrima de Nossa Senhora e tesoura para simbolizar o corte dos males.

Nessas giras de Pretos-Velhos, a bebida consumida pelas entidades é o café, produzido com esse fruto proveniente do norte do continente Africano, que passou a ser cultivado pelos Árabes e, posteriormente no Brasil. Os Pretos Velhos afirmam que, no passado, trabalharam em lavouras de café. Como gostam de conversar e dar conselhos o café, como é costume no Brasil para um “dedinho de prosa”. Essas entidades costumam, também, pôr ao lado de onde estão sentados durante a consulta, um cuité com vinho tinto como “firmeza”. No entanto, neste terreiro, alguns Pretos-Velhos tomam também água ou chá no decorrer de suas giras.

Voltando às giras de Exus e Pombas Giras, nelas o congá deve ser enfeitado com rosas vermelhas. Eles trabalham, preferencialmente, com cravos de defuntos, mas é difícil encontrar essas flores. O riso é o principal símbolo demarcador da gira dessas entidades. Os pontos cantados contêm palavras ligadas às cores vermelha, preta e amarela. Esta última cor se refere às Pombas giras ciganas, pelo fato de representar o ouro. Nos pontos cantados estão presentes letras referindo-se a objetos como punhais, tridentes, comida, bebida, ossos e galinhas. Referem-se ainda a lugares como cemitério, sombras de árvores, encruzilhadas, mar e praias.

Quanto à burocracia e/ou registro escrito da presença dos membros do terreiro, verifiquei que, aos sábados, todos devem assinar a lista de presença. Se um membro falta duas giras consecutivas ele começa a ser desligado energeticamente da corrente. Quando isso acontece o médium não entra na corrente no início da próxima gira. Ele aguarda no local da assistência e retorna à corrente junto com os iniciantes. Após tomar o descarrego, esse membro entra para o seu local e vai ajudar na gira. Um iniciado só passará a fazer parte efetiva da roda dos médiuns, após sete giras consecutivas nas quais passará por descarregos até que esteja “limpo” para ingressar na gira.

Esse período preliminar do iniciado, segundo o Pai Pequeno, se faz necessário, pois além de servir como aprendizado do funcionamento do terreiro, também serve como tempo de reflexão para decidir se realmente é aquilo que deseja, pois às vezes as pessoas se empolgam por ter seus problemas resolvidos, mas depois perdem o entusiasmo. Portanto, os iniciantes, com exceção dos que já incorporam seus guias, não assumem responsabilidades de imediato dentro da “casa”.

Antes da abertura de uma gira, ocorre a formação de um semicírculo que no terreiro estudado é denominado “corrente”. Antes de cantar os pontos saudando as “sete linhas”, os membros dão as mãos formando tal “corrente”, sendo que um homem e uma mulher estendem a mão até o congá. Depois da saudação inicia-se o rito da defumação em cada um dos membros que está no semicírculo, que o Pai Pequeno considera de grande importância. Essa defumação é feita com ervas e com brasa dentro de um incensário, fazendo o que se denomina “limpeza” dos corpos e do terreiro.

O Pai Pequeno ressalta que a defumação é a “segunda limpeza”, porque a primeira foi feita com a dieta da sexta-feira. Além disso, é aconselhável que os médiuns tomem um banho de ervas no sábado antes de irem para o terreiro. Após a defumação, todas as pessoas presentes fazem as preces e a entidade Vovó Catarina chega, juntamente com a entidade Pedrinho da Praia, para iniciar os trabalhos. A entidade Caboclo Junco Verde vem em seguida para conduzir a giras e fazer as “firmezas” no “Toco”, na entrada do salão e todas as “firmezas” existentes dentro do salão. Depois de tudo organizado, o Caboclo Junco Verde convida os demais guias para chegarem cantando o seguinte ponto de Oxóssi:

Oxóssi, sua mata é verde,  
É verde é da cor do mar.  
Oxóssi, sua mata é verde,  
É verde é da cor do mar.  
Mas ele é o caçador da Jurema,  
Ele é o caçador da Jurema, ele é o caçador da Jurema, ele é.  
Mas ele é o caçador da Jurema,  
Ele é caçador da Jurema, ele é o caçador da Jurema, ele é.

Ao refletir sobre a Umbanda, Alexandre diz que esta é muito interessante, visto que se apresenta de múltiplas formas e características, dado as diversas influências que a compõem, sendo todas originais dentro de cada terreiro. Em sua opinião, esta religião é liberal no sentido de que seus frequentadores têm o direito de entrar e sair quantas vezes quiserem, podendo transitar em outras religiões, sendo essa liberdade que permite às pessoas crescerem espiritualmente. Ele salienta que ao conversar com os assistidos, ouvir problemas e dar aconselhamentos os guias atuam de modo semelhante aos psicólogos e todos, guias e médiuns, trabalham para que aqueles que os procuram sejam bem acolhidos e encontrem o bem que foram procurar.

O Pai Pequeno é uma pessoa tranquila, mas se irrita quando alguém associa sua religião, a Umbanda, ao diabo. Como, geralmente, tais associações são feitas por pessoas cristãs mal informadas, ele responde que “o diabo existe apenas na Igreja Católica e nas igrejas Evangélicas”. Como se trata de uma forma de discriminação negativa aos umbandistas, Horácio alega que sempre faz questão de demonstrar que professa essa religião. Apesar de algumas vezes ser chamado de macumbeiro com tom pejorativo, ele sempre exige que seja mantido o nível do respeito à sua opção religiosa, como prevê da Constituição Federal do Brasil.

Em relação à intolerância e aos conflitos religiosos, apesar dos vizinhos mais próximos não se incomodarem com a presença do terreiro e de suas atividades, de vez em quando o terreiro é apedrejado, mas esses acontecimentos ainda não têm incomodado os membros e a assistência, já que são muito esporádicos e pretende-se manter boas relações com a vizinhança.

Figura 1 - Croqui do Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor

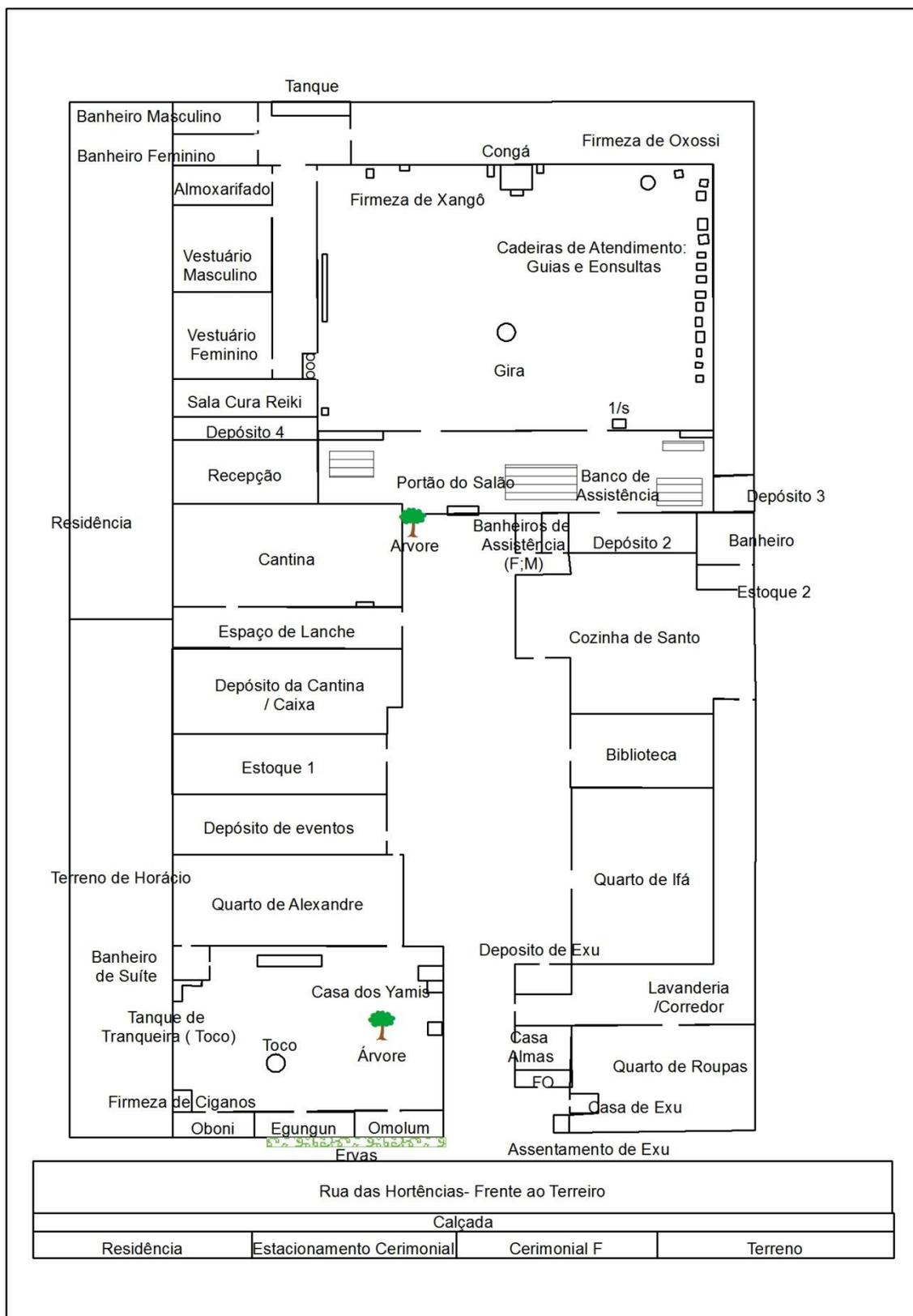




Figura 2 - Frente do Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor (Acervo Pessoal)

## **V – OS PRETOS-VELHOS NAS INTERPRETAÇÕES DE MÉDIUNS E CAMBONES: DESCRIÇÕES ETNOGRÁFICAS**

O presente capítulo tem por objetivo descrever as interpretações dos cambones e médiuns acerca das ações, memórias, saberes e narrativas dos Pretos-Velhos incorporados nos médiuns. Descreverei a atuação e as narrativas dessas entidades no terreiro, partindo das afirmações de que seus saberes pertencem aos povos vindos da África e que esses povos curavam pela da magia e que eles (Pretos-Velhos), por terem vindo de lá, também realizam tais curas.

Para a elaboração deste capítulo considere a importância de conversar com membros do terreiro que atuam como médiuns e cambones. Os “trabalhos” e/ou serviços religiosos são divididos entre os membros e esses se organizam por categorias como médiuns de incorporação e médiuns que não incorporam. Esses últimos são os cambones, o que não significa que membros que incorporam não possam exercer função de cambones. Quando não estão incorporados e há a necessidade de cambonar, os médiuns de incorporação podem prestar esse serviço. Mas a preferência de cambonar é destinada aos médiuns que não incorporam. Quando um médium incorpora uma entidade, seu corpo passa por transformações, pois sua voz se altera, o seu jeito de andar muda e a sua expressão facial se transfigura.

Enquanto umbandista e pesquisadora no terreiro, ajudo nos serviços de cambonagem e, nesta dupla condição de sujeito e parte do tema da pesquisa, considero relevante o tema da memória para analisar as lembranças de um passado distante narradas pelas entidades denominadas Pretos-Velhos por essas pertencerem, segundo a crença dos umbandistas, ao mundo espiritual. Associada às lembranças dessas entidades, está a crença das pessoas que fazem parte da coletividade do terreiro Aprendizes do Amor, de valorizarem relatos de curas de enfermidades físicas e psíquicas realizadas pela ação dessas entidades. E são essas lembranças e relatos que analisarei neste capítulo.

Neste capítulo descrevo as narrativas de médiuns que incorporam as entidades de Pretos-Velhos e que relatam suas experiências de vida, seus saberes e suas lutas em uma religião que tem uma de suas práticas espirituais de matriz africana. Essas

entidades, como afirma Cardoso, (2007) são caracterizadas por uma linguagem de emoção e de benevolência, além de sua bondade e humildade. As ervas utilizadas nos banhos, a cura pela crença, a senioridade e a presença de guias são elementos demarcadores das fronteiras dessa religião. A partir das práticas e saberes indígenas, representados pelas entidades de Caboclos e dos saberes dos africanos, associados aos Pretos-Velhos, a Umbanda se afirma enquanto religião que constrói uma cosmologia relacionada à natureza. As entidades “trabalham” nas consultas receitando elementos naturais como se ratificassem o seu pertencimento ao que a terra oferece para os “trabalhos”, assim como Exus e Pombas Giras são entidades que pertencem às encruzilhadas de barro.

As entidades Pretos-Velhos, por serem espíritos ancestrais africanos, não são exclusivas da Umbanda, pois podem estar em outros cultos afros com nomes distintos. Essas entidades se apresentam como escravizados que vieram na diáspora africana para a América, mas algumas narrativas como, por exemplo, do *Preto-Velho Cruzeiro Beira Mar* demonstram que alguns envelheceram no continente Africano ensinando as “mandingas” (seus saberes mágicos) aos seus discípulos. Os Pretos-Velhos incorporam nas pessoas que emprestam o seu corpo para que essas entidades possam trabalhar principalmente como curandeiros. Através da manipulação e maceração de ervas, raízes, folhas, fumo de rolo, misturados com água, mel, cachaça e vinho tinto, os Pretos-Velhos trabalham para a cura de seus consulentes (assistidos). Os saberes da cura, segundo as entidades, são adquiridos a partir dos elementos da natureza.

Em conversa com os Pretos-Velhos no terreiro, eles afirmaram que os Kimbandas são pessoas que moram nas matas e cuidam da população juntando os seus saberes mágicos aos elementos naturais. A partir de então, percebi que os Pretos-Velhos se consideram Kimbandeiros, entidades que cuidam de pessoas que necessitam da cura física e espiritual utilizando os benzimentos com ervas. Mas, em suas consultas os guias alertam que a cura não vem só de suas manipulações, mas da crença de quem é consultado por eles.

Para analisar o papel dos cambones, conversei com três pessoas assíduas na prestação desse serviço religioso nas giras do terreiro. Conforme o relato dos cambones entrevistados, a Umbanda tem importância na vida deles e de outros

adeptos desta religião, o que os levou a destacarem fatos pertinentes à sua espiritualidade.

O Pai pequeno do terreiro afirma que a Umbanda não é uma religião cristã, mas uma religião criada no Brasil e que tem a influência de várias religiões, como os candomblés dos bantus e dos nagôs, o Kardecismo e, inclusive, do catolicismo. Ela não tem livro sagrado porque é uma religião da oralidade que se aprende na prática. Seus praticantes utilizam livros kardecistas para entender a mediunidade e outros fenômenos espirituais que se manifestam no terreiro. Neste sentido, a Umbanda seria uma religião dos mistérios. Apesar de muitas leituras ninguém tem explicação única do que é Umbanda. O aprendizado vem da prática e quanto mais se tem um olhar de simplicidade, mais complexa se torna essa religião. O Pai Pequeno ironiza dando exemplos: “como explicar cientificamente um descarrego e um benzimento? Mas o descarrego pode ser explicado no terreiro como descarregar energia”.

A Umbanda, na visão do Pai Pequeno, tem como um dos elementos principais a mediunidade. Segundo ele, existem várias formas de ser médium. Na Umbanda a mais utilizada é a incorporação. A entidade joga a energia no Ori (cabeça). Por isso em alguns terreiros os médiuns de incorporação são os *cavalos* porque a tomada vibracional fica na cabeça, na altura do *cangote*, quase no pescoço. Na cabeça está o *chakra* de proteção, mais espiritual. É o *chakra coronário*. Ele irradia a energia por todo corpo.

## 5.1 - OUVIR E DIALOGAR: INTERAÇÃO COM OS MÉDIUNS DE PRETOS-VELHOS

Registro nesse ponto as conversas que obtive dos Pretos-Velhos para a realização desse trabalho. Não foi consenso de todos no terreiro nem das entidades a realização dessas conversas. Alguns médiuns não queriam se expor, cada um com o seu motivo pessoal. As entidades que se recusaram, não queriam a exposição dos médiuns os quais elas incorporam.

Para conseguir as entrevistas, pedi autorização ao Pai Pequeno, ao Caboclo Junco Verde, aos médiuns que incorporam as entidades entrevistadas e às próprias

entidades entrevistadas. Foi relevante conversar acerca da autorização porque a partir desse contexto entendi a classificação dos tipos de consciência mediúnica, fenômeno bastante discutido entre os umbandistas, o tipo de consciência durante a incorporação.

Sobre esse fenômeno conversei com o Pai Pequeno, que expôs os tipos de consciência. Esse assunto é polêmico devido julgamento de membros e assistência sobre a veracidade da incorporação. Portanto, me restou uma conversa com Horacio. Mesmo assim conforme ele, esse fato nunca foi prioridade no terreiro.

Segundo ele, pessoas o procuram acusando médiuns de estarem fingindo uma incorporação. Quando questionado a respeito, ele afirma que a sua resposta sempre é a mesma: “não estou aqui para julgamentos. Cada um sabe de sua responsabilidade”. Mas pergunto ao Pai Pequeno como ele entende a incorporação. Com a sua sabedoria, ele não responde com muita satisfação, pois não gosta de questionamento quando percebe que possa haver julgamento.

Horacio me responde dizendo que por meio de leituras e orientações das entidades, identifica três tipos de consciência mediúnica: a consciente, onde o médium lembra-se de tudo que conversou com o consulente, a semiconsciente, quando o médium lembra parte do que conversou com o assistido, e a inconsciente, quando o médium não se lembra de absolutamente nada do que conversou durante a consulta. Alertou que na lembrança semiconsciente, o médium tem flashes. Não é uma lembrança explícita.

Para ele é vantagem o médium ser inconsciente pelo fato de não ter nenhum tipo de registro em sua mente. A vantagem é explicada porque a maioria dos assuntos debatidos entre entidade e consulente são problemas. Quando o médium consciente ou semiconsciente termina o atendimento os problemas do assistido podem afetar o lado emocional do médium. Já ocorreu de um médium se envolver nos problemas do consulente após sair da incorporação. Isso, conforme Horácio, é antiético. É como se o médico se envolvesse emocionalmente com os problemas pessoais de seu paciente.

A partir dessa fala sobre consciência mediúnica, gostaria de dizer que conversando com os Pretos-Velhos, percebi que alguns derramaram lágrimas quando citaram o seu sofrimento. Não me cabe o julgamento de veracidade ou não nas narrativas das

entidades e se, no momento do choro, as entidades receberam influência dos médiuns em assuntos ligados ao sofrimento da entidade a qual incorpora.

Decidi perguntar a 3 médiuns de incorporação qual é a sensação quando estão incorporados com as entidades Pretos-Velhos. Todas se emocionam quando narram o que sentem. Rosângela diz: “Sinto dor nas costas quando desincorporo, mas logo passa. Fica um cansaço bom! Estar incorporada de Preto-Velho é a melhor sensação do mundo! Sinto muita paz, tranquilidade e muito amor!” (Rosângela. Entrevista concedida a esta pesquisa em 14/08/2017).

A médium de incorporação Marcela se emociona tanto que consegue me contagiar. Parece estar conversando com a Preta-Velha Vovó Candelária no momento em que está narrando o seu sentimento. Ela relata:

A primeira sensação é física, de uma pressão nas costas, na região lombar. Depois sinto um peso muito grande e uma dor na lombar. Tudo isso logo que ela chega. Em seguida parece que tudo se ajeita e a sensação é que estou flutuando. Já cheguei a achar que tinha dormido tão boa é a energia que passa pelo corpo. Por outro lado, é muito difícil levantar e andar porque ela é muito velhinha e pesada. Sem auxílio ela não levanta. Controlar a perna tremendo também é difícil e às vezes sinto dormência... mas, no final de tudo e apesar das dificuldades dela se locomover parece que estou flutuando mesmo. Seu nome é Candelária e ela trabalha na linha do cemitério. Ela é negra dos cabelos ralos e brancos. É a doçura em forma de espírito e não me deixa com nenhuma dor ou cansaço depois da gira. Eu já a vi em sonho! A energia dos Pretos-Velhos é muito leve e às vezes, triste. Mas parece até que ela me abraça. Enquanto falo pra você, ouço-a rindo! (Marcela. Entrevista concedida a esta pesquisa em 14/08/2017).

Outra médium de incorporação que muito se emociona ao narrar a sua sensação e o sentimento quando está incorporada é Walmara. Ela se encanta com a sabedoria e magia da Vovó Isaura, a Preta-Velha que incorpora. É como se ela tivesse vivido com essa vovó, como se fosse sua própria avó consanguínea. Então ela relata:

Quando começo a sentir vibração da Vovó Isaura, sinto o meu semblante envelhecendo, as pernas pesam como se estivessem cansadas... desgastadas pelo tempo... o corpo vibra... treme incontrolavelmente, e no coração sentimento de dor... lembranças dos sofrimentos vivenciados, mas

logo é tomado pela paz e amor em agradecimento pela oportunidade, o que equilibra o corpo físico e espiritual. Uma sensação de serenidade e ao mesmo tempo força tomam conta de mim. E logo vem o que ainda me surpreende e me encanta cada vez que tenho que trabalhar mediunicamente com ela, a sua sabedoria. Sinto a sua força de cura na manipulação de ervas, nos benzimentos e no seu banhar. E a força de sua magia em fazer e desfazer mandingas. Sinto a fragilidade do seu corpo físico com as suas marcas físicas e na alma. Mas sinto a sua resignação, sua fé, seu amor em estar ali, servindo de auxílio, ajudando e sendo ajudada. Sinto o seu cuidar e o seu amor por cada um e por mim. Agradeço sempre pela oportunidade, pelos ensinamentos e pelo amor. Amo infinitamente a Vovó Isaura! Salve! (Walmara. Entrevista concedida a esta pesquisa em 14/08/2017).

Após a sua fala, Walmara chora e diz: “eu senti a presença dela! Foi maravilhoso! Ela disse: porque a surpresa, filha? Eu estou em você e você está em mim!” E a médium continua chorando de emoção.

## 5.2 - AS EXPERIÊNCIAS DE VIDA E RELIGIOSAS DE CAMBONES

### 5.2.1 - José Dalton: homem de poucas palavras

Apesar de conhecer e conversar informalmente com o engenheiro José Dalton acerca da Umbanda desde o início do ano 2013, quando ele passou a fazer parte do terreiro Aprendizes do Amor, combinei e realizei uma entrevista com ele em 23 de setembro de 2016 para que o mesmo falasse de suas experiências religiosas. José Dalton contou-me que sua vida tem uma divisão antes e depois da Capoeira e da Umbanda. Por acompanhar o pai em suas andanças, acabou por conhecer a Umbanda ainda na infância. Em uma época de sua vida adulta se dedicou aos estudos, deixou a religião de lado e se dizia agnóstico. Atualmente, entende essa religião como parte de sua espiritualidade. Do seu ponto de vista, a Umbanda é a prática da caridade e um “auxílio na evolução espiritual” do brasileiro, pois ela seria

uma síntese da cultura brasileira, visto que ela se formou a partir de elementos culturais de participação de negros, índios e brancos. Conforme sua narrativa, a Umbanda é Bantu, cultura que ele pesquisa por se tratar da cultura que contribuiu na origem do nosso idioma. Ele pensa que é de muita importância ter conhecimento acerca da cultura Bantu.

José Dalton é o terceiro filho de uma família de quatro irmãos nascido em Propriá, Estado de Sergipe, a 26 de julho de 1948. Seu pai se chama Dermeval Magalhães Cardoso e a sua mãe, Francisca Resende Cardoso. Casaram-se em Piracuruca, Estado de Piauí. O seu pai trabalhava no Banco do Brasil e sua mãe trabalhava nos Correios e Telégrafos, mas pediu demissão em razão do casamento, fato que sempre lamentava. Foram morar em Rio Grande, cidade importante do Rio Grande do Sul, para onde seu pai foi transferido, sempre em busca de progressão na carreira de bancário.

Depois de algum tempo sua família transferiu-se para Sergipe, cidade de Propriá, às margens do rio São Francisco. Quando tinha 1 ano de nascido, em 1949, ocorre nova transferência, desta feita para o norte de Minas Gerais, cidade de Montes Claros. Por volta de 1954, passaram alguns meses em Belo Horizonte, capital de Minas Gerais e em seguida foram residir em uma pequena cidade próxima, Pará de Minas. Esta cidade era de uma população extremamente católica, sendo o vigário, a figura mais importante.

Todos os dias no final da tarde, havia o “footing” (passeio a pé no fim da tarde) na Rua Direita e quando o sino tocava às 18 horas, todos os que estavam na rua, paravam por alguns segundos, como se estivessem “congelados” e só “descongelavam” quando o sino parava de tocar. Apesar disso, seu pai, que era gerente do Banco do Brasil, cargo importante na cidade, tornou-se membro de um centro espírita que era dirigido por um farmacêutico local, senhor Júlio Leitão.

Em Pará de Minas José Dalton frequentou uma escola onde estudou catecismo. Em 1949, vieram para Vitória, capital do Estado do Espírito Santo, onde o entrevistado reside até hoje. Em 1968, José Dalton entrou na Escola Politécnica da Universidade Federal do Espírito Santo, graduando-se no curso de Engenharia Civil em 1972. Durante o período da adolescência, acompanhava seu pai em todos os lugares que

ele ia, entre os quais, os terreiros de Umbanda e a casa do senhor Gilberto Guerzet, que era médium umbandista.

Essa fase durou até o início dos estudos de pré-vestibular, quando teve que se dedicar totalmente aos estudos. No ano de 1998 aconteceu algo que deixou José Dalton muito impressionado: conseguiu encontrar a casa de uma pessoa na cidade de Belém do Pará, onde havia estado rapidamente há alguns anos, num bairro periférico, sem saber o endereço e sem qualquer indicação, apenas pela intuição, em alguns minutos. Outro acontecimento que lhe marcou muito foi quando, estando na cidade de São Luiz do Maranhão, em 2010, assistindo a uma apresentação teatral, durante os festejos juninos, passou, repentinamente, a chorar copiosamente, sem qualquer motivo e aos poucos foi passando, mas voltou quando se deparou com um ator do espetáculo, quando se retirava do local. A partir do ano de 2011 passou a integrar o Grupo Capoeira Angola Volta ao Mundo e continua com essa atividade até a atualidade.

Desde o tempo em que parou de acompanhar seu pai, até 2013 não se envolveu com assuntos religiosos. Entretanto, por volta do início daquele ano, em conversas com a amiga Maria Helena, ela lhe falou do Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor. Foi conhecer o terreiro e gostou do ambiente passando a frequentá-lo até se tornar membro em 14/12/2013. No terreiro é cambone e participa da equipe voluntária de trabalho na cantina.

José Dalton chegou ao terreiro como assistência. Ficou como assistido por aproximadamente 1 ano. Após esse tempo na assistência decidiu se tornar membro. No terreiro se tornou cambone e diz que, à medida que ajuda aprende a fazer as tarefas. Narra que ainda desconhece certos ritos realizados no terreiro. Justifica esse fato por ter uma visão cartesiana, o que torna a sua percepção sistematizada.

A sua observação nas giras de Pretos-Velhos o faz perceber as manifestações das referidas entidades e diz que ao se manifestarem, elas vão baixando o corpo do médium e se sentam em banquinhos. Como cambone, ele auxilia os corpos idosos sentarem nos banquinhos. Ele acende as velas e afirma que a primeira coisa que as entidades fazem após se sentarem, é acender o cachimbo ou o cigarro de palha e depois elas riscam o seu ponto. Esses são os procedimentos dos Pretos-Velhos ao se manifestarem nos corpos dos médiuns.

Na visão do cambone entrevistado essas são as entidades mais simpáticas e amáveis. Usam cachimbo, terço, alguns fumam cigarrinho de palha, mas é mais característico o cachimbo. Às vezes pedem água com mel, às vezes alguns pedem café “margoso”, enquanto outros pedem café doce. Eles se apresentam como pessoas bastante idosas com artrite, artrose. Andam com dificuldade, encurvados. Alguém precisa ampará-los para eles não caírem. Os Pretos-Velhos que o entrevistado mais conhece são: Vovó Catarina e Pai Benedito.

### **5.2.2 - Rosângela: a médium que ouve conselhos dos Vovôs**

Além dos conhecimentos informais que tinha sobre a vida de Rosângela, realizei uma entrevista gravada com essa cambone no dia 8 de outubro de 2016, no terreiro de Umbanda Aprendizes do Amor, para que aqui pudesse contar um pouco de seus relatos de vida. Rosângela tem 49 anos, nasceu no Município de Vila Valério em uma família de poucas posses. Sua mãe era católica e seu pai só ia à igreja para batismos e nos casamentos dos filhos. Sua mãe sempre trabalhou lavando roupa para fora. Tem alguns flashes na mente. Suas maiores lembranças são de quando morava com a sua família na Grande Vitória. Moraram na Ilha do Príncipe na casa de sua tia Hilma. Seu pai conseguiu emprego de motorista na Viação Itapemirim e uma casa muito simples para alugar no bairro Vera Cruz, em Cariacica.

Rosângela entende que a Umbanda é como uma mãe que acolhe os seus filhos nos seus piores momentos. Afirma que ao pisar no chão do terreiro com os seus pés descalços sente paz, amor e harmonia, pois considera aquele local como solo sagrado.

Como meio de ajudar os filhos para mantê-los na escola, sua mãe fazia faxina e lavava roupa para fora. O dinheiro de seu pai era para as despesas com comida, aluguel, água e luz. Perto de sua casa tinha uma senhora que se chamava Nair. Um dia Nair convidou a mãe e Rosângela para uma visita a um terreiro de Candomblé. A partir desse dia, ela e a mãe começaram a frequentar o terreiro com o objetivo de buscarem ajuda para que seu pai abandonasse a bebida alcoólica. Nessa época Rosângela tinha entre 9 e 10 anos.

Rosângela e a mãe participavam de todas as atividades do terreiro, principalmente da saída de Santo. Como seu pai não parou de beber, sua mãe, decepcionada, saiu do terreiro. Sua mãe teria pensado que sendo frequentadora de terreiro, ela daria um jeito de seu marido deixar de beber. Após a sua saída do Candomblé, Rosângela, com 16 anos, casou-se e começou juntamente com o marido a frequentar a Igreja Católica. Aos 18 anos se torna mãe de uma menina de nome Maristela e com 19 anos de um menino que se chama José.

Rosângela e o seu marido ajudaram a fundar a Igreja Católica de Marcílio de Noronha no Município de Viana. Aos 23 anos se separou do marido e começou a trabalhar na área contábil. Aos 25 anos voltou a estudar para concluir o Ensino Médio. Pretende cursar faculdade em um futuro bem próximo. Rosângela chegou a um terreiro de Umbanda por intermédio de sua irmã que perdeu o filho muito jovem devido a um infarto. Como não aceitou a perda, a sua irmã buscou no terreiro uma explicação para aceitar a morte.

Como não obteve o que foi buscar, sua irmã nunca mais voltou ao terreiro. Já Rosângela se identificou com o local e ali ficou até se tornar uma cambone. Ela afirma que fica ansiosa para que a semana passe rápido e assim ir aos sábados no terreiro de Umbanda que, para ela, é um lugar sagrado. Não consegue se imaginar fora do terreiro. Ficou um bom tempo como assistida, mas um dia a entidade que a consultou pela última vez como assistida lhe convidou a se tornar membro. Segundo a entidade, Rosângela era médium de incorporação e precisava desenvolver essa função. Aceitou o convite de imediato e desde então não se imagina deixando de participar ativamente das giras.

A cambone se emociona ao narrar as suas memórias. Conforme suas palavras, quer ficar no terreiro até o último momento de sua vida. Costuma dizer que a gira de Preto-Velho lhe deixa calma e relaxada. Aos sábados quando acontece essa gira costuma dormir muito bem durante à noite. Tem admiração pelos Exus por sua bondade ao ajudar as pessoas necessitadas. Ela descreve a sensação de estar em um terreiro. Para ela a melhor coisa que aconteceu em sua vida foi encontrar o terreiro.

Costuma dizer que não tem explicação para o que seja um terreiro de Umbanda. Então ela diz: “a gente não escolhe a Umbanda. A Umbanda que escolhe a gente”.

Se sente privilegiada por ter sido uma escolhida. O terreiro é um local onde se encontra vários tipos de pessoas, mas com o tempo, segundo ela, todos aprendem a lidar com o outro respeitando-o. Conforme suas palavras, todos são dotados de defeitos e qualidades. Para ela precisamos apenas saber lidar com todos.

Rosângela conta como se comporta um cambone. Segundo ela, em uma parte do terreiro ficam três cambones auxiliando os demais cambones, as entidades e a assistência. Outros cambones “ficam espalhados no terreiro para atender quem está na roda”. As entidades pedem tudo aos cambones, desde a vela até o charuto. Ela narra que os cambones trabalham muito. São responsáveis por acender vela nas firmezas e nos pontos riscados, outros defumam e há, ainda, o cambone que fica no atendimento do assistido ao lado de entidade.

Ao relatar as funções do cambone, Rosângela diz que o que a entidade precisar o cambone é o responsável por buscar. A cambone relata que os médiuns possuem uma sacolinha que tem tudo o que a sua entidade precisa para trabalhar. Infelizmente alguns deixam de trazer certos elementos, cabendo ao cambone conseguir o que faltar. O cambone busca na sacola o que a entidade precisa. Por exemplo: se o Preto-Velho quiser tomar o seu café, o cuité ou a canequinha devem estar na sacola do médium incorporado por essa entidade. O terço e outros objetos devem constar na sacola. Se os objetos não estiverem na sacola, novamente o cambone deve conseguir o que o guia necessitar.

Rosângela diz que os 3 cambones tomam conta de materiais como vela, fósforo, água, bebidas, a bacia branca e mel. Às vezes, quando os Pretos-Velhos precisam de flores e ervas, são os 3 cambones que se encarregam de conseguir. As entidades usam uma bacia branca para fazer “trabalhos”, sobretudo quando se trata de cura.

Para a cambone, todos os que estiverem nessa função devem ser discretos e éticos. Ficar perto da entidade e do consulente não significa que é preciso ouvir a conversa. Só se a entidade chamar o cambone para traduzir alguma palavra que o consulente não entende. O cambone auxilia os vovôs e assistidos apenas quando solicitado. Esse comportamento todos devem entender. É um aprendizado que leva tempo para se adquirir.

A cambone explica quais são os objetos utilizados pelos Pretos-Velhos. A fumaça é para limpar o ambiente. Por isso a necessidade do uso do cachimbo e cigarro de palha. O café é tomado em uma cumbuquinha feita de casca de coco. Além do rosário, eles usam muitas ervas como arruda, aroeira, manjericão, alecrim e erva-doce. A vela acesa é um elemento que não pode faltar nessas giras. Cada uma dos Pretos-Velhos vem em forma de velhinhos e ficam aguardando a ajuda dos cambones para se sentarem. A cambone afirma que é uma exigência dos Pretos-Velhos que tenha ao lado de seu banquinho, um copo contendo três tipos de ervas, a garrafa de café, uma pomba e uma vela acesa.

Rosângela afirma que um banquinho que fica de frente para o congá, separado dos outros que ficam em um semicírculo, é para um Preto-Velho que senta de costas para assistência. Ao lado de seu banquinho fica uma tábua para que ele desenhe o seu ponto, enquanto que os demais Pretos-Velhos desenharam o seu ponto no chão. Esse Preto-Velho é uma firmeza na gira.

A entrevistada acredita que “os Pretos-Velhos são oráculos de adivinhação”. Conforme relata, um dia foi consultada por um Preto-Velho e ele disse para ela: “tudo que falo que vai acontecer com a ‘fia’ acontece”. Ela garante que é verdade. Até hoje tudo que os Pretos-Velhos falaram que ia acontecer com ela, aconteceu de fato. Ela costuma ouvir e respeitar as palavras ditas pelos guias. Com um sorriso, a cambone afirmou que todas as vezes que não seguiu os conselhos dos Pretos-Velhos “quebrou a cara”.

Quanto à sua participação em rituais de cura, Rosângela colaborou apenas uma vez. Contou que apanhou um prato branco de louça, entornou mel dentro dele e pôs uma vela sobre o mel. Depois despetalou uma rosa branca e uma amarela dentro do prato. Em seguida se dirigiu juntamente com a consulente até à casa do Anjo de Guarda para a mesma acender a vela. Ela afirma que esse ritual é muito utilizado pelos Pretos-Velhos.

Rosângela acredita que a Umbanda cura o problema físico e principalmente o problema espiritual. Ela ensina como enfrentar os problemas que estamos passando em um determinado momento de nossa vida. São os Pretos-Velhos que ensinam a entender os problemas. Recentemente Rosângela deixou de prestar serviço como cambone e passou a incorporar a Vovó Cambinda, com quem já aprendeu muita

coisa com os seus conselhos. Segundo Rosângela, muitas vezes a pessoa chega muito triste para a consulta e os cambones ajudam dando esperança a esse necessitado.

### **5.2.3 - Tânia e o pé de limão**

Apesar de conviver com Tânia todos os sábados, foi somente em 11 de outubro de 2016 que tive a oportunidade de entrevista-la. Tânia Doris Plaster nasceu numa localidade no interior do Município de Itaguaçu chamada Paraju, no Espírito Santo, em 12 de janeiro de 1964. É filha de Ricardo Plaster e Paulina Braun Plaster, família tradicionalmente protestante, fazendo parte da Igreja Evangélica de Confissão Luterana local. Teve uma infância difícil e é de uma família de onze irmãos, sendo dois mortos. A condição financeira não era das piores, mas seu pai era muito voltado para outros interesses, ou seja, mulheres. Tânia sentia a infelicidade de sua mãe, mas ela foi criada à moda antiga, não comentando sobre a sua vida conjugal. Criou os filhos na base dos gritos.

Tânia foi educada em um sistema muito rígido. Entende que isso se deve ao fato de ser mulher e seu pai e seus irmãos serem extremamente machistas. Não podia sair sem a companhia dos irmãos. E ainda tinha que ouvir de um deles que “mulher tem que casar cedo e não podia estudar porque corria o risco de virar piranha”. Quando iniciou a quinta série, o seu irmão falou que não sabia o que eu ia fazer na escola. “Boa coisa não era”!

Às vezes se perguntava como seria o seu futuro. Tinha vontade de ser uma pessoa importante para ganhar muito dinheiro e ser independente. Mas não tinha coragem de largar a família. E foi com essa falta de coragem de enfrentar o mundo, com vergonha de pedir ajuda que começou a namorar o seu marido aos 14 anos e casou-se aos 18. Teve duas filhas e um aborto espontâneo.

Com um marido alcoólatra e machista não pode trabalhar fora. Tentava economizar, fazendo artesanato, mas seu marido gastava indiscriminadamente com bebida e outras coisas que preferiu não dizer. Como vingança começou a gastar dinheiro, o que o irritava muito. Tentou de tudo para salvar o casamento, mas teve síndrome do

pânico e depressão. Pensando que iria morrer, a alternativa foi pedir a separação. Foi a forma de recuperar a sua dignidade e manter a saúde que restava.

Teve início uma longa caminhada em direção à sua recuperação. No início pensou que fosse morrer devido às ameaças do ex-marido. Procurou ajuda, fez terapia, voltou a estudar e concluiu o curso Técnico em Enfermagem. Conseguiu um emprego e deu continuidade ao processo de separação, o que foi desgastante devido à perseguição que sofria por parte do pai de suas filhas. Esse não aceitava a ideia do divórcio.

Tânia relata com emoção a sua chegada à Umbanda. Como ela mesma diz, não foi para a Umbanda pelo amor, mas sim pela dor. Se separou por estar muito doente devido aos maus tratos que sofria do marido alcoólatra. Dizendo que nada acontece por acaso, relata que as coisas se encaminharam de uma maneira muito interessante. O seu ex-marido trabalhava na Bahia e vinha para casa no final de semana, quando vinha. Às vezes chegava bêbado e saía bêbado.

Apesar do medo que sentia do marido, tomou a decisão de se separar. Pediu ajuda a uma amiga e esta, percebendo o seu estado de sofrimento, recomendou uma clínica dirigida por um profissional de terapias alternativas. Aceitando o convite da amiga, Tania marcou a consulta. “Depois de dez sessões o próprio profissional reconheceu que o tratamento estava caro e recomendou um terreiro, pois lá o tratamento era gratuito e mais eficaz (risos)”.

O terapeuta a convidou a ir a um terreiro que ele frequentava. Por estar desesperada, Tânia não pensou duas vezes em ir ao terreiro recomendado. Chegando ao terreiro, sentou-se no banco da assistência. Quando começou a gira viu que o terapeuta era o Pai de Santo do terreiro. Sua amiga frequentava esse terreiro, mas nunca havia dito que o terapeuta era o Pai de Santo do terreiro recomendado.

Depois de meses como assistida, Tânia percebeu que sua respiração voltava a se normalizar, o que contribuiu para que voltasse. Já tinha dado início ao tratamento com descarrego e com banhos de folhas e ervas. Tânia diz que sentada no banco da assistência conseguia as soluções para seus problemas. Durante as giras viajava nas lembranças do que tinha acontecido em sua vida e hoje percebe as melhoras em sua vida a partir da crença nas entidades que cuidavam de sua saúde.

Ficou por um ano na assistência, quando foi convidada a participar da corrente como membro. Ficou com medo da responsabilidade, “medo de estar do lado de dentro”. Protelou por mais seis meses. Nesse tempo já chegava cedo para ajudar na limpeza, ajudar na cantina, até que resolveu entrar. Um dia, o Caboclo Junco Verde perguntou quando que entraria para a corrente. Ela alegou que tinha medo da responsabilidade. Então ele afirmou que ela estava trabalhando como membro e não tinha percebido. Ele disse que ela só faria o movimento de pular para dentro e pôr uniforme. No sábado seguinte ela assumiu o papel de membro do terreiro.

Após o seu casamento, Tânia saiu da Igreja Luterana e foi para a Igreja Católica. Com o divórcio, Tânia saiu da Igreja Católica rumo à Umbanda. Quanto ao preconceito, sofreu por parte das filhas que hoje incorporam no terreiro de origem da mãe. A cambone entrevistada costuma usar um terço no pescoço como proteção. Carrega várias guias dentro da bolsa. Tem um pequeno congá em sua casa e mantém um cuité com vinho e às vezes, café, atrás da porta da sala de sua casa. O cuité com café ou vinho é um agrado à vovó que acompanha a cambone.

Tânia gosta da simplicidade do terreiro. As filhas de Tânia tiveram uma resistência inicial e diziam que a mãe estava cultuando o diabo. Hoje as duas não só frequentam, como são médiuns de incorporação. Nem todos os irmãos da cambone sabem que ela frequenta o terreiro. A única que sabe não demonstrou resistência. Na sua família há católicos, luteranos e evangélicos de outras igrejas. “Agora tem uma umbandista”, como Tânia costuma dizer.

Antes de ir ao terreiro, Tânia toma o banho de descarrego para ajudar na harmonia das giras. Para ela o banho serve também para a proteção durante o descarrego especial. Ela explica o descarrego especial:

As pessoas às vezes têm problemas e as entidades no atendimento “pede” que a pessoa que foi consultada precisa de um descarrego especial... elas vão pro meio... na gira do meio... é um ponto de força...fica no centro do terreiro...a força vem da terra e de cima. Então as pessoas ficam ali. Elas ficam no meio e os Caboclos giram em volta... giram em sentido anti-horário não sei porque... é pra purificar as pessoas. (Tânia. Entrevista realizada em 11/10/2016).

Peço a Tânia que descreva os rituais da defumação, do cruzamento e do Amaci. Ela explica também a função do pano de cabeça e das guias.

A defumação a gente fica de mãos dadas na corrente e aí uma pessoa passa com o incensário, com defumador. Defuma primeiro o congá depois as firmezas, que chamo de ponto de força e depois os membros. Ah! Dentro do incensário tem ervas secas! Depois defuma a assistência, todo mundo, um por um, individual... até terminar. Depois da defumação o médium chefe incorpora para fazer o cruzamento dos membros. O cruzamento é quando a gente faz uma fila, mulher de um lado e homem do outro e vai um por um na frente do congá e o Caboclo Junco Verde faz uma cruz na testa dos homens e das mulheres. Cada médium tem uma guia de pescoço com um olho de boi. Aí os Caboclos dão uma baforada de fumaça do charuto e põe no nosso pescoço. Geralmente a gente embrulha a nossa guia no paninho de cabeça. Esse paninho é branco que mede 70 centímetros por 70 que a gente usa pra bater a cabeça no congá. Serve pra amarrar na cabeça no “Amaci”, enxugar os pés no “Lava pés” da sexta-feira da Paixão. É um pano pra tudo, né. Amaci é feito em dezembro na penúltima gira do ano. O Caboclo Junco Verde molha a cabeça de todos os presentes com uma água misturada com ervas maceradas. Molha bem em cima da cabeça e amarra o pano na nossa cabeça. Só pode lavar a cabeça no outro dia. A guia é um colar da semente olho de boi que todos os membros usam como proteção. Mas tem médium que tem várias guias de missangas e outros usam vários terços como guias. É como se fosse uma entidade de proteção que nos acompanha. Elas representam as entidades. Por isso se chamam guia. (Tânia. Entrevista realizada em 11/10/2016).

Como cambone, Tânia elenca várias funções desses médiuns que colaboram com o andamento das giras. Ela relata que graças aos cambones, as giras acontecem. Eles ajudam em tudo. Ajudam os médiuns incorporados, orientam o pessoal da assistência. São prestativos e ajudam no que for preciso. Uns acompanham as entidades as assistindo.

Segundo a cambone, as entidades dizem palavras que o assistido não entende. Por exemplo: cuité. O assistido não sabe o que é. Falar “curiado” fica difícil para o assistido entender que é água; “luz e estrela” é vela; “riscador” é a pomba ou giz. Quando é para escrever algo no papel, “riscador” é caneta ou lápis. O assistido não tem conhecimento dessas palavras. Os próprios cambones às vezes se confundem.

Os cambones devem levar material porque os médiuns de incorporação esquecem o seu material. Como faz parte da equipe do reiki, Tânia sempre leva incenso em palito. O terreiro sempre está sem esse material. Então o cambone ainda tem a obrigação de levar o material que falta. Ele também deve ter uma sacola de material para uma emergência. Nem sempre o terreiro tem dinheiro para suprir os materiais utilizados nas giras.

Quando está cambonando entidade, Tânia se emociona com alguns depoimentos do assistido. Há casos em que os depoimentos são interessantes, outros são revoltantes e, ao mesmo tempo, tristes. Segundo a cambone, alguns assistidos saem da consulta felizes e agradecidos. Ela diz que acima de tudo, o cambone deve ser ético. O assunto do consulente não diz respeito ao cambone. É entre ele e a entidade.

Tânia é uma cambone que tem preferência pelas giras de Pretos-Velhos. Ela observa todos os detalhes, desde a disposição dos banquinhos até quantos cigarros de palha são fumados pelos guias. Gosta do cheiro das ervas usadas pelas entidades e no final da gira dá um “jeitinho” de conseguir galhos de ervas para os seus banhos. O ponto de sua preferência tem uma frase que para a cambone resume a entidade Preto-Velho: “fio se você precisar é só pensar na vovó que ela vem te ajudar”.

A cambone faz uma narrativa a respeito de uma experiência com uma Preta-Velha. Tânia pediu um atendimento quando era da assistência. Foi logo que chegou ao terreiro. A entidade que lhe atendeu, logo disse que uma Preta-Velha acompanha Tânia e que, inclusive, naquele exato momento a vovó estava ao seu lado. A entidade que caminha com Tânia deixou o seguinte recado: todas as vezes que Tânia precisasse de ajuda, era para realizar o seguinte ritual: apanhar um cuité, entornar dentro dele um pouco de vinho, acender um cigarro de palha e se sentar debaixo de um limoeiro.

Tânia lembrava que a entidade disse que a vovó gostaria que o ritual fosse embaixo de um pé de fruta fresca. Como o pé de limão ficava fora do quintal da cambone, mais precisamente no pátio da igreja católica de seu bairro, ela percebeu que podia sofrer algum tipo de discriminação. Pediu a opinião de uma amiga que frequenta o mesmo terreiro. A amiga perguntou se tinha uma outra árvore que estivesse em seu

quintal. Tânia disse que sim, um pé de fruta do conde. Então a amiga sugeriu essa árvore para a realização da conversa.

Chegou o dia em que a cambone sentiu necessidade de conversar com a vovó. Apanhou o cuité, o vinho e o cigarro de palha e sentou-se debaixo da árvore. Entornou o vinho no cuité, acendeu o cigarro de palha e iniciou a conversa. Após beber um pouco de vinho e fumar o cigarro, entornou o restante do vinho que se encontrava no cuité no pé de fruta do conde. A fruta dessa árvore é bem docinha, conforme disse a cambone. Na época de sua safra o pé ficava carregado de fruta que Tânia costumava dividir com vizinhos.

Passando alguns dias da conversa, Tânia se assustou quando viu que o pé da fruta do conde secou. A cambone acredita que a vovó ficou chateada por ter orientado que o ritual fosse embaixo de uma árvore de fruta fresca. Como a fruta do conde é doce, foi uma forma de demonstrar a sua insatisfação com a realização do rito em árvore não recomendada por ela. Imediatamente Tânia deu um jeito de providenciar uma muda de pé de limão. Atualmente o pé de limão está grande e já é possível a conversa com a vovó embaixo dele.

Em outra ocasião Tânia pediu ajuda a uma Preta-Velha porque adquiriu uma inflamação nos dois punhos de nome Síndrome do Túnel de Carpo. Buscou ajuda de um ortopedista e o mesmo lhe informou que era preciso uma cirurgia com urgência, pois a tendência era o agravamento da inflamação. A consequência era os nervos colarem na pele. Tânia já não dormia de tanta dor. Quando a dor aumentava ela quase vomitava.

Diante da situação, a cambone resistia em realizar a cirurgia. A Preta-Velha pediu que ela escrevesse o nome no caderno de Prece e no caderno de Cura que estão em uma das mesas do terreiro. Tânia já não conseguia escrever e nem realizar as suas pinturas em tecido. A impressão que tinha era que os seus dedos estavam atrofiando. A dor já estava ficando insuportável, mas a sua fé era mais forte a cada dia na certeza de sua cura.

Essa experiência aconteceu há 10 anos. Tânia não realizou a cirurgia, não sentiu mais dores e voltou a escrever e pintar normalmente. É provável que esse seja o motivo pelo qual a cambone tenha preferência pelas giras de Pretos-Velhos. Para ela, a Umbanda é a prática da humildade, da simplicidade e do amor incondicional.

### 5.3 - EU E ELES: DESCRIÇÃO DE DIÁLOGOS QUE TIVE COM PRETOS-VELHOS

Em uma gira de Caboclos no início do ano de 2017, perguntei à Cabocla Jurema o que era Umbanda. Arisca e desconfiada ela me respondeu: “fia, a Umbanda não pode ser explicada porque é uma religião e uma ciência; não é oculta e nem exata. Ninguém jamais explicará o que é Umbanda. Só posso te dizer que ela tem magia e tem mistério. Ninguém vai te dar uma única resposta”. Analiso a fala da Cabocla por entender que as giras celebradas para entidades de diferentes matrizes étnicas e culturais, ocorrem realçando fenômenos que vão sendo entrelaçados pelas lideranças e cambones do terreiro, que procuram amarrá-los a outros fenômenos e acontecimentos já existentes ali, de forma a dar sentido, coerência e continuidade às realidades socioculturais que são múltiplas, incoerentes e fragmentadas.

A partir de agora passo a narrar os diálogos informais que tive a oportunidade de estabelecer com os Pretos-Velhos. São conversas ricas em conteúdos e que procuro interpretá-las a partir do que narraram as entidades. Considerei importante ouvir e descrever as histórias de tais entidades, por se tratar de assuntos que, às vezes, passam despercebidos pela maioria dos membros do terreiro e que, ao meu ver, tem um valor simbólico de suma importância para a construção da memória de nossos ancestrais. Tratam-se das histórias dos Pretos-Velhos, que são relatadas a partir de suas lembranças, de sofrimentos patrocinados por comerciantes de vidas humanas, imperadores portugueses e senhores de engenho. Suas narrativas lembram também diversos casos de resistência dos escravizados para terem de volta a liberdade. Falam dos trabalhos nos canaviais, nos cafezais e de suas práticas e saberes espirituais, principalmente como mandingueiros. Esses são alguns dos elementos que fazem parte das suas narrativas no terreiro que frequento e estudo.

#### **5.3.1 - Preta-Velha *Ochoiê*, Pai Jacó e a relação de outros Pretos-Velhos com o rosário**

No ano de 2013, em uma gira de Pretos-Velhos no Grupo de Umbanda Aprendizizes do Amor, fui chamada por um cambone dizendo que a Preta-Velha incorporada em

um jovem de nome Lucas gostaria de conversar comigo. Chegando em frente à vovó agachei, pois a mesma se encontrava sentada em seu banquinho de madeira, tendo ao lado direito do pé do banquinho uma vela acesa e do lado esquerdo um copo contendo ervas.

Ajoelhei para ficar na altura que fosse possível conversar com a entidade de aparência serena. Entre suas mãos continha um rosário feito de contas de lágrimas de Nossa Senhora. Regredi-me à infância e busquei na minha memória as vezes que vi a minha avó paterna, Índia, segurando um rosário idêntico ao que a vovó incorporada segurava.



Figura 3:  
Avós paternos da mestranda (acervo pessoal)

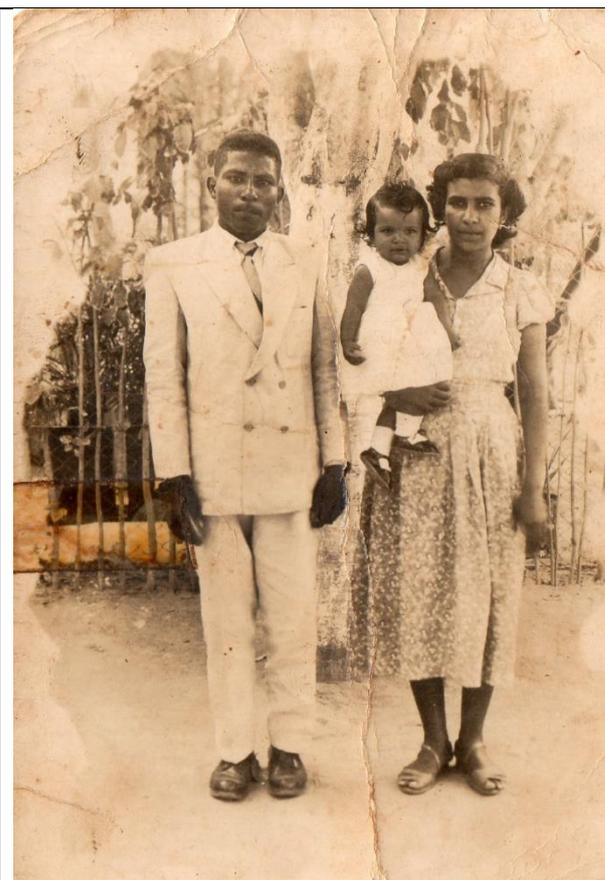


Figura 4:  
Pais da mestranda e sua irmã mais velha (acervo pessoal)

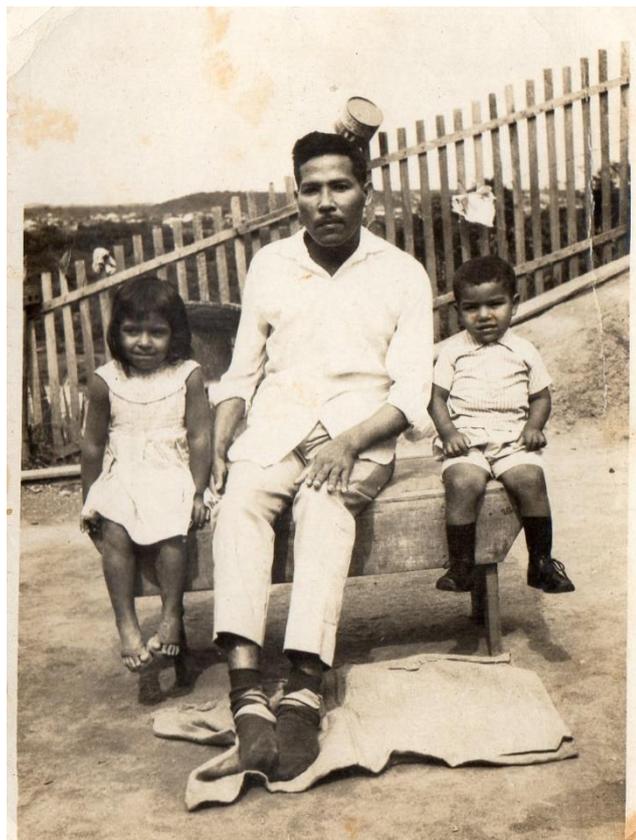


Figura 5: A mestranda, seu tio e seu irmão (acervo pessoal)

Quando criança vi aquele rosário nas mãos de minha avó por várias vezes e dizia que quando crescesse compraria um *igualzinho* para mim. E realmente comprei um rosário de contas de lágrima de Nossa Senhora. Infelizmente o rosário se quebrou e alguém me disse lá no terreiro: “esse rosário não se compra. Alguém deve te dar de presente”. A vovó incorporada segurou as minhas mãos entre as suas e disse: “Você sabe como me chamo?” Eu, imediatamente respondi: não senhora. Nunca conversei com a senhora! Só conheço bem o Lucas.

Lucas, na época, tinha 17 anos, era surfista e estudante do Ensino Médio. Hoje, 4 anos depois, esse jovem cursa Medicina na Universidade Federal de Goiás. Ele nasceu praticamente no terreiro, pois a sua mãe quando grávida já frequentava esse local como médium de incorporação. A conversa ficou interessante quando a vovó disse: “meu nome nessa casa é Vovó Maria das Dores. Não gosto desse nome porque não represento a dor que nós negros sofremos no dia a dia nessa terra”.

Fiquei impressionada com o diálogo. Não imaginava o que estava por vir. A Preta-Velha com aparência de muitos anos vividos se identificou como ancestral que veio de África juntamente com os povos de Nigéria no tempo da diáspora africana para o Brasil. Então ela disse: “Meu nome não é Maria das Dores. Recebi esse nome de batismo desses homens que me compraram para ser escrava. Meu nome na verdade é *Ochoiê*, da Nação Ketu. Lá eu era livre”.

A partir dessa informação fiquei assustada, emocionada, petrificada e mais outras coisas, tamanho o susto que levei. E o que me assustou mais um pouco foi o que ela me disse: “hoje é meu último dia nessa casa. Já cumpri o que tinha de cumprir. Vou para Aruanda. Sei de sua afeição pelos negros velhos. Pedi que te chamasse para te dar um presente que você queria desde a sua infância”. Nesse momento ela pediu que eu juntasse as palmas de minhas mãos e pôs o rosário entre as duas. Então ela concluiu: “esse é o meu presente para você. É minha lembrança pra você nunca me esquecer”.

Segurando as minhas mãos juntamente com as suas, a vovó subiu. Quando isso aconteceu, o médium fez cara de muita dor e não conseguiu levantar do banquinho de madeira. Eu continuei segurando as suas mãos e ele disse: “Maria, a vovó se despediu de mim dizendo assim: ‘você precisa saber a dor que eu senti durante a escravidão’”. Continuei segurando as suas mãos e ele começou a chorar. Quando finalmente conseguiu falar enxugou os olhos e disse que a mesma estava com um chicote na mão e desceu uma lambada em suas costas.

Quando ele chorou, segundo ele, não foi de emoção, mas da dor física causada pela chicotada. Ele concluiu que foi uma mensagem de como os escravizados sofreram durante a vida no cativeiro e hoje as pessoas sofrem por tão pouca coisa. Lucas ainda me disse: “Maria, eu quase morri de tanta dor por levar uma chicotada. Fico imaginando o tanto que esse povo sofreu apanhando praticamente todos os dias!” Segundo Lucas essa mensagem é para ele continuar seguindo a vida, apesar dos obstáculos que encontrará em seu caminho. Depois que eu disse para ele que a vovó nunca mais voltaria naquele terreiro, ele chorou de emoção, de saudades e de tristeza por saber que não iria incorporar a Preta-Velha, entidade que ele incorporou pela primeira vez.

No dia 8 de abril de 2017 tive a oportunidade de conversar com dois Pretos-Velhos. Digo oportunidade, pois, enquanto cambone tenho que atender as suas solicitações, me restando pouco tempo para conversas informais com essas entidades e, quando me consulto, tenho que ser rápida, pois já é quase o final da gira. Os cambones, apesar de trabalharem muito em cada gira, têm lá os seus privilégios, entre os quais, manter contato mais próximo com os guias. Mesmo quando o Caboclo Junco Verde começa a apressar entidades e consulentes para adiantar as consultas, quando a gira está perto de encerrar, damos um jeito de conversar com as entidades.

Quando solicitados pelos Pretos-Velhos para acender ou trocar o fumo de seu cachimbo, quando nos pedem para acender o seu cigarro de palha, quando nos solicitam para colocar seu café no cuité, ou quando solicitam ajuda para realizar as suas mandingas, damos um jeito de dialogar com as entidades. Foi em uma dessas ocasiões que conversei com um Preto-Velho a respeito do rosário e o seu significado para ele. Nesse dia, aproveitei a oportunidade para uma conversa e registrei as informações colhidas nesse curto diálogo.

O Preto-Velho incorporado em uma médium de nome Elizabeth, moradora de Fundão, Município da Grande Vitória, estava com um rosário curioso nas mãos. Ele continha missangas que na verdade eram contas pretas grandes. Com curiosidade me aproximei do Preto-Velho e perguntei o seu nome. A resposta foi de um velho ranzinza. Ele disse: “isso pouco importa!” Então, continuando a conversa, ele disse: “essas contas são de madeira tingidas com pó de café usado. Gosto dele porque tem cheirinho de café!”

O Preto-Velho começou a responder minhas perguntas. E como curiosa que sou, perguntei: “vovô, o que significa esse rosário para o senhor?” Ele responde:

Ele conta a vida dos negros velhos. No pouco tempo que tinha para descansar eu pegava as contas de lágrima que tem no mato e contava em cada conta um pedaço da minha vida que é a minha história. Cada dia de minha vida estava no rosário. Esse rosário não é da igreja católica. Esse rosário tem a cruz do cruzeiro do cemitério. É de onde nós negros velhos somos. A igreja pegou a cruz do moço que morreu na cruz e pôs dizendo que o rosário é da igreja. Quando o negro velho usa esse rosário ele que mostrar a sua vida.

Perguntei: por que então o rosário católico tem um certo número de contas? Ele responde: “fia, o rosário feito por nós negros velhos tem muitas contas. Pode ter até mil! Não é esse feito para a igreja. Os homens da igreja usam o nosso rosário que é a nossa história para usar na religião deles”.

Com a narrativa deste Preto-Velho aprendi que a origem do rosário não está relacionada ao catolicismo. No entanto, como aconteceu de o eurocentrismo se apoderar de vários inventos dos africanos, é possível que o rosário também seja um símbolo religioso de africanos que a igreja católica se valeu para pendurar a cruz de Cristo. Conforme escreveu Freyre (2003), os rosários estavam entre os objetos de importação que os negros traziam da África para o Brasil. O rosário grande de madeira que as famílias católicas tradicionais sempre gostaram de pendurar nas paredes de suas salas, como um símbolo demarcador do pertencimento ao catolicismo, em sua origem, nada tem de relação com o catolicismo colonial no Brasil, mas se trata de uma herança deixada pelos negros, principalmente os muçulmanos, que o usavam em suas orações, mas que não havia a cruz pendurada, como ocorre com o rosário dos católicos.

Na mesma gira de Pretos-Velhos onde obtive informações sobre o rosário, tive outra oportunidade. Pedi uma consulta sem escolher a entidade para me atender. Algumas pessoas têm preferência por certas entidades. É regra no terreiro a pessoa ser consultada com a entidade que tiver livre, ou seja, aquela que acabou de atender um consulente. O Preto-Velho que estava livre para atender incorpora a médium Terezinha, moradora do Bairro Vista Linda, localizado no Município de Cariacica.

O Caboclo Junco Verde é quem conduz o assistido até a entidade. De mãos dadas ao consulente ele caminha até o guia para o atendimento. Nesse dia, o Caboclo me conduziu ao Preto-Velho com o qual nunca tinha conversado. Não por ter algo contra esse guia ou à pessoa de Terezinha, mas por não ter oportunidade de conversar com todos. Os cambones serão sempre os últimos a obter atendimento, pois a preferência é a assistência.

Sempre que posso peço atendimento. Nesse sábado, pedi atendimento e, quando cheguei à frente desse Preto-Velho, ele pediu que eu sentasse no chão. Assim sentei no piso do terreiro atendendo o seu pedido. Ele ficou cerca de uns 20 segundos calado, me olhando nos olhos. Fiquei desconcertada esperando que o

mesmo me dirigisse a palavra. Como isso não aconteceu eu perguntei qual era o seu nome. Ele continuou calado por mais ou menos uns 20 segundos. Depois de 40 segundos ele disse: “você é muito ranzinza! Seu espírito ancestral é muito velho! Ele é mais velho do que esse nego veio aqui na sua frente! Meu nome é Pai Jacó e você vai contar a nossa história. Adivinhei? É mais um desafio para a sua vida!” Não duvidei de sua afirmação, pois os Pretos-Velhos são oráculos na Umbanda. Adivinham só de olhar nos nossos olhos. O Pai Jacó começou a narrar um fato que me impressionou e emocionou.

O Preto-Velho segurou a minha mão e fixou o seu olhar em meu olhar e disse: “Na minha passagem nessa terra que você chama de Brasil, fui escravo de trabalhar no canavial. E adivinha quem era o meu amigo nessa época?” Eu disse: nem faço ideia! E ele fixava mais ainda os olhos em meus olhos. Então ele disse: “você tem de adivinhar quem era meu amigo”. E eu insistia que não conseguia adivinhar. Arrisquei e disse: foi alguém que está nos livros de história?

O Pai Jacó já quase perdendo a paciência, firmou a voz e disse: “era você, fia!” Tomei um susto! Então ele narrou que no tempo que ele foi escravo no Brasil, conseguimos ter família com mulheres, maridos e filhos, frutos dos casamentos nas senzalas. Era coisa muito rara de acontecer. Então, segundo Pai Jacó, nós dois trabalhávamos em um canavial de onde tirávamos o sustento de nossa família. A nossa amizade teria se fortalecido devido a um fato: quando estávamos cansados e com fome, sentávamos no meio do canavial, descascávamos uma cana com o facão, cortávamos a mesma em gomos e saboreávamos o caldo doce matando a nossa sede e a nossa fome. O Preto-Velho desviou o seu olhar do meu e direcionou o olhar fixo para o meu tornozelo da perna direita. De repente ele apontou para a minha tornozeleira feita de linha de algodão e diz: “aí está o símbolo de nossa amizade”. Como assim? Perguntei. Então ele relatou o fato que fortaleceu a nossa amizade. De acordo com o Pai Jacó, os escravizados usavam uma corrente de ferro pesada na altura do tornozelo. Essa corrente prendia dois escravizados com um elo na perna direita de um, ligado ao elo da perna esquerda do outro. Era uma forma de dificultar a fuga. Caso resolvessem fugir, não conseguiriam correr grande distância e, assim, o capataz conseguiria capturar os fugitivos. Esses elos e correntes prejudicaram a fuga, mas fizeram com que, segundo o Preto-Velho, fortalecesse a

nossa amizade. Ele pediu que assim que pudesse era para eu pegar uma cana, descascar e chupar uns gominhos em sua homenagem.

Após a história de nossa amizade, perguntei ao Pai Jacó o porquê de minha simpatia pelo Candomblé. Então, o Preto-Velho, com o olhar penetrante do início de nosso diálogo me perguntou: “qual a gira que a fia mais gosta”? Fiquei meio sem graça porque todas as giras como a de Caboclos, Exus e Pombas Giras e Pretos-Velhos têm suas magias, seus mistérios e particularidades distintas.

Mas o Pai Jacó muito sabiamente percebeu que eu não queria demonstrar a minha preferência por uma ou outra gira. Então ele disse: “a sua gira preferida é a de negros velhos. A sua admiração pelo Candomblé é porque os Pretos-Velhos são os guias que fazem a ligação entre a Umbanda e o Candomblé”. E continuou: “os negros velhos e o Candomblé vieram da mesma terra. Sempre estarão juntos”.

A partir da narrativa de Pai Jacó passei a entender um fenômeno interessante que observei quando estava fazendo a pesquisa nos terreiros de Candomblé no Programa de Extensão (Neab-Ufes) chamado Africanidades, coordenado pelos professores Cleyde Amorim e Osvaldo Martins de Oliveira. Em 9 casas que participei das pesquisas apenas uma não tinha gira de Pretos-Velhos. Esta tem giras apenas de Caboclos. Segundo a Mãe de Santo da casa é o respeito que se deve ter pelos Caboclos por serem os “donos da terra”.

### **5.3.2 - Vovó Benedita do Cemitério**

Descrevo aqui um diálogo que tive com a Vovó Benedita do Cemitério, que estabeleci em 25 de fevereiro de 2017, no terreiro pesquisado. Essa Preta-Velha tem a característica da mãe que acaricia quando o assistido precisa de seu carinho, mas é firme, para não dizer dura, quando o mesmo precisa ouvir umas verdades. Creio que esse comportamento vem do sofrimento quando escravizada, pois, segundo seu relato, teve os filhos arrancados dos braços para se tornar ama de leite, ou por ser usada enquanto mulher escravizada para servir aos desejos sexuais de homens brancos.

A partir de suas memórias, a Vovó Benedita se lembra de seu sofrimento e da resistência dos que lutaram pela liberdade dos escravizados. Essa “nega veia”, como se autodenomina, faz questão de comentar sobre a sua beleza na juventude, motivo pelo qual era desejada pelos seus donos e capatazes. Vovó Benedita tem a vingança no olhar ao dizer que, mesmo nascendo brancos, seus filhos tinham sangue negro. Esse fato fazia com que se sentisse vingada pela violência do estupro, visto que os filhos de pele clara e de sangue negro teriam lutado contra os seus pais brancos pela liberdade de suas mães pretas e de seus irmãos escravizados.

Quando perguntei sobre o que ela pensava da questão do bem e do mal, ela respondeu-me que todo ser humano tem dentro de si esses sentimentos, mas que essa não era uma questão importante para os Pretos-Velhos e, conseqüentemente, não teria sentido para minha pesquisa. Afirmou que não entende porque as pessoas se preocupam com esse assunto, quando existem outros mais urgentes para enfrentarem. Parece que quem ainda se preocupa com esse assunto não consegue pensar em outras dimensões, como por exemplo, aquelas relacionadas aos sentimentos. Por isso, ficar preso a esse dualismo seria perigoso para as espiritualidades de matrizes africanas e afro-brasileiras, que concebem a pessoa em sua totalidade, sem fragmentá-la em categorias antagônicas.

### **5.3.3 - Vovó Cambinda**

No dia 25 de fevereiro de 2017, no mesmo terreiro, entrevistei em forma de diálogo uma Preta-Velha conhecida como Vovó Cambinda. No início da entrevista percebi que a Vovó Cambinda resistia em falar. Justificou que falar de suas memórias causar-lhe-ia dor, e, segundo a sua fala, já basta a dor de seu passado. Sua narrativa só foi possível devido a minha insistência e conforme suas palavras, o respeito que tem por mim. Alegou que outro motivo que a levou narrar fatos de sua vida foi saber da importância desse trabalho não só para mim, mas para que outras pessoas tenham conhecimento do sofrimento dos escravizados no Brasil. Falou pouco e durante a sua narrativa chorou devido às lembranças de sua vida como escravizada.

A Vovó Cambinda lembra que bem pequena, criança ainda, foi jogada em um navio com outras crianças. Sempre teve uma forte ligação com Iemanjá e narra que esse Orixá te protegeu. A Preta-Velha disse que veio para “essa terra” em um lugar que chamou de “debaixo”, mas como era muito criança não soube explicar. Creio eu que foi no porão do navio tumbeiro. Ela narra que todos os que estavam com ela foram “jogados” nesse lugar. Conforme a sua narrativa, a sua mãe tinha muita preocupação porque ainda jovem já tinha um “dom espiritual”.

A Preta-Velha lembra que no navio, quando algum negro passava mal os homens brancos o jogavam no mar aberto. Diziam que aqueles doentes não serviam para a escravidão. Essa atitude lhe “cortava o coração”. Vovó Cambinda, desde muito jovem, foi trabalhar em uma fazenda, mas o seu “senhor” decidiu que a mesma trabalharia dentro da “casa grande”, pois como conhecia o seu “dom de cura”, cuidaria dos escravizados e de seus familiares brancos quando adoeciam.

De acordo com a narrativa da vovó, o seu “senhor” não era cruel apenas com os escravizados. A “sinhazinha”, sua esposa, sofria muito com as suas maldades. Ela adoeceu de vez quando perdeu um de seus filhos. Vovó Cambinda narra que a “sinhazinha” chegou a um estado atingida pela doença que tentou matar o outro filho. A vovó, como a sua força, graças a sua juventude, interferiu e salvou a criança. Quando Cambinda contou ao senhor o ocorrido, não esperava aquela reação da parte do senhor.

Até então por salvar o seu filho, a Vovó imaginava que o mesmo agradeceria por sua atitude. Ledo engano. Ele pediu que os seus capatazes amarrassem Cambinda no tronco e dessem várias chibatadas em seu corpo. Chorando, Cambinda diz que hoje não temos noção do sofrimento dos escravizados no passado. O dia que tiverem consciência desse sofrimento, as pessoas não mais reclamarão. Ela encerra a entrevista dizendo: “e o resto essa nega véia num vai contar...”.

#### **5.3.4 - Pai Cruzeiro Beira Mar**

Durante as conversas com os Pretos-Velhos pude apreciar a polissemia dos fatos narrados por eles acerca da escravização que não são encontrados nos livros de

história. Confesso que me causou comoção os relatos a partir de suas vozes acerca das condições de vida dos africanos no Brasil. Um fato que me chamou a atenção foi saber, por meio de um diálogo realizado em 18 de março de 2017, com um Preto-Velho chamado Pai Cruzeiro Beira Mar, que incorporou em um médium no terreiro pesquisado, que este Preto-Velho, nunca em vida, saiu de África. Ao que relatou, ele é “um espírito africano” que incorpora em médiuns de terreiros de Umbanda no Brasil.

Como já observei anteriormente, a preocupação deste trabalho etnográfico é demonstrar os caminhos apontados pelos Pretos-Velhos para estabelecer conexões de continuidades e rupturas nos assuntos que dizem respeito às memórias, ancestralidades e saberes na Umbanda. As narrativas da história desse sábio Preto-Velho, Pai Cruzeiro Beira Mar, revelam que ele é um mago de saberes ancestrais construídos a partir de suas vivências, como afirma ele, “do lado de lá grande vale”.

Em uma conversa anterior com esse Preto-Velho, tentando combinar uma entrevista gravada, ele disse que o seu nome Cruzeiro Beira Mar tem o seguinte significado: Cruzeiro no cemitério simboliza a morte, mas para ele significa o espírito ou a alma de quem morreu. O nome Beira Mar significa a margem do “grande vale”, local onde viveu do lado do continente africano aguardando a volta de seus irmãos que foram deportados para o “lado de cá” do “grande vale”. Segundo a sua narrativa, esse vale separava as três luas e que ele andou por muitos lugares tentando atravessá-lo, mas jamais deixou de avistar esse “grande vale”. Como não conseguiu atravessar em vida, após sua morte, seu espírito viajou no espaço e no tempo na esperança de reencontrar seus irmãos, mesmo que também em espírito, que estavam do lado de cá e confortá-los entre si. Entendo que quando essa entidade (ou espírito) se refere à lua, não é o satélite. Podem ser datas ou locais. Ao que indica a interpretação dos cambones, o Preto-Velho se refere ao Oceano Atlântico banhando os três continentes: África, América e Europa. A sua missão era cuidar dos espíritos das pessoas do pequeno vilarejo onde morava. Era uma espécie de conselheiro que recebia o nome de “grande sacerdote” ou “guia espiritual”.

Afirmou que ainda jovem foi escolhido pelo conselheiro de sua vila, pois os ensinamentos eram muitos e precisava de muito tempo para aprender o ofício de “grande sacerdote”. Antes de morrer, todo conselheiro escolhia sete jovens para

transmitir os ensinamentos. Era uma forma de não deixar os ensinamentos desaparecerem. O Preto-Velho Cruzeiro se tornou o “grande sacerdote” do vilarejo onde habitavam duas mil pessoas. Segundo ele, era uma população pequena em relação aos vilarejos vizinhos com população que chegava a cinquenta mil pessoas.

Os povoados da época do Preto-Velho eram isolados uns dos outros, mas mantinham contatos de pessoas e mercadorias. Não eram distantes a ponto de as pessoas não terem contato, mas não eram tão perto ao ponto de se misturarem. Eram culturas distintas. Como “guia espiritual”, Cruzeiro Beira Mar nunca havia deixado o vilarejo antes. Apesar de nunca ter vindo ao Brasil em vida, espiritualmente tinha contato com os seus irmãos africanos que viviam nesse país. O “grande sacerdote” cuidava também da saúde da população de seu povoado. Ele recebia mensagens espirituais dos grandes sacerdotes que já tinham morrido, e que davam notícias de seus irmãos que viviam no Brasil.

No vilarejo onde era “líder espiritual”, exercia ainda a função de uma espécie de prefeito. De acordo com esse guia, ele viveu em uma época onde não havia festas religiosas, mas festas culturais e espirituais. A participação era de todos do povoado e dos povoados vizinhos que vinham como convidados. Nessas festas, moças e rapazes de vilarejos diferentes se encontravam. Os “grandes sacerdotes” observavam as trocas de olhares entre moças e rapazes e, se ocorresse interesses de ambas as partes, aconteciam as trocas de jovens entre as vilas. A moça ia para o vilarejo onde morava o rapaz. Então, para não faltar moça no vilarejo de onde saiu a moça para morar com o rapaz, uma moça de onde o rapaz morava ia para o vilarejo de onde a moça que iria se casar havia saído. A quantidade de moças que saísse de um povoado tinha que ser retribuído por outra jovem.

O detalhe é que nem sempre as moças trocadas ficavam satisfeitas por terem que ir para vilarejos de outros grupos. Em alguns casos, as moças acabavam tendo que casar com os rapazes desses vilarejos, mas algumas se revoltavam. Aí estava criado o problema entre povoados. O papel desses “grandes sacerdotes” dos povoados envolvidos era se reunir para chegar a um consenso, mas nem sempre os povoados aceitavam de volta as moças.

O problema criado nesse caso parece de fácil resolução, mas acontecia do povoado de duas mil pessoas perder as moças para o povoado de quinze mil pessoas. Era

prejuízo porque o vilarejo com menos pessoas corria o risco, como afirma o Preto-Velho, de acabar desaparecendo. Podia haver conflito territorial, por causa de uma grande seca, mas nesse caso era conflito por perda de gente. A partir desses problemas surgiam outros, pois povoados maiores invadiam povoados menores por algumas das pessoas trocadas não aceitarem a barganha entre grupos familiares.

As moças levadas para os vilarejos que não era o seu moravam e trabalhavam insatisfeitas. Seus familiares sabiam disso e invadiam o povoado em busca de suas filhas e guerreavam com a aldeia onde estava a prisioneira. As notícias desses conflitos e guerras chegavam a outros vilarejos e ganhavam outros rumos. Na época desses conflitos, segundo o Preto-Velho, os europeus que já haviam invadido a África, aproveitavam para subornar pessoas envolvidas nas guerras entre povoados, comprando os prisioneiros do vilarejo que venceu a guerra.

A partir desses acontecimentos de guerras, iniciaram-se diferentes sequestros de povos africanos rumo aos continentes banhados pelo “grande vale”. Os “Grandes Sacerdotes”, “líderes espirituais”, estavam atentos ao que estava acontecendo. Iniciaram ações para buscar os escravizados que estavam fora da África, juntando riquezas para seus discípulos virem para a América, especificamente para o Brasil, para ensinar as mandingas e organizar as revoltas.

Os navios tumbeiros que realizavam a travessia do “grande vale” eram conduzidos pelos comandantes e seus subordinados. No momento em que os sequestrados entravam no navio, os discípulos dos “Grandes Sacerdotes” doavam riquezas aos subordinados do navio como forma de suborno, que, por sua vez, subornavam seus comandantes com as riquezas. Chegando ao Brasil, os discípulos mandingas eram direcionados às fazendas onde ocorreriam as transmissões dos saberes vindos do outro lado do “grande vale”. Chegando às fazendas, os discípulos, se passando por escravizados, durante a noite realizavam o culto aos seus Orixás e ensinavam, como diz Pai Cruzeiro Beira Mar, “as mandingas de matar e de curar” aos escravizados. Nesta espécie de escola dos mandingas, ocorriam orientações de como organizar revoltas e rebeliões. Além desses discípulos, os escravizados que faziam parte das Irmandades do Rosário dos Homens Pretos tinham acesso aos africanos e seus descendentes com o intuito de, como missionários, catequizá-los e realizarem fusões entre as crenças tradicionais dos africanos e o catolicismo. Na

verdade, o que ocorria de fato era que os Homens do Rosário levavam notícias do que estava acontecendo no Brasil e traziam notícias e ensinamentos de África para seus compatriotas aqui escravizados. O Preto-Velho Cruzeiro Beira Mar narra suas memórias com orgulho por ser um dos colaboradores espirituais dos africanos e dos seus descendentes no Brasil. Ele diz que enquanto os europeus faziam a colonização batendo e matando os africanos e indígenas para levarem as riquezas do Brasil, os “Grandes Sacerdotes” e seus discípulos transmitiam a educação espiritual. Ele afirma que essa educação continua ocorrendo pelos espíritos dos Pretos-Velhos nos terreiros.

### **5.3.5 - “Preto-Velho Mandingueiro”: Vovô incorporado na médium Conceição**

Algumas entidades no terreiro costumam não se identificar, como foi o caso do vovô, Preto-Velho, que entrevistei no dia 08 de abril de 2017. Este apenas se identificou como “Preto-Velho mandingueiro”. É de pouca conversa, introspectivo e dificilmente dá consulta, pois durante o tempo que está no terreiro está manipulando ervas. Parece selecionar algumas. Às vezes observo o mesmo macerando folhas. As poucas vezes que perguntei o que significava aquele ato, ele simplesmente não respondeu. A médium que incorpora esse Preto-Velho também não sabe o seu nome.

Como ele, Conceição também gosta de ervas e quando vai ao terreiro leva consigo um galho de ervas. É uma grande conhecedora de ervas. Quando me encontra não chama pelo meu nome. Se dirige a mim me chamando de “bruxa das ervas” por eu também gostar de ervas, principalmente manjerição. Foi com muita dificuldade que convenci a médium a aceitar a minha conversa com o Preto-Velho. Como sou cambone, combinei anteriormente, durante a incorporação, a conversa com o Preto-Velho e ele aceitou. Com isso, a médium ficou sem graça de interferir. Até porque por eu ter conseguido do Preto-Velho o consentimento para a conversa, a médium não podia negar um pedido de um Preto-Velho por respeito a sua senioridade e hierarquia ancestral. O Preto-Velho inicia a sua fala sobre cura através das ervas na sua vida como escravizado.

O Preto-Velho me diz que aplicava infusão para curar osso quebrado. Ele era um escravizado que cuidava da saúde de outros escravizados e dos próprios senhores de engenho. Fazia também benzimento com arruda. Costumava colher ervas antes do nascer do sol e após o pôr do sol. Esses horários são momentos em que a terra está mais forte e as raízes adquirem essa força. Ele afirma que Zambi, o criador do universo, nos dá as ervas e as frutas responsáveis pela cura não só física, mas espiritual.

De acordo com o Preto-Velho incorporado em Conceição, o benzimento precisa ser feito no final da tarde para que, quando o sol for embora leve com ele todo o mal que incomoda a pessoa benzida. Depois do benzimento a pessoa precisa tomar um banho da “erva levante” para ela se erguer e renovar as suas energias. O guia continua os seus ensinamentos sobre a função de cada erva para quem precisa de cura. Segundo o Preto-Velho, quem toma banho de pau d’alho, as cobras não chegam perto. Ele dá uma receita de como fazer perfume com almíscar e cânfora. Costuma usar o barro branco nas suas curas. Ele afirma que é um médico, mas não como os médicos de terra e sim um mandingueiro que busca a cura para os assistidos na energia da terra.

No decorrer do trabalho de campo, observei que as consultas realizadas por esses guias são as mais demoradas. Nos momentos de consulta, as entidades conversam sobre a sua vida de sofrimento, como se o assistido ouvindo os seus relatos, que na maioria dos casos são pessoas que passam por situações de sofrimento, os tomasse como exemplo de quem conseguiu superar as dores e estão nesse terreiro afirmando que vale a pena buscar o melhor caminho para superar o sofrimento e viver melhor. A partir das conversas com os cambones, concluí que a crença nos poderes de cura desses Pretos-Velhos faz com que as pessoas continuem voltando em busca de ajuda e conforto espiritual.

#### **5.4 - O CONGÁ: LUGAR DE EMANAÇÃO DE ENERGIAS E DE EXPRESSÃO DAS CRENÇAS**

Em uma conversa informal com dois médiuns de nome Fillipo e Vagner acerca do congá, ambos narraram a mesma sensação quando põem suas mãos sobre o mesmo. Os dois membros disseram que quando se forma a corrente inicial para a realização da gira, o congá se torna o lugar com maior carga energética. Do lado esquerdo do congá uma mulher estende a sua mão esquerda sobre o mesmo e do lado direito um homem estende a sua mão direita sobre o congá. Ambos relataram que quando coincide de porem a mão sobre o local surge uma energia tão forte que o corpo treme como se estivessem tomando um choque elétrico de alta voltagem.

Alexandre, um dos fundadores e guardião do terreiro, afirma que o congá tem o mesmo significado do altar para o católico. A sua existência é a partir de quando os escravizados eram obrigados a participar das missas nas igrejas das fazendas. Como queriam professar a sua religião, os escravizados realizavam as suas oferendas sob o altar católico enganando os senhores como se estivessem professando a religião das elites brancas.

O congá do terreiro possui três degraus e na sua parte mais elevada há uma cruz de madeira preta, com as quatro pontas de mesmo tamanho. De acordo com Horácio, ela representa os espíritos dos mortos. Na frente da cruz está uma imagem de Jesus Cristo, representando Oxalá. No segundo degrau ficam dois jarros com flores, duas pedras de ametista e entre as duas um copo de vidro contendo água. Segundo o Pai Pequeno a água representa Oxalá e a sua função durante a gira é transformar a energia não positiva em energia positiva.

No terceiro degrau estão quatro cristais sendo que na parte central do congá está um cristal de ametista. Sobre ele uma vela de sete dias está acesa. Ao seu lado um cristal de quartzo rosa. Ainda no terceiro degrau, no lado esquerdo de quem entra no salão, estão dois cascalhos, e no lado direito, um cristal de ônix. Embaixo do congá está um copo com água representando lemanjá com uma vela de sete dias acesa à sua frente. Na parede acima do congá estão sete lâmpadas coloridas dentro de um triângulo.



Figura 6: Firmeza de Oxalá (em cima) e de Iemanjá (em baixo) no congá (acervo pessoal)

Segundo Horácio a base do triângulo representa os Pretos-Velhos, guias que atingiram maior evolução e passaram por todo o sofrimento se mantendo firmes. Os lados do triângulo representam os Caboclos, aqueles que têm firmeza, a disposição e a coragem para o enfrentamento de tudo que se possa imaginar. O cume está representado pela alegria das Crianças. As lâmpadas coloridas representam a influência da natureza em tudo que nos cerca.

O congá é composto de objetos simbólicos que remetem às memórias, principalmente a cruz preta com as lembranças daqueles que já se foram, juntamente com os copos de água em suas representações de Oxalá e Iemanjá, Orixás trazidos de África pelos escravizados representando esses povos da diáspora em um terreiro de Umbanda.

Em seu trabalho realizado no centro de Umbanda localizado na Serra da Vargem Grande no Rio de Janeiro, Cáceres (2017), relata um altar que contém elementos semelhantes ao terreiro que realizo essa pesquisa. Segundo Cáceres (2017, pág. 7),

no altar são encontrados “crucifixo, imagem de São Jorge, uma garrafa plástica vermelha contendo água benta, espada de Ogum e um oratório de madeira”. Os elementos sobre o congá, segundo Cáceres, não são meros objetos inertes, são objetos rituais. Vânia Zikán Cardoso (2007) em seu artigo intitulado “O espírito da performance” cita que altar no terreiro de Umbanda é o congá com a sua decoração de flores, velas e imagens de santos e orixás.

Observo esses objetos de memória como redes de relações (CÁCERES, 2017) entre os seres sociais e os seres míticos. As sensações de forças energéticas narradas pelos supracitados membros do terreiro podem ser interpretadas levando em consideração o fato de que os elementos materiais não humanos, quando vistos pela fé dos umbandistas, têm o poder de induzir a ação dos humanos.

## **5.5 - DESCRIÇÃO DE UMA GIRA DE PRETOS-VELHOS**

Neste subcapítulo descrevo uma gira ocorrida no dia 08 de abril de 2017, em que os donos da festa eram os guias ou entidades denominadas Pretos-Velhos. Cardoso (2007) escreve que os guias ou entidades são reconhecidos como sujeitos por terem desejos e gerarem ação. Mas esses são distintos dos seres sociais por serem espíritos e tornarem-se sujeitos míticos, dando conselhos e resolvendo problemas do dia a dia dos consulentes. A partir dessas características a Umbanda se faz presente na vida daqueles que procuram um terreiro na esperança de saírem de uma consulta de um modo melhor do que do modo que chegaram.

Quando uma pessoa me pergunta como chegar no Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor nunca lembro o endereço com o nome da rua e nem o número do terreiro. Vou logo dizendo: “Você pega a Rodovia do Sol sentido Vila Velha-Guarapari. Após passar em frente ao Posto da Polícia Rodoviária Estadual da Barra do Jucu avistará dois sinais de trânsito. Siga o sinal da direita e entre na primeira rua. Siga em frente até encontrar o primeiro quebra-molas. Passando o quebra-molas entrar na primeira rua à direita e imediatamente encontrará um muro verde, o muro do terreiro”.

O endereço do terreiro do Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor já foi apresentado no início do capítulo anterior. Atualmente, a rua principal do bairro

Santa Paula I encontra-se calçada e por ela passa uma linha de ônibus de transporte coletivo, o que facilita a vida de seus moradores. Essa rua liga o bairro à Rodovia. A rua em frente ao terreiro, devido à recente construção de um condomínio no bairro, também foi calçada. As demais ruas já não contam com serviço que deveria ser direito de todos os moradores. O bairro tem pouca infraestrutura, mas já foi pior. Com a chegada de condomínios, chegaram melhorias nos serviços, como padarias, farmácias, mercearias e a feirinha de sábado. Nada que agrade os megalomaníacos, mas os moradores não têm a necessidade de procurarem os bairros próximos para sanar as suas primeiras necessidades.

Neste bairro está localizado o terreiro do Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor, do qual faço parte, e que passo, a partir de agora, a descrever uma das giras de Pretos-Velhos nele ocorrida no dia 8 de abril de 2017. São 9 horas da manhã de sábado e chegamos ao terreiro, eu e mais quatro pessoas da equipe da faxina. Após o Pai Pequeno abrir o portão, colocamos o material que cada um trouxe nos bancos que mais tarde servirão de assento à assistência. O material a qual me refiro são as bolsas dos membros contendo mantimentos para o almoço, uniformes, material utilizado pelos guias nos ritos, flores, ervas, bebidas, principalmente cerveja, velas brancas comuns e “velas de sete dias”.

Todos vamos tomar o café na cozinha, que durante a gira se transforma em cantina. É nesse local onde colocamos em dia as conversas da semana que está passando. Temos na mesa, pão, requeijão, manteiga, uma garrafa contendo café, uma caixinha de leite, o pote de açúcar e o vidrinho de adoçante. A mesa se completa com um pote de achocolatado, pois às 10 horas chegam dois adolescentes para ajudar na faxina e esses não tomam café.

Após o lanhe cada um inicia a sua tarefa. O Pai Pequeno Horácio e Natalina dirigem-se ao salão do terreiro, onde ela varre o piso e Horácio cuida da secretaria (portaria ou recepção). Walmara encaminha-se ao “Toco”, pois durante a semana é utilizado pelos membros do terreiro ligados ao Candomblé e ao Culto de Ifá. Se os dois banheiros dos membros do terreiro estiverem sujos eu, Natalina ou Horácio devemos limpá-los. O banheiro do “Toco” fica por conta de Walmara e os banheiros da assistência e da cozinha dos Orixás é de responsabilidade de Odete. Cabe à

Odete retirar do freezer os salgados para descongelar e durante a gira servirão como lanches vendidos na cantina.

Início as minhas tarefas pondo toalhas de papel no lavabo da assistência e no tanque do salão. Depois ponho papel higiênico nos 6 banheiros, sacola de lixo nas lixeiras, copos descartáveis nos bebedouros da assistência e dos membros, copinhos de café na mesa para mais tarde serem enchidos de água filtrada fluidificada ou imantada. Os copinhos com água ficam em uma mesa na saída do muro que separa membros e assistência. Todos consultados devem beber a água contida no copinho. É de minha responsabilidade encher os dois baldes cuja água servirá para a limpeza do piso do salão. As flores trazidas pela manhã são arranjadas por mim em três jarros que enfeitarão o congá e o centro do círculo no meio do terreiro. Continuo o serviço varrendo os 2 vestiários, feminino e masculino, o corredor no entorno do salão.

Após a limpeza, mais ou menos às 11 horas da manhã, o Pai Pequeno se dirige ao congá, tira o pó, acende as 2 “velas de sete dias” e põe água nos 2 copos. Nesse meio tempo já arranjei as flores no jarro pois, conforme Horácio, o congá deve estar sempre florido para dar o colorido no terreiro limpinho. Às 11 horas Natalina deixa Horácio dar os últimos retoques de limpeza no salão e dirige-se à cozinha para dar uma “mãozinha” à Odete na finalização do almoço que ficará pronto até às 12 horas.

Os dois adolescentes chegam às 10 horas e 40 minutos, tomam o seu achocolatado e dirigem-se ao salão para assumirem o lugar de Natalina. Horácio inicia as “firmezas” dentro do salão. Após o término das “firmezas” no congá, o Pai Pequeno dá continuidade realizando as “firmezas secundárias”. São 11 firmezas dentro do salão na parte onde as consultas são realizadas e 1 (uma) atrás da porta de entrada do salão onde fica a assistência.

A primeira “firmeza” é no congá. Exceto o congá, as “firmezas” dentro do salão são assim distribuídas: no lado direito do congá a “firmeza de Oxóssi” coloca-se uma cerveja branca, uma vela, uma pomba (ou giz) e uma cuia de louça branca onde Seu Junco Verde (um espírito Caboclo) na abertura da gira abrirá a cerveja e entornará no recipiente. Nessa firmeza está um copo de cerâmica onde contém um tipo de água que pode ser da cachoeira, do poço, da fonte, da lagoa, da chuva, do rio e do mar.

Ao lado esquerdo está a “firmeza de Xangô”. Nessa o Caboclo Junco Verde desenhará o seu ponto e terá o mesmo procedimento da “firmeza” anterior com os mesmos objetos, exceto a cerveja branca. Nessa “firmeza” a cerveja é preta. As outras firmezas estão em 7 locais dentro do salão e uma no círculo do centro do terreiro. Essas firmezas serão feitas após a abertura da gira por entidades escolhidas pelo Caboclo Junco Verde. Ele não costuma repetir as entidades. A cada sábado ele escolhe guias diferentes para firmar os pontos de energia.

Como acontecerá uma gira de Pretos-Velhos, Horácio direciona duas pessoas para fazer a limpeza dos banquinhos. Por ocorrer uma gira de Pretos-Velhos por mês, esses se encontram empoeirados. Os banquinhos de madeira que servirão de assento aos Pretos-Velhos ficam um sobre o outro no corredor, próximo dos banheiros dos membros. Depois de limpos, os banquinhos são trazidos para o salão onde serão distribuídos milimetricamente por alguém da equipe de limpeza escolhida por Horácio, que é uma pessoa extremamente exigente no quesito organização. Ele escolhe alguém para ajudá-lo a organizar os banquinhos. Por ter fibromialgia e tomar remédios fortes, ele anda com a ajuda de duas muletas. Portanto, precisa da ajuda de alguém para a realização da tarefa dos banquinhos.

A médium de nome Marisa costuma chegar um pouco antes do almoço e colabora varrendo, passando pano no piso e limpando os bancos onde a assistência se posicionará na hora da gira. Ela costuma lavar copos usados pelas entidades na gira anterior, e põe água filtrada nos copinhos com água fluidificada que mais tarde serão oferecidos a todos que forem consultados. Em uma das mesas da assistência encontra-se o “Caderno de Preces”. Este caderno fica à disposição de todos que quiserem pôr o nome de alguém que está precisando de ajuda tanto espiritual quanto material e de pessoas que já morreram. Alguém da equipe de limpeza faz a abertura desse caderno escrevendo a data e a gira que vai se realizar naquele dia, nesse dia específico, gira de Pretos-Velhos. Esse “Caderno de Preces” se aproxima do Livro das Intenções da Missa na Igreja Católica, analisado por Le Goff (1982), como um meio de construção da memória.

A médium Walmara é responsável pela limpeza de alguns lugares de oferendas e por deixar sobre eles alguns símbolos que servirão de oferendas no decorrer das giras. Neste dia, eu observei ela organizando os símbolos sobre o “Toco” e nas

firmezas que ficam do lado de fora do salão. No “Toco” ela coloca os seguintes símbolos e oferendas: uma vela e um incenso em palito na “firmeza dos ciganos”; sobre o “Toco” ela coloca uma rosa vermelha e uma garrafa de Champagne com um copo ao lado para as Pombagiras; ainda sobre o “Toco” ela coloca uma vela branca e um copo com uma garrafa de cachaça ao lado para os Exus. Ao lado do Toco, fica a “firmeza de Oxóssi”, onde Walmara coloca um cuité, uma cerveja e uma vela como oferendas para esse Orixá. Ao lado da “firmeza de Oxóssi”, está a “firmeza de Xangô”, onde Walmara coloca uma cerveja preta, um cuité e uma vela, que mais tarde servirão como oferendas para esse Orixá. Saindo do “Toco” ela caminha até a entrada do terreiro, onde deixa uma vela e uma pomba na primeira casa de Exu. Em seguida, ela vai até a “firmeza de Ogun”, onde deixa uma vela, um copo com água, um charuto e uma cerveja branca.

Continuando com as firmezas, Walmara entra em uma sala denominada casa das Almas, ou casa do Anjo de Guarda ou dos Pretos-Velhos, lugar onde os médiuns e assistência acendem uma vela pedindo proteção antes da gira começar. Ela põe um copo com água e um incenso palito. A médium apanha uma vela, eleva a mesma até a testa pedindo paz e tranquilidade para todos os seres do Universo. Logo após ela acende a vela. Quem quiser também pode acender vela para pessoas que não compareceram ao terreiro e que estão precisando de ajuda.

A limpeza e a arrumação do terreiro seguem até o momento em que Odete e Natalina, ambas da equipe de limpeza e responsáveis pelo almoço, convidam aos presentes para consumir o alimento. A comida deve ser leve sem a ingestão de carne. Geralmente o cardápio é preparado com feijão, arroz, ovos cozidos, salada crua de alface, tomate e cebola branca. Costuma ter salada cozida com brócolis, abobrinha verde e esporadicamente jiló. Volta e meia alguém costuma oferecer macarrão ao molho branco, lasanha com recheio de queijo e moqueca de bacalhau ou bacalhau com batatas. O almoço é doado por Natalina como forma de gratidão. Segundo ela, se sente bem realizando a doação por ter alcançado várias conquistas desde que chegou ao terreiro há 24 anos. Cada sábado um membro é responsável pela prece espontânea que antecede o almoço.

Após o almoço, Odete arruma a cozinha transformando a mesma em cantina, porque quando a equipe da cantina chegar deve encontrar a cozinha limpa e

arrumada. A equipe da cantina é composta por três pessoas a cada sábado. Uma é responsável pelo que será vendido, como fritando e assando salgados e fazendo café, produto muito consumido na cantina. A outra atende no balcão e uma terceira se responsabiliza pelo caixa do dia. São quatro equipes sendo que cada uma trabalha uma vez por mês.

Antes de a equipe assumir a cantina, todos os sábados Odete prepara um café amargo destinado à uma Preta-Velha conhecida no terreiro como Vovó Catarina. Após ser posto na garrafa térmica esta é colocada sobre a mesa no lado direito do congá. Nesse lugar a Vovó Catarina incorporada em Alexandre Farias fica sentada no banco feito de tronco de árvore. Com relação a essa garrafa de café, existe uma crença de que quem estiver precisando de ajuda, após o café preparado é só levar a garrafa até a mesa ao lado direito do congá, que a ajuda será obtida. A pessoa necessitada apanha a garrafa e caminha até o canto direito do congá onde a Vovó Catarina costuma ficar. Do trajeto da cantina até esse local, a pessoa vai conversando mentalmente com a Vovó e fazendo os seus pedidos. As pessoas acreditam que dessa gira até o próximo sábado o seu pedido se realizará, se for feito com fé. Devido a essa crença, a garrafa virou objeto de disputa.

Voltando ao salão, Horácio e os 2 adolescentes iniciam o processo de distribuição dos banquinhos. É medido por Horácio um espaço entre um banquinho e outro de mais ou menos 60 centímetros. Seus ajudantes reclamam da exigência do Pai Pequeno na mania de separar os banquinhos com tamanha precisão. Por outro lado, Horácio afirma que enquanto estiver vivo, esse espaço deve ser respeitado. Nesse momento dá um sorriso para aliviar o mau humor dos meninos.

Enquanto os banquinhos vão tomando o seu lugar, eu preparo os copos com ervas. É exigência dos Pretos-Velhos que o copo seja de vidro contendo água com 3 tipos de ervas diferentes. Geralmente são 3 galhinhos sendo um de arruda, um de manjeriço e um de aroeira. A mais cobiçada pelas entidades é a arruda. Os vovôs ficam chateados quando falta uma dessas ervas em seu copo. São em média 46 copos preparados. Além dos copos, providencio uma vela e um palito de giz, pois a pomba nem sempre é possível por ser o giz mais barato e o uso é constante fazendo com que em cada gira se gaste uma caixa desse produto.

Ao lado de cada um dos 46 banquinhos são colocados os copos com ervas, o palito de giz e a vela. Especificamente, é na gira de Pretos-Velhos que se gasta mais material. Além desses materiais já citados, é preciso fumo de rolo e fumo macerado. Geralmente os Pretos-Velhos utilizam o fumo macerado na confecção de cigarro de palha e no cachimbo e o fumo de rolo é utilizado para fazer banhos indicados pelos guias na cura de doença dos consulentes.

Ao lado de cada banquinho é costume ter a garrafa de café doce ou “margoso”, expressão utilizada pelos guias para denominar o café amargo. Essas são trazidas de casa pelos médiuns de incorporação e bebida é a preferida dos Pretos-Velhos. Outro objeto que cada entidade costuma ter é o rosário. Pela presença do rosário no terreiro posso dizer que seja ele o símbolo dos Pretos-Velhos. Se tem Preto-Velho na gira, tem rosário. É o primeiro objeto pedido por eles. Quando o médium esquece, a entidade procura logo um cambone para que esse dê um jeito de providenciar um rosário. É obrigação dos cambones carregarem em seu bolso, além do isqueiro, pelo menos um rosário. Às vezes ocorre de um guia pedir um rosário para presentear o assistido.

Às 13 horas o terreiro já está pronto para receber a assistência, mas o portão somente é aberto às 14 horas. Os membros da equipe de limpeza vão tomar banho enquanto Horácio inicia a sua cantoria puxando pontos de cada linha e um dos adolescentes acende em cada firmeza um palito de incenso. Os 2 membros responsáveis pela portaria desse sábado costumam chegar às 13 horas para não tumultuar a marcação de atendimento, feita por ordem de chegada.

Quando a pessoa vai ao terreiro pela primeira vez e quer atendimento, o Caboclo Junco Verde escolhe uma entidade específica para a realização da consulta. Essa é uma preocupação que ele tem com as pessoas que não conhecem o terreiro. A pessoa que procura o terreiro geralmente está em busca de ajuda, de modo que ela não pode sair do terreiro do jeito que entrou. Ela precisa sair bem e com a orientação correta do guia que a atendeu. A entidade sugerida para atender o assistido que vai ao terreiro pela primeira vez é um médium mais assíduo. Como argumenta o Caboclo Junco Verde, “a assiduidade faz com que o médium tenha mais conhecimento devido à dedicação ao terreiro, pois é nesse lugar que se aprende a magia da Umbanda”.

Além da dieta, é sugerido que cada membro tome um banho de descarrego para purificar o corpo espiritual e logo após um banho de recarrego para repor energias benéficas. A sugestão dos elementos para esse banho de descarrego são sal grosso, espada de Ogum cortada em sete pedaços, sete folhas de guiné, galho de aroeira, galho de arruda ou sete folhas de mirra. O problema é que esses elementos tiram também da pessoa a sua energia positiva. Então, para sanar o problema é necessário o banho de recarrego após o de descarrego para repor as energias positivas. Os vegetais sugeridos para esse banho são: rosa branca, alfazema, alecrim, hortelã, erva doce, manjericão e cidreira.

A assistência vai chegando aos poucos. A equipe de limpeza já tomou o seu banho e colocou o uniforme, que é a peça fundamental, pois nenhum membro demonstrará distinção em seu vestiário. Os membros vão chegando e trocando a sua roupa pelo uniforme. Ele é composto de uma calça branca com 4 dedos acima do tornozelo, um jaleco branco com 4 dedos acima do joelho, camiseta branca por baixo do jaleco, peças íntimas também brancas e um pano de cabeça medindo 70 centímetros por 70 centímetros. O pano de cabeça faz parte do uniforme e é utilizado no Amaci<sup>3</sup> e na cerimônia de lava-pés. O jaleco e a calça devem ser largos para que não marque o corpo da pessoa evitando que durante a incorporação exista a preocupação quanto a partes do corpo à mostra e proporcione conforto, pois a gira costuma durar 4 horas.

Às 14 horas e 45 minutos o portão que dá acesso aos vestiários feminino e masculino é fechado e volta a ser aberto após o Caboclo Junco Verde fazer todas as firmezas. Os membros são convidados a formar a corrente inicial que é composta pelos membros de mãos dadas. Do lado direito do congá estão os homens de mãos dadas. O primeiro homem da corrente põe a mão direita sobre o congá. Do lado esquerdo a primeira mulher da corrente põe a mão esquerda sobre o congá. A corrente termina do lado esquerdo do congá onde as mulheres também estão de mãos dadas. A mão esquerda de um homem se encontra com a mão direita de uma mulher fechando assim a corrente. Todos cantam os pontos puxados por Horácio. Os pontos têm uma cadência interessante, ora parecem ladainhas, ora parecem

---

<sup>3</sup> Cerimônia realizada em dezembro, na penúltima gira do ano, e que consiste em o Caboclo Junco Verde molhar a cabeça de todos os presentes com uma mistura de água e ervas maceradas e, em seguida, amarra-se um pano na cabeça, permanecendo assim até o dia seguinte.

letras de samba. As suas letras são formadas de nomes de santos católicos, de Orixás, de Pretos-Velhos, e de Caboclos. Às 15 horas um membro designado inicia a defumação.

Ele começa no congá e vai em direção ao círculo da gira no centro do terreiro. Depois vai no canto direito do congá ao canto esquerdo do terreiro. Logo após, ele vai do canto esquerdo do congá ao canto direito do terreiro confirmando a cruz. Terminado o cruzamento ele inicia a defumação com a mulher que está com a mão esquerda no congá. Vai defumando um por um até chegar à outra ponta da corrente onde se encontra o último homem com a mão direita sobre o congá. Defuma Horácio, os 3 cambones que ficam fora da corrente e se dirige ao corredor do entorno do terreiro que dará à assistência. Passando pelo corredor chega à assistência defumando, também, um por um dos assistidos. Durante a defumação todos os presentes entoam pontos.

Um detalhe importante no terreiro é o fato de que membros e assistência estão descalços dentro do terreiro durante a gira. São vários os motivos para essa atitude. Têm entidades que dizem que é uma forma de demonstrar humildade. Outras dizem que é o contato mais próximo com a natureza. E há os que dizem que é o contato com os nossos ancestrais que tiveram seus corpos enterrados sob o solo. Creio que todas as razões são relevantes para quem é de terreiro de Umbanda.

Após a defumação é dita a Prece de Cáritas, própria do Kardecismo. Depois é dita a oração do Pai Nosso e em seguida a oração da Ave Maria. Essas orações são proferidas em cultos e missas católicas. Antes da realização dessas Preces, todos os presentes acompanham a Prece espontânea feita por Horácio por meio da qual ele pede que a Espiritualidade colabore para que a gira ocorra com tranquilidade e todos os presentes saiam do terreiro melhores do que chegaram. Após a Prece todos os presentes dizem em coro: “Nós somos instrumentos da luz de Umbanda por isso nada de mal nos atinge”. Essa frase é repetida por 3 vezes.

Horácio se direciona a frente do congá no meio da corrente e me entrega as duas muletas. Após, é entoado o ponto da Vovó Catarina, a guardiã do terreiro. Nesse momento a entidade de cabeça de Horácio, uma criança de nome Pedrinho da Praia chega ao terreiro. A criança recebe da mão de sua cambone um palito de giz e uma vela. Ele desenha em frente ao congá o seu ponto que contém três ondas do mar e

uma estrela. Em seguida, acende uma vela acima do ponto desenhado. A cambone entrega a Pedrinho um cuité contendo vinho para saudar a Preta-Velha Vovó Catarina. Pedrinho então molha o dedo polegar direito no vinho, faz uma cruz em sua testa com o dedo molhado e põe o cuité ao lado da vela acesa.

Feita a firmeza, todos cantam o ponto de Seu Junco Verde para que o Caboclo desça em Horácio. Pedrinho nesse momento sobe e o Caboclo desce dando três tapas com a mão direita no lado esquerdo do peito, dizendo palavras que parecem um idioma indígena e que ninguém consegue entender. Em seguida solta, um grito estrondoso e alguns presentes relatam que nesse momento sentem um arrepio que até “os cabelos da alma se levantam” por tamanha emoção sentida.

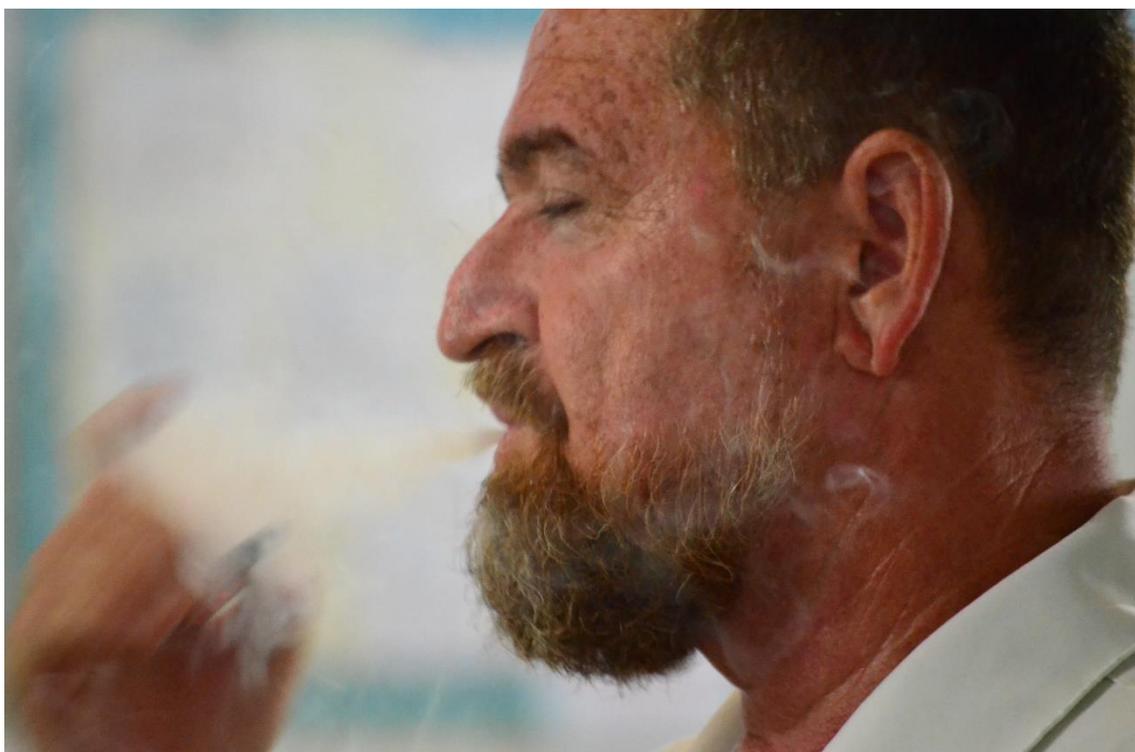


Figura 7: Horácio Xavier incorporado pelo Caboclo Junco Verde (Acervo Carla Mello)



Figura 8: Horácio Xavier incorporado pelo Caboclo Junco Verde durante a abertura da Gira (Acervo Carla Mello)

Junco Verde e quatro cambones se dirigem às firmezas de fora do salão. Entrando no local do Toco, saúda os quartos de Exu, de Omulu e de Egungun. Com a ajuda do cambone acende a vela na firmeza dos ciganos e caminha para centro do local onde está um tronco de árvore em forma de mesa denominado Toco ou Tronqueira. Esse tronco é chamado de Toco por ser realmente um toco de árvore.



Figura 9: Tronqueira/Toco (acervo pessoal)

O Caboclo pede que a cambone abra a garrafa de cachaça que está sobre o Toco. Ele vira a garrafa na boca e assopra a bebida no pé do Toco saudando os Exus. Em seguida a cambone abre a garrafa de champanhe e seu Junco Verde repete o mesmo gesto saudando as Pombas Giras. Após, ele apanha a vela e o cambone a acende e o Caboclo põe a vela acesa no pé do Toco. Agora ele vai até a firmeza de Oxóssi. No caminho saúda o Orixá dizendo em tom bem alto: *Okê Arô Oxóssi, Okê!* Junco Verde pede que o cambone acenda a vela que está em sua mão e a coloca acesa na firmeza de Oxóssi. Em seguida, a cambone entrega a cerveja já aberta ao Caboclo, que sacode a garrafa de cerveja, deixa cair um pouco de espuma no chão e entorna o restante dentro do cuité. Em seguida se dirige à firmeza de Xangô.

Na firmeza de Xangô ele apanha a garrafa de cerveja preta repetindo os mesmos gestos da firmeza anterior, solta a voz em tom alto e saúda o Orixá Xangô dizendo, *Kaô Kabeciliê!... Kaô!*

Seu Junco Verde se retira do local onde está o Toco seguido pelos cambones para a realização dos ritos. Passando em frente a casa das Almas ele grita: “Adorei as almas! Adorei as almas! Adorei as almas santas e benditas do cativeiro! Salve São Cipriano!”

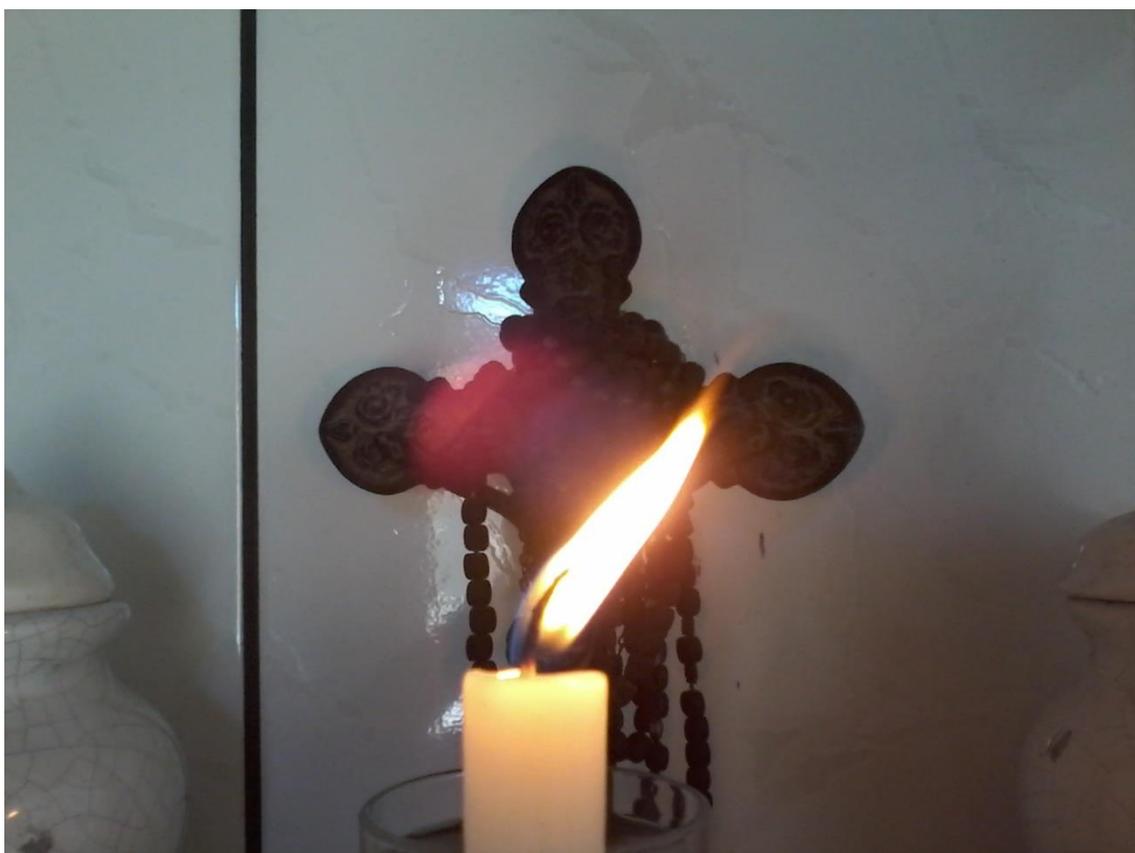


Figura 10: Cruzeiro da Firmeza dos Pretos-Velhos/Casa das Almas/Casa do Anjo de Guarda (Acervo Pessoal)

O Caboclo Junco Verde se encaminha para o portão do terreiro e saúda o outro quarto de Exu Guardiã encostando a cabeça na porta. Ao lado está a firmeza de Ogum. O cambone acende a vela e o Caboclo põe a mesma sobre uma pedra. Em seguida acende o charuto que se encontra na mão do Caboclo, que dá uma tragada e o coloca ao lado da vela acesa. Em seguida o cambone abre a cerveja e a entrega nas mãos de Seu Junco que sacode a mesma deixando cair um pouco de espuma no chão e grita: “Ogum! Ogum! Ogum! Salve Ogumhê!”. Depois devolve a mesma

para a firmeza. Então ele e os cambones seguem em direção ao assentamento encostado no portão. Esse assentamento é de Exu e Pomba Gira. Sobre ele, seu Junco Verde desenha 1 ponto e acende sobre ele uma vela. Feito isso, o Caboclo se vira para o portão de entrada do terreiro e com a mão direita dá 7 tapas no peito. Após esse gesto nos dirigimos à porta de volta ao salão.

Chegando à porta do salão, o Caboclo apanha da mão do cambone um palito de giz e desenha no piso na porta de entrada um ponto que ficará ali até no próximo sábado. Saindo desse local, Seu Junco vai atrás da porta onde se encontra uma cuia com água filtrada, um incenso palito aceso, uma vela e um palito de giz. Ele desenha o ponto, acende a vela e caminha para o interior do salão. Seguido pelos cambones, ele vai até o lado esquerdo do congá onde se encontra a firmeza de Xangô.

Seu Junco apanha o palito de giz que está na firmeza, desenha um ponto com a machadinha de Xangô e sobre o ponto acende a vela, apanha da mão da cambone a cerveja preta e entorna dentro do cuité. Em seguida ele e o cambone vão até o lado direito do congá onde se encontra a firmeza de Oxóssi. Segue o mesmo rito, só que agora é com a cerveja branca. Nesse momento o Caboclo pede que a corrente se desfça e um cambone abre a porta do corredor que dá acesso aos vestiários para que os membros que chegaram atrasados troquem a roupa pelo uniforme e se juntam aos que já estão presentes na gira. É necessário lembrar um detalhe: todos os pontos riscados pelo Caboclo Junco Verde têm uma flecha desenhada, simbolizando uma identidade indígena estereotipada na Umbanda.

Quando a corrente se desfaz formam-se duas filas da seguinte forma: do lado esquerdo do salão, uma fila de mulheres lado a lado para que Seu Junco as “cruze”. Do lado direito forma-se a fila masculina, com homens lado a lado aguardando Seu Junco chamar para serem “cruzados”. O termo “cruzar” significa que uma mulher e um homem que estão na fila de cada lado apanham o seu pano de cabeça e as suas guias de pescoço e se dirigem até o lado esquerdo do congá onde está o Caboclo Junco Verde.

Homens e mulheres caminham até o congá, estendem o pano de cabeça sobre ele, encostam a cabeça três vezes dizendo mentalmente: “Salve Umbanda, salve Kimbanda, salve Aruanda!” Depois cada um se dirige até à frente do Caboclo Junco

verde e este segura as duas mãos da pessoa onde estão o pano de cabeça e as guias de pescoço, dá uma baforada da fumaça de charuto nos mesmos e faz uma cruz com o dedo polegar na testa de cada um. Assim que termina esse gesto os membros, o homem e a mulher, se dirigem ao seu lugar, cada um em sua fila. Esse gesto é repetido até o último membro ser “cruzado”.

Realizada a obrigação ritualística, o Caboclo pede que todos os membros deem as mãos aproveitando que as duas filas estão mais ou menos organizadas. Forma-se uma grande roda denominada corrente conduzida pelo Seu Junco Verde, que puxa um ponto do Orixá Oxóssi. As entidades de cabeça ou guias de frente dos médiuns de incorporação “baixam”. Imediatamente se dirigem à frente do congá para saudá-lo. Para chamar os Pretos-Velhos na gira, é preciso que os guias de frente dos médiuns de incorporação venham antes. É como se fosse uma autorização das entidades de cabeça.

Com o pedido do Caboclo Junco Verde as entidades “sobem”. Seu Junco pede que os médiuns de incorporação se posicionem na frente de um banquinho. Como existem médiuns de altura e idades diferentes, alguns com problema de coluna, o Caboclo pede que cada um escolha um assento que os deixará confortáveis, tanto para o médium quanto para os Pretos-Velhos que costumam reclamar de dor nas costas. Seu Junco recomenda aos médiuns que não incorporam ajudem os Pretos-Velhos sentarem-se em seus banquinhos.

O momento a seguir é emocionante. Seu Junco inicia o ponto de chamada dos Pretos-Velhos entoado por todos os presentes, cantando parte da vida dessas entidades. E todos cantam assim:

Bahia, ô África vem cá, vem nos ajudar.  
Bahia, ô África vem cá, vem nos ajudar.  
Força bahiããna, força africããna,  
Força divina vem cá, vem cá.  
Força baiããna, força africããna,  
Força divina vem cá, vem cá.

Em seguida o Caboclo puxa outro ponto com a letra entoada dizendo:

Na Bahia sim é que tem ouro fino, é que tem ouro em póó,

Na Bahia sim é que tem ouro fino, é que tem ouro em pó.  
Que tem ouro fino é que tem ouro em pó,  
Pimenta da Costa, macumba loiôô.

Enquanto todos cantam os pontos, os Pretos-Velhos “descem” lentamente conforme permitem os corpos cansados. Os médiuns que não incorporam (cambones) auxiliam as entidades a se sentarem nos banquinhos. Estão à disposição das entidades no que precisarem. Então começa a distribuição das sacolas dos membros incorporados, gerando grande agitação no terreiro. O problema é que os cambones têm pressa para atender os guias após a incorporação. Eles esquecem que os Pretos-Velhos possuem uma característica que as outras entidades não possuem: a paciência.

Ao lado de quem adentra o salão encontra-se o lugar onde são guardadas as sacolas de tecido branco dos médiuns. Os médiuns de incorporação carregam a sua sacola contendo cigarro de filtro branco, cigarro de filtro amarelo, charuto, cuité, copo de vidro, fumo de rolo, fumo macerado, vela e rosário. Algumas sacolas contêm, ainda, guias, coco de sapucaia e vários rosários coloridos. Geralmente os objetos que não são de uso das entidades são dados como presentes aos consulentes. Como diz o Pai Joaquim, “é uma lembrança dos ‘nego véio’”.

Infelizmente não se pode confiar que todas as sacolas contenham os materiais necessários utilizados pelos Pretos-Velhos nos seus rituais. Então quando a entidade precisa trabalhar utilizando tais materiais é responsabilidade do cambone providenciar o que está faltando para a realização do trabalho que a entidade se propôs a realizar. Sem contar que, às vezes, a entidade precisa de outros elementos para fazer um trabalho com mais urgência, como sal grosso, açúcar cristal, pedra de sal, cristal, linha de retrós, pimenta, tesoura, óleo de dendê e fita de cetim.

Na gira de Pretos-Velhos os trabalhos são direcionados pelo Caboclo Junco Verde. Os Pretos-Velhos não conseguem se locomover com a “ligeireza” dos Caboclos. Então Junco Verde escolhe as entidades que atenderão as pessoas que estão no recinto pela primeira vez e orienta os cambones das entidades a acompanhá-las até os banquinhos que estão encostados na parede. Em seguida pede aos outros

cambones que se posicionem para colaborar com os Pretos-Velhos que estão no centro do terreiro em torno do círculo. Esses atenderão a assistência em geral.

Para auxiliar os consulentes de primeira vez são escolhidos os cambones mais assíduos, pois esses já conhecem as regras de discricção, paciência, carinho e respeito com as pessoas envolvidas na consulta. O cambone precisa se esforçar para entender as palavras desconhecidas pronunciadas pela entidades e traduzi-las para a compreensão do consulente. Feito isso, as consultas são iniciadas e os trabalhos seguem para que todos tenham a oportunidade de serem consultados.

Alguns consulentes têm necessidade de um trabalho mais urgente. Assim, após a consulta do assistido necessitado, os guias comunicam ao cambone que está ajudando na consulta, que informe ao Caboclo sobre a necessidade do descarrego especial. O consulente volta a sentar no banco da assistência para aguardar até o final da gira onde outras pessoas também aguardam o ritual. O descarrego especial é feito com todos os que precisam desse trabalho no centro do círculo do terreiro.

Para iniciar o descarrego especial todos que desejam o atendimento já devem ter concluído a consulta. O Caboclo pede que os Pretos-Velhos subam para dar passagem aos Caboclos. Banquinhos e objetos são retirados e os Caboclos descem enquanto os cambones formam uma corrente de mãos dadas em forma de semicírculo doando energia a quem está dentro do círculo para ser beneficiado. São cantados pontos especificamente para esse rito como o que segue:

Santo Antônio é de ouro fino, Santo Antônio é de ouro em pó,  
Santo Antônio é de ouro fino, Santo Antônio é de ouro em pó,  
Desamarra Santo Antônio o cordão de sete nós,  
Desamarra Santo Antônio o cordão de sete nós.

Feito o descarrego especial, cada um dos assistidos que se encontra no centro do círculo é convidado por um Caboclo, que faz uma cruz imaginária com o dedo polegar na testa do mesmo. Ele se dirige até o congá, bate a cabeça e volta para a assistência. Após esse rito, Seu Junco Verde convida a toda a assistência para adentrar no local frequentado pelos membros no entorno do círculo central para a corrente de encerramento.

Nesse momento, o Caboclo Junco Verde grita: “cabeceira na gira”! Dita essa frase em tom forte e alto, cada médium incorpora o seu guia de cabeça que pode ser um Caboclo, uma criança, ou o próprio Preto-Velho. Após as cabeceiras estarem “em terra”, modo como se diz que a entidade está incorporada no médium, Seu Junco dá outra ordem: “suspendendo a cabeceira numa gira só”! Dito isso todas as entidades “sobem” e o Seu Junco incorpora Pedrinho da Praia para encerrar os trabalhos.

Pedrinho da Praia se despede prometendo que voltará na próxima gira. Após a sua subida, o Pai Pequeno faz a Prece espontânea final. Logo após, todos em coro, como no início da gira, dizem por três vezes: “Nós somos instrumento da luz de Umbanda por isso nada de mal nos atinge”. Em seguida, fazem-se as Orações do Pai Nosso e a Ave Maria e a gira se encerra até o próximo sábado.



Figura 11: Médium incorporado por entidade Preto-Velho (acervo Carla Mello)



Figura 12: Médiuns incorporados por entidades Pretos-Velhos na gira de Umbanda (acervo pessoal)



Figura 13: Elementos utilizados pelos Pretos-Velhos durante a gira (acervo Carla Mello)



Figura 14: Maceração de ervas para cura (acervo pessoal)

## VI - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Eu quero ver vovó, eu quero ver,  
Eu quero ver se filho de pomba tem querer!

O refrão acima faz parte de um “ponto cantado” no terreiro em que desenvolvi a presente pesquisa. Ele resume de maneira simples a linguagem de Pretos-Velhos, as interpretações e os sentimentos que me afetaram durante o percurso do trabalho de campo. O mesmo refrão remete também à uma noção bem antiga no campo religioso, que é aquela que defende que a última palavra deve ser a das autoridades religiosas que representam a vontade das divindades supremas e de uma espécie de determinismo cultural das instituições religiosas sobre os comportamentos dos indivíduos e dos filhos, isto é, o questionamento e afirmação se o “filho de pomba” pode ter querer e vontade própria.

A partir de minhas vivências, observações e entrevistas que realizei no terreiro do Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor, como estava previsto nos objetivos desta dissertação, analisei os lugares e processos de criação de memórias e práticas culturais religiosas afro-brasileiras, sendo as giras de Pretos-Velhos os principais eventos estudados. Considerei os vínculos e conexões entre a criação de memórias narradas e as práticas culturais nos rituais celebrativos do campo religioso e os principais fatores responsáveis pela procura das pessoas pela Umbanda. Tais considerações são apresentadas nos itens que enumero a seguir:

1ª) A necessidade da produção de material escrito sobre os Pretos-Velhos enquanto personagens da memória afro-brasileira, pois o racismo produz continuamente invisibilidades e esquecimentos desses ancestrais dos povos de origem africana. Os reflexos desse racismo atingem não apenas a memória afro-brasileira, mas também a indígena, pois se verifica um avanço cada vez maior nas pesquisas em terreiros que supervalorizam uma visão esotérica, kardecista e cristã da Umbanda, relegando ao esquecimento suas primeiras práticas religiosas, quando as giras eram voltadas às culturas de matrizes africanas e indígenas.

2ª) Ao contrário do que se verifica em alguns textos sobre as narrativas e ritos de benzimentos realizados pelos Pretos-Velhos, de que eles seriam ex-escravizados

que reforçam em suas narrativas a submissão dos escravizados ao cristianismo, a presente pesquisa demonstra que esses guias se apresentam como ex-escravizados que resistiram à sua condição de cativos. A ausência de submissão dos Pretos-Velhos está no fato de serem sábios que conduzem às decisões no terreiro, pois não é por acaso que a entidade responsável pelas orientações direcionadas ao Caboclo Sete Estrelas, que incorpora no Pai de Santo, e, ao Caboclo Junco Verde, que incorpora no Pai Pequeno, seja a Vovó Catarina.

3ª) A paciência, o afeto e a humildade que caracterizam os Pretos-Velhos não se apresentam como forma de submissão. O Cristianismo tentou fazer com que os escravizados não praticassem a sua religiosidade, mas, como forma de resistência, eles realizavam os seus rituais dentro das igrejas católicas, colocando as oferendas embaixo dos altares. Essa prática foi transmitida dentro da Umbanda e pode ser comparada ao que acontece no terreiro pesquisado, visto que sobre o congá estão a cruz e uma imagem de Jesus Cristo. Sob o congá está um copo contendo água, que representa o Orixá Iemanjá. Para a assistência, a cruz sobre o congá representa Jesus Cristo, mas, naquele momento, ela representa o cruzeiro das almas e essas representam os Pretos-Velhos.

4ª) A assistência dificilmente imaginará que o copo contendo água representa Iemanjá, o Orixá das águas. A memória dos escravizados está presente no terreiro como significado dos rituais realizados sob os altares católicos em tempos da escravidão. Hoje, o copo debaixo do congá não tem o significado do passado como forma de resistência, mas como uma homenagem aos escravizados.

5ª) A Umbanda é uma religião de culto aos ancestrais mortos e além de os rituais ocorrerem no terreiro e nas residências, as obrigações às entidades Pretos-Velhos devem ser feitas também no portão e dentro do cemitério, pois essas entidades são consideradas almas da linha dos cemitérios.

6ª) Cabe considerar que alguns Pretos-Velhos são da linha dos Exus e suas firmezas são realizadas tanto no cemitério quanto nas encruzilhadas. Portanto, eles estariam relacionados ao cemitério como um lugar de memória e, ao mesmo tempo, aos lugares de encontro, de cruzamentos e de hibridizações de lembranças e saberes.

7ª) Os “pontos cantados” e os “pontos riscados” pelos Pretos-Velhos ao incorporarem nos médiuns, no momentos de suas giras, constituem narrativas que remetem aos acontecimentos da memória dos africanos e dos seus descendentes escravizados no Brasil. Deste modo, a incorporação pode ser considerada um fenômeno e/ou acontecimento da memória, pois leva os médiuns a reviverem no presente as sensações, em seus próprios corpos, do cansaço e das dores que afligiram os antigos e velhos escravizados.

8ª) Os símbolos dos Pretos-Velhos, com seus significados memoráveis de um passado lembrado atualmente nas giras, afirmam a presença dos guias imateriais nos corpos materiais dos médiuns, pois os símbolos e as memórias narradas são elementos que afirmam o pertencimento dessas entidades ao tempo histórico da escravidão dos negros no Brasil.

9ª) No terreiro pesquisado, os Pretos-Velhos são guias que ultrapassam as fronteiras do tempo, pois pertencem ao passado, ao presente, e ao futuro. Por meio de suas memórias, o passado está no terreiro quando relatam as suas lembranças e quando empregam práticas culturais africanas (o calundu) e indígenas para benzer e curar. Essas entidades são oráculos que preveem o futuro daqueles que acreditam em suas magias, pois alguns assistidos só tomam decisões a partir das consultas aos Pretos-Velhos.

10ª) O encantamento dos assistentes e consulentes pelos saberes mágicos tradicionais dos Pretos-Velhos, expressos em suas giras, conduz à busca de conselhos, respostas e curas para sofrimentos físicos e espirituais que causam aflições na vida cotidiana desses consulentes.

11ª) No primeiro contato dos consulentes com os Pretos-Velhos, essas entidades são vistas como protetoras dos que sentem necessidade de ajuda, pois acolhem, brincam e dão colo aos assistidos aflitos e desamparados, aliviando os seus sofrimentos, visto que essas entidades experimentaram o sofrimento em vida.

12ª) Observei a demonstração da crença de cambones, médiuns e consulentes na eficácia dos ritos de mandinga realizados pelos Pretos-Velhos, pois continuaram voltando ao terreiro, ora para novos pedidos, ora para agradecerem por terem seus desejos realizados e, em diversos casos, se tornaram umbandistas.

13ª) As entidades orientam que apenas frequentar as giras não solucionam os problemas que afligem os consulentes, mas é necessária a junção entre a frequência, a fé e a coragem para agir e enfrentar os problemas do dia-a-dia. As entidades afirmam que os consulentes acreditam que elas têm fórmulas mágicas para acabar com todos os seus problemas, mas elas defendem que a Umbanda apenas oferece as condições para que as pessoas tenham contato com os espíritos e busquem elas mesmas as soluções de seus problemas. Para que os assistidos tenham atitudes na solução de seus problemas diários, os Pretos-Velhos se apresentam com a forma carinhosa de conversar e, ao mesmo tempo, transmitem segurança para ações com firmeza e resistência.

14ª) Estabelecendo conexões entre os lugares de memória e de ritos, cabe considerar que os ritos de cura não se restringem ao terreiro, mas se estendem às residências dos assistidos, onde eles devem realizar maceração de ervas para banhos e chás, acender velas às almas e realizar oferendas aos Pretos-Velhos, servindo café, vinho tinto em cuités atrás da porta de entrada de suas residências, bem como colocar ao lado do cuité um cigarro de palha ou um cachimbo.

15ª) A realização de obrigações religiosas feitas em locais públicos evidenciaram os problemas e conflitos da discriminação e do racismo religioso, que classifica a religião como culto às energias diabólicas. Quando se realizam os rituais em locais públicos, pessoas que não conhecem essas práticas os identificam como representação de energias negativas. Por cultuar elementos da cultura africana, os leigos continuam classificando a religiosidade de matriz africana com a visão eurocêntrica de magia negra, marginalizando negativamente os negros.

Para finalizar, merece destaque a riqueza das narrativas de cambones e Pretos-Velhos para mesclar memória oral e escrita, com a intenção primordial de fidelidade à proposta inicial do trabalho. As narrativas vieram acompanhadas da magia que, muitas vezes, a escrita não consegue traduzir. Nesse caso só pôde ser sentida, criando encantamentos, e, porque não dizer, causando momentos de emoções e arrepios, fato difícil de ser controlado durante minhas conversas e diálogos com os Pretos-Velhos.

## VII. REFERÊNCIAS

AMORIM, Cleyde R e OLIVEIRA, Osvaldo M de. **Africanidades e seus zeladores: identidades, religiosidades e patrimônio cultural**. Vitória: UFES, Proex, 2017.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. RGS: Editora UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo. A África, a educação brasileira e a geografia. In: **Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/2003**. Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade-Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. p.165-178. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001432/143283por.pdf>> Acesso em 25 ago. 2016. (Coleção Educação para Todos).

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. (org.) Tomke Losk. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BATISTA, Milena Xibile. **Angola, Jeje e Ketu: memórias e identidades em casas e nações de candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória (ES)**. Dissertação de Mestrado. UFES/PGCS. Vitória, 2014.

BECKER, Howard S. **Métodos de pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense. 1985.

BOURDIEU, Pierre. **A ilusão biográfica** (1996). In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina. **Usos e abusos da história oral**. 8 ed. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2006. p. 183-191.

\_\_\_\_\_. **A economia das trocas simbólicas**. Introdução, Organização e Seleção de Sergio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BRASILEIRO, Jeremias. **Cultura Afrobrasileira na Escola: o Congado na sala de aula**. In: Coleção Conhecimento e Vida/Coordenação Diamantino Fernandes Trindade. São Paulo, Editora Ícone. 2010.

- CÁCERES, Luz Stella Cáceres. **Pai Tertuliano, Vó Astrogilda e Pingo o Guardião:** de memórias familiares a patrimônio cultural no quilombo de Vargem Grande no Rio de Janeiro (RJ). Revista Patrimônio e Memória, UNESP, Vol 13, n 1. Junho de 2017.
- CAMPOS, Carlos de, FRIOLI, Adolfo. **João de Camargo:** o nascimento de uma religião de Sorocaba. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 1999.
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé:** tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2009.
- CARDOSO, Vânia Zikán. **O espírito da performance.** Ilha Revista de Antropologia, Florianópolis, 2007. p. 198-212.
- CASTRO, Celso (Org.). **Evolucionismo cultural:** Textos de Morgan, Tylor e Frazer. RJ: Zahar, 2005.
- COSTA LEITE, Fabiano Aparecido. **Eu, Deus e Irene:** o autor no discurso religioso da Umbanda. Dissertação de Mestrado. Faculdade Unida. Vitória, 2013.
- CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais.** Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru. EDUSC, 1999.
- DIAS, Adriana Albert. **A Mandinga e a Cultura malandra dos capoeiras.** (Salvador, 1910-1925). Revista de História, 1, 2 (2009), p. 53-68. Disponível em:  
<[http://www.revistadehistoria.ufba.br/2009\\_2/a04.pdf](http://www.revistadehistoria.ufba.br/2009_2/a04.pdf).> Acesso em jun. 2017.
- DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social:** As regras do método sociológico; o suicídio; As formas elementares da vida religiosa; seleções de textos de José Arthur Gianotti: São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- ESPÍRITO SANTO, Diana. **Desagregando o espiritual: a fabricação de pessoas e de complexos espírito-matéria em práticas mediúnicas afro-cubanas.** Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872015v35n1cap10>. Acesso em ago.2017.
- EVANS- PRITCHARD, E.E.E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora, 2005.
- FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos.** Difusão Europeia do livro, São Paulo, 1972.

- FLAKSMAN, Clara. **Algumas considerações sobre a ordem e a desordem nas religiões de matriz africana no Brasil**. Comunicação apresentada no GT 57 da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia. João Pessoa. PB. 2016.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 48ª ed. São Paulo: Global, 2003.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro. LTC, 2014.
- GUERRIERO, Silas. A visibilidade das novas religiões no Brasil. In: SOUZA, B.M; MARTINO, L.M.S (Org). **Sociologia da religião e mudança social**. São Paulo: Paulus, 2004.
- JÚNIOR, Lourival Andrade. **Adorei as almas: umbanda, Preto-velho e escravidão**. Comunicação apresentada no XX Simpósio Nacional de História. Natal, RN, 2013.
- LAPLANTINE, F. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2003. [1988].
- LE GOFF, J. **História e Memória**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1982.
- LEITE, Fabiano Aparecido Costa. **Eu, Deus e Irene: o autor no discurso religioso da Umbanda**. Dissertação de Mestrado. Faculdade Unida de Vitória. Vitória, 2013.
- MACIEL, Cléber. **Candomblé e Umbanda no Espírito Santo: práticas culturais e religiosas afro-capixabas**. Vitória, EDUFES, 1992.
- MACIEL, Cleber. Negros no Espírito Santo. (org). OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. -2ª ed. Vitória, ES: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.
- MALINOWSKI, B. **Os argonautas do Pacífico Ocidental**. SP: Abril Cultural, 1998.
- NEGRÃO, Lísias. **Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada**. Tempo Social. Revista Sociol. USP. São Paulo, p. 113-122, nov. 1994.
- NORA, P. **Entre História e Memória: a Problemática dos Lugares**. Tradução: Yara Aunkhoury, Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP, 1993.
- PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PELLIZARI, Edmundo. Kimbanda e Quimbanda. 2010. Disponível em: <<http://www.deldebbio.com.br/2010/12/06/kimbanda-e-quimbanda/>> Acesso em jun. 2017.

POLLAK, M. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15. 1989.

\_\_\_\_\_. **Memória e Identidade Social**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212. 1992.

PORTUGUEZ, Anderson Pereira. **Espaço e Cultura na Religiosidade Afro-brasileira**. Ituiutaba-MG: Barlavento, 2015.

PRANDI, Reginaldo. **As religiões negras no Brasil: Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros**. Revista USP. São Paulo (28): 64. 83. Dezembro/Fevereiro/95/96.

RODRIGUES, Luiz Henrique. **Quilombolas e jongueiros: uma etnografia nas comunidades de Linharinho e Porto Grande, Conceição da Barra (ES)**. Dissertação de Mestrado. UFES/PGCS. Vitória, 2016.

SILVA, Armando C. da. **Geografia e lugar social**. SP: Editora Contexto, 1991.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. 5 ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVEIRA, Renato da. Do calundu ao candomblé. Os rituais de fé africanos ganharam seu primeiro templo no início do século XIX. In: FIGUEIREDO, L. (Org.). **Raízes Africanas: coleção Revista de História da Biblioteca Nacional no Bolso**. Rio de Janeiro: Editora Sabin, 2009.

SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XV-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SOUZA, Mônica Dias de. **Pretos-velhos: Oráculos, crença e magia entre os cariocas**. Tese de doutorado. UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.

TURNER, Victor. **Floresta de Símbolos. Aspectos do Ritual Ndembu**. Editora da Universidade Federal Fluminense. Niterói, RJ. 2005.

## ANEXO I - GLOSSÁRIO

**Angola:** nome de um país africano que também serve para designar uma nação do candomblé de origem bantu.

**Aparelho/cavalo:** termo usado para designar o médium, que é visto como “aparelho” das energias espirituais, alcançando as “ondas” que emitem para transmiti-las em forma de mensagem.

**Arriar/baixar:** o termo é uma referência ao processo extático, em que o médium faz contato com o sobrenatural. Advém do verbo “arrear”, que significa aparelhar, pôr arreios. Assim compreende-se que a entidade “arreia” ou “baixa” em alguém como se fosse seu equipamento.

**Arruda:** planta usada ritualmente para descarregar más energias dos consulentes. Ela é usada especificamente pelos pretos-velhos em algumas situações, como em banhos com esta erva, que devem ser feitos em casa. Coloca-se a arruda macerada num balde com água, mentaliza-se a limpeza espiritual e se despeja esta água do pescoço para baixo. Não deve ser usada acima da cabeça, pois é considerada uma erva quente. O alto da cabeça pertence a Oxalá, e deve ser lavado somente com ervas e outros alimentos considerados “frios”.

**Assentamento:** no candomblé e em algumas casas de Umbanda mais próximas do candomblé, são feitos assentamentos dos Orixás ou Santos, como se costuma dizer. Cada divindade possui uma representação modelada em ferro, mas alguns assentamentos são feitos de barro e búzios e levam, também, em sua composição, sangue animal. Outros são representados por um conjunto de louças: vasilhames, pratos, quartinhas e alguidares. Há muitas outras substâncias colocadas nos assentamentos, variando de casa para casa e de acordo com a “qualidade” do Orixá. Esses assentamentos são sagrados, pois representam a morada do Orixá. O pai-de-santo cuida, junto com seu filho de santo, dos assentamentos, mantendo-os limpos, alimentados frequentemente e iluminados de acordo com os preceitos de cada um.

**Assistência:** termo usado tanto para definir o espaço físico do salão, quanto as pessoas que assistem as giras.

**Bantu:** compreende Angola e Congo e é umas das maiores nações do candomblé, uma religião afro-brasileira. Desenvolveu-se entre escravizados que falavam a língua kimbundo ou kikongo no panteão dos povos de língua quimbundo originários do norte de Angola. O Deus supremo e criador é Nzambi ou Nzambi Mpungu; abaixo dele estão os Minkisi (do kimbundo Nkisi ou (plural) Minksi ou Mikisi receptáculos), divindades da mitologia Bantu. Essas divindades se assemelham a Olorum (deus supremo) e correspondem aos Orixás da mitologia iorubá.

**Cabeceira/guia de frente/guia de cabeceira:** é o primeiro guia/entidade que o médium incorpora para iniciar a gira.

**Caboclo:** entidade cultuada na Umbanda, que representa o espírito dos indígenas brasileiros.

**Cabula:** ritual que é dividido em duas mesas: a de Santa Bárbara e a de Santa Maria. Uma instituição africana com vestes católicas, uso das matas e de tambores.

**Cambone:** membros que ajudam durante todas as giras. Eles colaboram com a assistência, com as entidades e traduzem as palavras ditas pelos guias que o consulente não entende.

**Candomblé:** nome genérico utilizado para designar as várias tradições existentes das religiões de matriz africana no Brasil.

**Congá/Gongá:** tipo de altar e/ou santuário onde são encontrados santos católicos e entidades da Umbanda.

**Consulente/assistido:** pessoa que fica sentada na assistência aguardando o momento de sua consulta pelos guias.

**Consulta:** momento do ritual em que o visitante se encontra com a entidade para uma conversa, fazendo-lhe pedidos e relatando sua vida.

**Corrente:** momento no terreiro em que os membros dão as mãos para o início da gira.

**Chakra coronário:** região localizada sobre a cabeça.

**Cruzar:** movimento que a entidade realiza em cada um dos membros utilizando o dedo polegar sinalizando em sua testa uma cruz.

**Cuité:** metade da casca de coco que as entidades utilizam para beber água, café, chá e suco.

**Demanda:** termo usado para designar mandinga feita para prejudicar alguém.

**Descarrego/descarga:** momento em que as pessoas se dirigem ao centro do círculo (gira) do terreiro para receberem benzimento coletivo.

**Descer entidade:** momento da incorporação da entidade/guia quando “monta” no corpo físico do médium.

**Encruzilhada/encruza:** as ruas são consideradas moradias de certas entidades. Aquelas ruas que se encontram formando um X são consideradas encruzilhadas “macho”, e em formato de Y, “fêmea”. Dizem que as oferendas destinadas aos exus femininos devem ser colocadas em encruzilhadas Y; e aquelas para os exus masculinos, naquelas que formam X. De acordo com a magia a ser feita, colocam-se as oferendas em 1, 3, 7 ou 21 encruzilhadas.

**Energia:** algumas casas interpretam as entidades e as pessoas como se elas fossem energias. O pensamento seria o promotor e o motor dessa energia. O rito seria o responsável pela canalização de certos tipos de energia, para que possa promover a mudança necessária naquela que o consultante traz consigo, promovendo curas ou levando certas energias maléficas para quem se deseja o mal.

**Energização:** é o benzimento realizado nas pessoas que buscam ajuda para a solução de seus problemas ou cura de males físicos ou espirituais.

**Entidade-chefe:** são as entidades que orientam o trabalho espiritual da casa, indicando ritos e mobilizando outras entidades para o fortalecimento do trabalho da casa que assiste.

**Falange/Vibração:** acredita-se que o espírito seja um composto de energia que produz atração e repulsão conforme as afinidades. Uma falange significa dentro dessa compreensão, um agrupamento de energias similares que são atraídas para a terra por meio de rituais ou pela ação do pensamento. Cada falange seria responsável por um tipo específico de trabalho espiritual. São conhecidas também como fraternidade do espaço. Acredita-se que cada grupo é dirigido por uma liderança.

**Firmeza:** no terreiro são os pontos energéticos para fortalecer os trabalhos realizados. As entidades costumam riscar o seu ponto, acender vela e entornar algum tipo de bebida sobre eles.

**Gira:** sessão da Umbanda.

**Guia:** colar de contas usado para proteção espiritual. As cores variam conforme a entidade de proteção. No candomblé há um ritual para o cuidado da guia ou fio-de-conta, como se costuma dizer. Na Umbanda a limpeza das contas é feita de modo particular, às vezes com água e orações.

**Iemanjá:** divindade do candomblé iorubano ligada a maternidade e a clarividência.

**Ifá:** é Orixá da adivinhação; oráculo africano.

**Incensário:** objeto onde são depositadas ervas secas e brasas para a produção de fumaça. Geralmente utilizado para a limpeza espiritual de ambientes.

**Incorporação:** a incorporação não significa perder o corpo físico para uma entidade espiritual. Existem variadas formas de incorporação, a saber, da consciência total à perda dela. Com a consciência total ou parcial, o médium estabelece um contato com sensações espirituais, ouvindo-as ou sentindo-as movimentar o seu corpo; nesse sentido, há uma perda parcial dos movimentos, que são comandados pela entidade. Diz-se que há poucos médiuns que perdem por completo sua consciência, o “médium inconsciente.” Um dirigente de uma casa explicou que muitos médiuns se dizem inconscientes para gerar maior confiança para os consulentes.

**Johrei:** método utilizado por membros da Igreja messiânica para a cura espiritual com a imposição das mãos sobre o corpo da pessoa necessitada. Segundo os seus adeptos, no momento da imposição de suas mãos sobre o corpo necessitado, são feitas orações que servirão de contato com o divino.

**Kardecista:** pessoas ou grupo que seguem a doutrina propagada pelo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, que no século XIX, sistematizou ideias sobre a comunicação entre os mortos e os vivos.

**Kimbanda/kimbandeiro/feiticeiro:** são os espíritos responsáveis pelos trabalhos de cura na Umbanda.

**Limpeza espiritual:** rito próprio para retirar espíritos malfazejos conhecido também como desobsessão. Cada terreiro segue sua forma de realizar tal cerimônia.

**Médium/mediunidade/médium de incorporação:** termo usado para as possibilidades de comunicação com o plano espiritual. O médium é a pessoa que se comunica com o mundo espiritual por meio da incorporação.

**Membros:** são as pessoas que formam o corpo do terreiro, exceto a assistência.

**Mandinga/mironga:** feitiçaria.

**Patuá:** vide texto.

**Oferenda:** presente de agradecimento.

**Opelê:** cordão feito de miçanga ou búzio que acompanha o tabuleiro de jogo do Ifá onde estão os búzios. Segundo memórias de Pretos-Velhos do terreiro Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor, o terço e o rosário representam, para eles, um Opelê.

**Ogum:** divindade do Candomblé de tradição iorubá ligado à agricultura, ao ferro e a guerra.

**Oxóssi:** divindade do candomblé iorubano ligado a fartura e a caça.

**Oxalá:** divindade do candomblé iorubano que representa o patrono da paz.

**Orixá:** divindade que representa as forças da natureza.

**Pai-de-santo:** sacerdote responsável pela prática religiosa no terreiro.

**Pemba:** espécie de giz usado para traçar símbolos rituais no chão, em diversos objetos ou no corpo.

**Pomba Gira:** entidade feminina da Umbanda, o seu correspondente masculino é exu.

**Pontos energéticos:** locais onde se encontram as firmezas do terreiro.

**Pontos cantados/corimba:** músicas usadas com o intuito de realizar um contato com as entidades, como se fosse um convite para que cheguem ou vão embora. Cada entidade ou um agrupamento possui cantigas próprias.

**Pontos riscados:** feitos em formas de símbolos e estão relacionados com a manutenção da entidade em terra e a manipulação de energias cósmicas para a produção da magia. Os pontos riscados podem ser considerados a assinatura e a identidade da entidade/guia.

**Preto-Velho:** entidade da Umbanda ligada aos antigos descendentes de africanos que foram escravizados no Brasil.

**Reiki:** técnica de cura com imposição de mãos em forma de concha.

**Rosário:** corrente de preces com duzentas ave-marias e vinte pais nossos, intercalados pela lembrança de passagens bíblicas.

**Subir cabeceira:** é o momento em que o médium desincorpora o guia de frente/cabeceira.

**Trabalho/trabalhar:** termo usado para designar a ação mágica da entidade. O trabalho pode ser entendido como consulta, por que dizem que naquele momento há um agrupamento de entidades realizando a transformação da doença em cura.

**Terreiro:** local onde as pessoas se reúnem para cultuar as divindades das religiões de matriz africana.

**Terço:** espécie de cordão com pequenas bolinhas que são agrupadas de dez em dez e intercaladas por outra maior. Somadas todas as bolinhas, tem-se o total de cinquenta pequenas e cinco maiores.

**Toco/Tronqueira:** no Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor é o local onde se realizam trabalhos com a colaboração dos Exus e Pombas Giras.

**Vidência:** segundo Horacio, Pai Pequeno do Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor, é o dom sobrenatural que algumas pessoas possuem de ver o passado, o futuro e objetos ausentes ou inexistentes.

**Vibração:** ocorre quando médiuns sentem a presença de espíritos próximos de seu corpo causando arrepios, tremores, calores e calafrios.

**Xangô:** divindade do Candomblé de tradição iorubana, ligado à justiça e representado pelo trovão e pelo fogo.

**Umbanda:** religião tipicamente brasileira formada dos dogmas religiosos indígenas, africanos, católicos e kardecistas.

**Umbandistas:** praticantes da religião Umbanda.

## ANEXO II - TERMOS DE ANUÊNCIA

### TERMO DE ANUÊNCIA (AUTORIZAÇÃO) DE USO DA IMAGEM, DEPOIMENTO, NOME, VOZ E DADOS BIOGRÁFICOS

Eu ALEXANDRE MARCOS FARIAS DA SILVA, portador do documento de Identidade (RG): 501.147-558/65, CPF nº: 707.112.247-49 ao estar ciente dos objetivos da pesquisa e procedimentos metodológicos, autorizo, através do presente termo, o uso da minha imagem (registro fotográfico e/ou audiovisual), depoimento, primeiro nome, voz e dados biográficos que concedi à pesquisadora Maria Sampaio para a realização de sua dissertação de mestrado intitulada Giras de Pretos Velhos. Tem-se ciência de que a pesquisadora em questão desenvolveu seu estudo na posição de aluna do curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

A presente autorização possibilita a utilização dos dados que forneci à pesquisadora, para fins científicos e de estudos (Dissertação de mestrado, capítulos de livros, artigos, apresentações em congressos e outros eventos acadêmicos, slides e transparências)

Vitória, 23 de junho de 2017.

Maria Sampaio do Nascimento

Nome - Pesquisadora

Alexandre Marcos Farias da Silva

Nome do entrevistado... - Sujeito da Pesquisa

**TERMO DE ANUÊNCIA (AUTORIZAÇÃO) DE USO DA IMAGEM, DEPOIMENTO,  
NOME, VOZ E DADOS BIOGRÁFICOS**

Eu HORACIO CESAR XAVIER SANTOS, portador do documento de Identidade (RG): 514.222-559/ES, CPF nº: 757.402.767-04 ao estar ciente dos objetivos da pesquisa e procedimentos metodológicos, autorizo, através do presente termo, o uso da minha imagem (registro fotográfico e/ou audiovisual), depoimento, primeiro nome, voz e dados biográficos que concedi à pesquisadora MARIA SAMPAIO para a realização de sua dissertação de mestrado intitulada Guias de Pratos Velhos. Tem-se ciência de que a pesquisadora em questão desenvolveu seu estudo na posição de aluna do curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

A presente autorização possibilita a utilização dos dados que forneci à pesquisadora, para fins científicos e de estudos (Dissertação de mestrado, capítulos de livros, artigos, apresentações em congressos e outros eventos acadêmicos, slides e transparências)

Vitória, 23 de junho de 2017.

Maria Sampaio do Nascimento

Nome - Pesquisadora

Horacio Cesar Xavier Santos

Nome do entrevistado... - Sujeito da Pesquisa

**TERMO DE ANUÊNCIA (AUTORIZAÇÃO) DE USO DA IMAGEM, DEPOIMENTO,  
NOME, VOZ E DADOS BIOGRÁFICOS**

Eu Filippo da COSTA DEKACHE, portador do documento de Identidade (RG): 10766305/6 -FP-RJ, CPF nº: 094.102.987.50 ao estar ciente dos objetivos da pesquisa e procedimentos metodológicos, autorizo, através do presente termo, o uso da minha imagem (registro fotográfico e/ou audiovisual), depoimento, primeiro nome, voz e dados biográficos que concedi à pesquisadora Marie Sampaio para a realização de sua dissertação de mestrado intitulada Gras de Pretos Velhos. Tem-se ciência de que a pesquisadora em questão desenvolveu seu estudo na posição de aluna do curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

A presente autorização possibilita a utilização dos dados que forneci à pesquisadora, para fins científicos e de estudos (Dissertação de mestrado, capítulos de livros, artigos, apresentações em congressos e outros eventos acadêmicos, slides e transparências)

Vitória, 05 de agosto de 2017.

Marie Sampaio do Nascimento

Nome - Pesquisadora

Filippo Dekache

Nome do entrevistado... – Sujeito da Pesquisa

**TERMO DE ANUÊNCIA (AUTORIZAÇÃO) DE USO DA IMAGEM, DEPOIMENTO,  
NOME, VOZ E DADOS BIOGRÁFICOS**

Eu Wagner Dias Vasconcelos, portador do documento de Identidade (RG): 10616981-IFPRS, CPF nº: 078400767-50 ao estar ciente dos objetivos da pesquisa e procedimentos metodológicos, autorizo, através do presente termo, o uso da minha imagem (registro fotográfico e/ou audiovisual), depoimento, primeiro nome, voz e dados biográficos que concedi à pesquisadora Marie Sampaio para a realização de sua dissertação de mestrado intitulada Giras de Pretos Velhos Tem-se ciência de que a pesquisadora em questão desenvolveu seu estudo na posição de aluna do curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

A presente autorização possibilita a utilização dos dados que forneci à pesquisadora, para fins científicos e de estudos (Dissertação de mestrado, capítulos de livros, artigos, apresentações em congressos e outros eventos acadêmicos, slides e transparências)

Vitória, 05 de agosto de 2017.

Marie Sampaio do Nascimento

Nome - Pesquisadora

[Assinatura]  
Nome do entrevistado... – Sujeito da Pesquisa

**TERMO DE ANUÊNCIA (AUTORIZAÇÃO) DE USO DA IMAGEM, DEPOIMENTO,  
NOME, VOZ E DADOS BIOGRÁFICOS**

Eu Walmara Aparecida Amaro Batista da Luz, portador do documento de Identidade (RG): 832566-ES, CPF nº: 020 167 357/67 ao estar ciente dos objetivos da pesquisa e procedimentos metodológicos, autorizo, através do presente termo, o uso da minha imagem (registro fotográfico e/ou audiovisual), depoimento, primeiro nome, voz e dados biográficos que concedi à pesquisadora Marie Sampaio para a realização de sua dissertação de mestrado intitulada Gras de Pretos Velhos. Tem-se ciência de que a pesquisadora em questão desenvolveu seu estudo na posição de aluna do curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

A presente autorização possibilita a utilização dos dados que forneci à pesquisadora, para fins científicos e de estudos (Dissertação de mestrado, capítulos de livros, artigos, apresentações em congressos e outros eventos acadêmicos, slides e transparências)

Vitória, 14 de agosto de 2017.

Marie Sampaio do Nascimento

Nome - Pesquisadora

Walmara Ap. Amaro Batista da Luz

Nome do entrevistado... – Sujeito da Pesquisa

**TERMO DE ANUÊNCIA (AUTORIZAÇÃO) DE USO DA IMAGEM, DEPOIMENTO,  
NOME, VOZ E DADOS BIOGRÁFICOS**

Eu Rosângela Pereira Martinelli, portador  
do documento de Identidade (RG): 1031.831, CPF nº:  
024.567.187-04 ao estar ciente dos objetivos da pesquisa e  
procedimentos metodológicos, autorizo, através do presente termo, o uso da minha  
imagem (registro fotográfico e/ou audiovisual), depoimento, primeiro nome, voz e  
dados biográficos que concedi à pesquisadora Marie Sampaio para a realização  
de sua dissertação de mestrado intitulada Games de Pretos Velhos. Tem-se  
ciência de que a pesquisadora em questão desenvolveu seu estudo na posição de  
aluna do curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do  
Espírito Santo (UFES).

A presente autorização possibilita a utilização dos dados que forneci à pesquisadora,  
para fins científicos e de estudos (Dissertação de mestrado, capítulos de livros,  
artigos, apresentações em congressos e outros eventos acadêmicos, slides e  
transparências)

Vitória, 19 de agosto de 2017.

Marie Sampaio do Nascimento

Nome - Pesquisadora

Rosângela P. Martinelli

Nome do entrevistado... – Sujeito da Pesquisa

TERMO DE ANUÊNCIA (AUTORIZAÇÃO) DE USO DA IMAGEM, DEPOIMENTO,  
NOME, VOZ E DADOS BIOGRÁFICOS

Eu GABRIELA SANTOS DE ANDRADE NETTO, portador do documento de Identidade (RG): 642271-PC-ES, CPF nº: 796979447-34 ao estar ciente dos objetivos da pesquisa e procedimentos metodológicos, autorizo, através do presente termo, o uso da minha imagem (registro fotográfico e/ou audiovisual), depoimento, primeiro nome, voz e dados biográficos que concedi à pesquisadora Marie Sampaio para a realização de sua dissertação de mestrado intitulada Joias de Pretos Velhos. Tem-se ciência de que a pesquisadora em questão desenvolveu seu estudo na posição de aluna do curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

A presente autorização possibilita a utilização dos dados que forneci à pesquisadora, para fins científicos e de estudos (Dissertação de mestrado, capítulos de livros, artigos, apresentações em congressos e outros eventos acadêmicos, slides e transparências)

Vitória, 01 de SETEMBRO de 2017.

Marie Sampaio do Nascimento

Nome - Pesquisadora

enil - Porto do Alu  
Nome do entrevistado... - Sujeito da Pesquisa

**TERMO DE ANUÊNCIA (AUTORIZAÇÃO) DE USO DA IMAGEM, DEPOIMENTO,  
NOME, VOZ E DADOS BIOGRÁFICOS**

Eu Jose Dalton Resende Magalhães Cardoso, portador do documento de Identidade (RG): 140016, CPF nº: 214 307 487-53 ao estar ciente dos objetivos da pesquisa e procedimentos metodológicos, autorizo, através do presente termo, o uso da minha imagem (registro fotográfico e/ou audiovisual), depoimento, primeiro nome, voz e dados biográficos que concedi à pesquisadora Maria Sampaio para a realização de sua dissertação de mestrado intitulada Quilômetros de Pretos Velhos. Tem-se ciência de que a pesquisadora em questão desenvolveu seu estudo na posição de aluna do curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

A presente autorização possibilita a utilização dos dados que forneci à pesquisadora, para fins científicos e de estudos (Dissertação de mestrado, capítulos de livros, artigos, apresentações em congressos e outros eventos acadêmicos, slides e transparências)

Vitória, 09 de setembro de 2017.

Maria Sampaio do Nascimento

Nome - Pesquisadora

Jose Dalton R.M. Cardoso

Nome do entrevistado... - Sujeito da Pesquisa  
JOSE DALTON RESENDE MAGALHÃES CARDOSO

**TERMO DE ANUÊNCIA (AUTORIZAÇÃO) DE USO DA IMAGEM, DEPOIMENTO,  
NOME, VOZ E DADOS BIOGRÁFICOS**

Eu Tâmio Doris Plaster, portador do documento de Identidade (RG): 709.975, CPF nº: 030.934.937-06 ao estar ciente dos objetivos da pesquisa e procedimentos metodológicos, autorizo, através do presente termo, o uso da minha imagem (registro fotográfico e/ou audiovisual), depoimento, primeiro nome, voz e dados biográficos que concedi à pesquisadora Maria Sampaio para a realização de sua dissertação de mestrado intitulada Avós de Pelos Velhos. Tem-se ciência de que a pesquisadora em questão desenvolveu seu estudo na posição de aluna do curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

A presente autorização possibilita a utilização dos dados que forneci à pesquisadora, para fins científicos e de estudos (Dissertação de mestrado, capítulos de livros, artigos, apresentações em congressos e outros eventos acadêmicos, slides e transparências)

Vitória, 09 de setembro de 2017.

Maria Sampaio do Nascimento

Nome - Pesquisadora

Tâmio Doris Plaster

Nome do entrevistado... – Sujeito da Pesquisa

**TERMO DE ANUÊNCIA (AUTORIZAÇÃO) DE USO DA IMAGEM, DEPOIMENTO,  
NOME, VOZ E DADOS BIOGRÁFICOS**

Eu Natalina Sampaio do Nascimento, portador do documento de Identidade (RG): 281925, CPF nº: 395407587-34 ao estar ciente dos objetivos da pesquisa e procedimentos metodológicos, autorizo, através do presente termo, o uso da minha imagem (registro fotográfico e/ou audiovisual), depoimento, primeiro nome, voz e dados biográficos que concedi à pesquisadora Maia Sampaio para a realização de sua dissertação de mestrado intitulada Quero de Pulos Velhos. Tem-se ciência de que a pesquisadora em questão desenvolveu seu estudo na posição de aluna do curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

A presente autorização possibilita a utilização dos dados que forneci à pesquisadora, para fins científicos e de estudos (Dissertação de mestrado, capítulos de livros, artigos, apresentações em congressos e outros eventos acadêmicos, slides e transparências)

Vitória, 23 de setembro de 2017.

Maia Sampaio do Nascimento

Nome - Pesquisadora

Natalina Sampaio do Nascimento

Nome do entrevistado... - Sujeito da Pesquisa

**TERMO DE ANUÊNCIA (AUTORIZAÇÃO) DE USO DA IMAGEM, DEPOIMENTO,  
NOME, VOZ E DADOS BIOGRÁFICOS**

Eu Odete Caluan da Silva, portador do documento de Identidade (RG): 04831418 R.J., CPF nº: 56045211700 ao estar ciente dos objetivos da pesquisa e procedimentos metodológicos, autorizo, através do presente termo, o uso da minha imagem (registro fotográfico e/ou audiovisual), depoimento, primeiro nome, voz e dados biográficos que concedi à pesquisadora Marie Sampaio para a realização de sua dissertação de mestrado intitulada Avós de Pelos Velhos. Tem-se ciência de que a pesquisadora em questão desenvolveu seu estudo na posição de aluna do curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

A presente autorização possibilita a utilização dos dados que forneci à pesquisadora, para fins científicos e de estudos (Dissertação de mestrado, capítulos de livros, artigos, apresentações em congressos e outros eventos acadêmicos, slides e transparências)

Vitória, 23 de setembro de 2017.

Marie Sampaio do Nascimento

Nome - Pesquisadora

Odete Caluan da Silva

Nome do entrevistado... – Sujeito da Pesquisa

**TERMO DE ANUÊNCIA (AUTORIZAÇÃO) DE USO DA IMAGEM, DEPOIMENTO,  
NOME, VOZ E DADOS BIOGRÁFICOS**

Eu Marcela Regina Perena Câmara, portador do documento de Identidade (RG): 1.024.075, CPF nº: 071.592.047-27 ao estar ciente dos objetivos da pesquisa e procedimentos metodológicos, autorizo, através do presente termo, o uso da minha imagem (registro fotográfico e/ou audiovisual), depoimento, primeiro nome, voz e dados biográficos que concedi à pesquisadora Maíe Sampaio para a realização de sua dissertação de mestrado intitulada Quero de Preto Velho. Tem-se ciência de que a pesquisadora em questão desenvolveu seu estudo na posição de aluna do curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

A presente autorização possibilita a utilização dos dados que forneci à pesquisadora, para fins científicos e de estudos (Dissertação de mestrado, capítulos de livros, artigos, apresentações em congressos e outros eventos acadêmicos, slides e transparências)

Vitória, 24 de setembro de 2017.

Maíe Sampaio do Nascimento

Nome - Pesquisadora

Maíe

Nome do entrevistado... – Sujeito da Pesquisa