

DALVANA FERNANDES

**PROTAGONISMO DE MULHERES NA UMBANDA: MÃES DE
SANTO E CAMBONAS NA REGIÃO SUDOESTE DO PARANÁ**

Irati

2018

DALVANA FERNANDES

**PROTAGONISMO DE MULHERES NA UMBANDA: MÃES DE
SANTO E CAMBONAS NA REGIÃO SUDOESTE DO PARANÁ**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em História, Curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração “História e Regiões”, da Universidade Estadual do Centro-Oeste/UNICENTRO-PR.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Nadia Maria Guariza

Coorientador: Prof. Dr. Jefferson Olivatto da Silva

Linha de Pesquisa: Espaços Simbólicos, Ambientes e Corporeidades

Irati

2018

Catálogo na Fonte
Biblioteca da UNICENTRO

F383p	<p>FERNANDES, Dalvana. Protagonismo de mulheres na umbanda: Mães de Santo e cambonas na região sudoeste do Paraná / Dalvana Fernandes. – Irati, PR : [s.n.], 2018. 147f.</p> <p>Orientadora: Prof. Drª. Nadia Maria Guariza Coorientador: Prof. Dr. Jefferson Olivatto da Silva Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História. Área de Concentração : História e Regiões. Linha de Pesquisa : Espaços Simbólicos, Ambientes e Corporeidades. Universidade Estadual do Centro-Oeste, PR.</p> <p>1. Espiritismo – História. 2. Orixás. 3. Memória. I. Guariza, Nadja Maria. II. Silva, Jefferson Olivatto da. III. UNICENTRO. IV. Título.</p> <p>CDD 299.61</p>
-------	--



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE/UNICENTRO
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação - PROPESP
Programa de Pós-Graduação em História – PPGH
Área de Concentração – História e Regiões



TERMO DE APROVAÇÃO

Dalvana Fernandes

Protagonismo de Mulheres na Umbanda: mães de santo e cambonas na região sudoeste do Paraná

Dissertação aprovada em 17/12/2018, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre, no Programa de Pós-Graduação em História, área de concentração em História e Regiões, da Universidade Estadual do Centro-Oeste, pela seguinte Banca Examinadora:

Dr. João Daniel Dorneles Ramos
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Titular

Dr.ª Ana Paula Wagner
Universidade Estadual do Centro-Oeste
Titular

Dr. Jefferson Olivatto da Silva
Universidade Estadual do Centro-Oeste
Coorientador

Dr.ª Nadia Maria Guariza
Universidade Estadual do Centro-Oeste
Orientadora e Presidente da Banca Examinadora

Irati – PR
2018

Aos terreiros: Tenda de Oxalá e Tenda
Espírita de Umbanda São Jorge.

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas no decorrer de dois anos do mestrado foram especiais e contribuíram de forma significativa para que eu estivesse aqui hoje, cada qual a sua maneira direta ou indiretamente. Primeiramente quero agradecer, meus pais, Maria Leonice e Geraldo Fernandes, ambos me ajudaram incontáveis vezes, acreditando no meu potencial, contribuindo financeiramente, e ainda, me ajudando em meus inúmeros momentos de crises depressivas e de ansiedade, me compreenderam e me amaram. Se não fosse por vocês eu jamais teria conseguido.

Aos terreiros Tenda de Oxalá e Tenda Espírita de Umbanda São Jorge, que me acolheram e abriram as portas com muito amor, possibilitando que esta pesquisa fosse possível de concretização, a todos os entrevistados: Salete, Jurema, Maria, Ilda, Angaraita, Juliane, Ivanete, Janete, Andreia, Valdir, Luiz Carneiro, Aldacir e Jean, meu muito obrigada, a gratidão vem da minha alma, quero dizer que vocês são maravilhosos e que eu sou muito feliz por conhecer a religiosidade umbandista e cada um de vocês.

A minha orientadora Nadia Maria Guariza que com muita sabedoria e paciência conseguiu me conduzir e conduzir a pesquisa da melhor forma possível, a meu coorientador Jefferson Olivatto da Silva que além de ser um ótimo pesquisador no campo de religiões afro-brasileiras, me auxiliou em momentos de desânimo no decorrer do caminhar.

A minha banca João Daniel Dorneles Ramos e Ana Paula Wagner, ambos são inteligentíssimos e cada um em sua área contribuiu de forma significativa para esse trabalho. Meu muito obrigada de coração, quando eu crescer quero ser como vocês, rsrs.

Ao meu amigo Jean Favaro que me ajudou inúmeras vezes com os processos do mestrado, me apresentou alguns terreiros de Umbanda na região sudoeste do Paraná, bem como me auxiliou incontáveis vezes em momentos de crises depressivas e de ansiedade, todas as vezes em que eu não estava bem ele nunca me deixou desistir do mestrado e nem da vida, sendo assim Jean querido, valeu, de verdade.

Ao Rodolfo Grande Neto, que esteve comigo em grande parte do mestrado, me auxiliando e dando todo o apoio necessário, acreditando em meu potencial antes mesmo de realizar o teste seletivo para adentrar ao PPGH. Lembro-me como se fosse hoje eu o disse: “Eu gosto de estudar mulheres e gosto das religiões afro-brasileiras”, quando ainda não havia delimitado meu objeto de pesquisa, Rodolfo me responde: “Que tal mulheres na umbanda?” e assim nasceu esse projeto lindo, que não é apenas uma dissertação, pois esta pesquisa me possibilitou ter o privilégio de conhecer pessoas incríveis iniciadas na religiosidade umbandista, alguns deles tornando-se meus amigos.

As minhas amigas e amigos, Mariangela Mocelin, Vanessa Regina dos Santos, Patrícia de Souza, Éli Barella, Renata Kempf, Raquel Costa da Silva, Patricia Akemi, Arlete Venturin, Rafaela Fantin, Anay Keyla Neis, Mariana, Lucas Pellá, João Henrique, Valdenir de Castro, que direta ou indiretamente contribuíram no decorrer desses dois anos e meio de estudo.

A minha médica Nina e minha psicóloga Barbara, que além de excelentes profissionais, me apoiaram diversas vezes nos processos de crises e até mesmo para que eu jamais desistisse de meus sonhos, acreditando que eu conseguiria levar até o fim o mestrado. Elas me fizeram entender que eu não preciso ser a melhor estudante do mundo, eu preciso apenas dar o meu melhor, pois cada pessoa é única, com suas histórias e experiências e o que importa é tentar, tentar sempre e se amar. Vocês duas são lindas e eu sou infinitamente grata.

Meu irmão Raul Fernandes, minha cunhada Karine Lopes e a pessoa que mais amo nesse mundo, minha sobrinha Anna Luiza, esta pequenina salvou meus dias inúmeras vezes, quando eu estava exausta de estudar, quando eu estava ansiosa ou triste, era ela quem me devolvia o brilho nos olhos e fazia com que eu retomasse a caminhada e acreditasse que tudo daria certo.

Meus mais sinceros votos de gratidão a cada um de vocês. Um beijo na alma.

“A história das mulheres é um encontro feminista, é a descoberta de nossas próprias raízes, é o desenvolvimento de uma continuidade que nos tem sido negada nos relatos históricos tradicionais”.

(Sherna Berger Gluck)

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo principal compreender as diversas representações femininas na religiosidade umbandista, com um olhar voltado para uma história das mulheres, a partir dos papéis exercidos por Mães de Santo e cambonas, em dois templos na região sudoeste do Paraná, a Tenda de Oxalá localizada no município de Pato Branco e a Tenda Espírita de Umbanda São Jorge, na cidade de Clevelândia. Pretendeu-se investigar a importância destas mulheres na vida do povo de santo a partir da memória e dos relatos dos entrevistados. A dissertação também tem como intuito contribuir para a escrita de uma História da Umbanda no Paraná, em especial na região sudoeste do estado, refletindo acerca de processos de migração dos iniciados mais antigos da Tenda São Jorge, observando a História dos terreiros pesquisados, seus rituais e características que o constituem como uma religiosidade umbandista, e ao mesmo tempo, com o olhar atento as especificidades de cada um deles. A finalidade também é apresentar a trajetória da Umbanda no Brasil, seus processos de crescimento e legitimação. Para tanto valeu-se da pesquisa etnográfica e de entrevistas semi-estruturadas, com nove mulheres e quatro homens iniciados em ambos os terreiros pesquisados, a partir da metodologia da história oral. Destarte, foi possível compreender a influência que as mulheres possuem na Umbanda e na vida dos iniciados em respectivas famílias de santo. A pesquisa de campo evidenciou processos da religiosidade umbandista caracterizando os templos pesquisados enquanto emancipados, desse modo não sendo plausível de generalização, também o sentimento de responsabilidade e gratidão que as entrevistadas carregam consigo por exercerem cargos de liderança dentro da ritualística do terreiro. Ficou evidente durante toda a pesquisa, a gratulação que os iniciados possuem em relação à religião que escolheram fazer parte, demonstrando sentimentos de gratidão e conexão com os Orixás e guias espirituais da religião. Entre os referenciais teóricos e metodológicos empregados foram: Ramos, Perrot, Portelli, Chartir, Albuquerque Júnior.

Palavras-chave: História das mulheres; Umbanda; Memória.

ABSTRACT

This dissertation has as main objective to understand the various feminine representations in umbandist religiosity, with a look towards a history of women, from the roles exercised by mothers of Saint and Cambonas, in two temples in the region Southwest of Paraná, the tent of hope located in the municipality of Pato Branco and the Spiritist tent of Umbanda São Jorge, in the city of Clevelândia. It was intended to investigate the importance of these women in the lives of the people of saint from the memory and their reports of the interviewees. The dissertation also aims to contribute to the writing of a history of Umbanda in Paraná, especially in the southwest region of the State, reflecting on migration processes of the oldest initiates of the Tenda São Jorge, observing the history of Surveyed Terreiros, their rituals and characteristics that constitute it as a umbandist religiosity, and at the same time, with the watchful eye the specificities of each of them. The purpose is also to present the trajectory of Umbanda in Brazil, its processes of growth and legitimation. To this end, it was worth the ethnographic research and semi-structured interviews, with new emulsions and four men who were interviewed in both Terreiros surveyed, based on the methodology of oral history. Destarte, it was possible to understand the influence that women possess in Umbanda and in the lives of those initiated in their families of saint. The field research evidenced processes of umbandist religiosity characterizing the temples surveyed as emancipated, thus not being plausible of generalization, the feeling of responsibility and gratitude that the interviewees carry with you for exercising leadership positions within the ritualistic of the Terreiro. It was evident throughout the research, as well as the gratefulness that the initiates possess in relation to the religion they chose to be part of, demonstrating feelings of gratitude and connection with the Orixás and spiritual guides of religion. Among the theoretical and methodological referential used were: Ramos, Perrot, Portelli, Chartier, Albuquerque Júnior.

Key-words: women's history; Umbanda; Memory.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1 – Tenda de Oxalá.....	60
Ilustração 2 – Tenda de Oxalá.....	61
Ilustração 3 – Tenda de Oxalá.....	62
Ilustração 4 – Tenda de Oxalá.....	62
Ilustração 5 – Tenda de Oxalá.....	62
Ilustração 6 – Tenda de Oxalá.....	63
Ilustração 7 – Tenda de Oxalá.....	63
Ilustração 8 – Tenda de Oxalá.....	64
Ilustração 9 – Tenda de Oxalá.....	64
Ilustração 10 – Tenda São Jorge.....	74
Ilustração 11 – Tenda São Jorge	74
Ilustração 12 – Tenda São Jorge	74
Ilustração 13 – Tenda São Jorge.....	75
Ilustração 14 – Tenda São Jorge	76
Ilustração 15 – Tenda São Jorge	76
Ilustração 16 – Tenda São Jorge.....	77
Ilustração 17 – Tenda São Jorge	77
Ilustração 18 – Tenda São Jorge	78

LISTA DE TABELAS

Quadro 1 – Calendário Giras Tenda São Jorge	82
Quadro 2 – Orixás e guias espirituais cultuados na Tenda de Oxalá e Tenda São Jorge	83

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

UNICENTRO – Universidade Estadual do Centro-Oeste

UFRS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Sumário

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO I	24
UMBANDA: UMA RELIGIÃO BRASILEIRA DE MATRIZ AFRICANA	24
1.1 Africanos no Brasil: sincretismo e encruzilhada	24
1.2 Religiões afro-brasileiras	32
1.3 Umbanda uma religião afro e brasileira	37
1.4 Crescimento e legitimação da Umbanda	45
1.5 As várias faces de uma mesma religião	48
1.6 Fundamentos doutrinários em comum as várias Umbandas	49
1.6.1 As 7 linhas da Umbanda	50
1.6.2 Divindades cultuadas	50
1.6.3 Religião mediúnica e guias espirituais	51
1.6.4 Espaços físicos dos terreiros	53
1.6.5 Família de santo e consulentes	54
CAPÍTULO II	55
HISTÓRIA DOS TERREIROS PESQUISADOS: TENDA DE OXALÁ E TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA SÃO JORGE	55
2.1 Tenda de Oxalá	57
2.1.1 Família de santo, Orixás e organização das giras	65
2.3 Tenda Espírita de Umbanda são Jorge	72
2.3.1 Família de Santo, Orixás entidades e giras	78
CAPÍTULO 3	95
REPRESENTAÇÕES FEMININAS NA UMBANDA: MÃES DE SANTO E CAMBONAS	95
3.1 Uma história de migração, superação pessoal e familiar no contexto da religiosidade umbandista	97
3.2 Mãe de Santo Maria Trindade	102
3.3 Mãe de Santo Jurema	109
3.4 Cambonas: Terreiro Tenda de Oxalá	116
3.4.1 Função de cambonas	123
CONSIDERAÇÕES FINAIS	129
ANEXO I - INFORMAÇÕES INTERSECCIONADAS SOBRE ENTREVISTADOS ...	133
ANEXO II - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	136
FONTES ORAIS	139
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	140

INTRODUÇÃO

Início a escrita deste trabalho com o coração repleto de alegria, pois acredito que pesquisadores dedicam-se à tarefa da pesquisa científica movendo-se em direção daquilo que é de seu interesse, preocupando-se com o que de fato faz seus olhos brilharem, comigo não foi diferente. Religiões afro-brasileiras me instigam desde que cursei minha pós-graduação *lato sensu* em Ensino Religioso no ano de 2012. Desde então, tenho o desejo de saber como as mesmas formaram-se, como seus rituais funcionam e principalmente busco entender o protagonismo de mulheres iniciadas nestas religiosidades, visto que muitas delas exercem cargos de liderança na religião que escolheram fazer parte. Compreender como acontece este protagonismo e as mais diversas representações do feminino na religião de Umbanda é o objetivo principal desta pesquisa, sem dúvidas é o que de fato, alenta meu coração.

A Umbanda é uma religião brasileira, marcada pelo hibridismo religioso, contendo em suas raízes e rituais características católicas, ameríndias, kardecistas e de religiões de matriz africana, sendo assim, faz parte do grupo das religiões denominadas afro-brasileiras. Neste sentido é pertinente descrever brevemente ao respeito dos estudos de tais religiosidades, para isto, busco auxílio do antropólogo Marcio Goldman a partir de seu artigo *Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica*, publicado no ano de 2009, sendo possível dessa maneira deixar um pouco mais claro o contexto histórico dos estudos antropológicos de tais religiões.

Uma das primeiras fases desses estudos caracteriza o final século XIX até a década de 1970, refletidos a luz das teorias evolucionistas e/ou culturalistas, cujos pesquisadores interessavam-se acerca da sobrevivência da cultura africana, descrevendo dessa maneira, como aconteciam os rituais e as crenças das religiosidades dos africanos no Brasil, não podemos esquecer ainda o cunho racista e estigmatizante que por inúmeras vezes, rodeavam tais trabalhos (GOLDMAN, 2009).

O intuito aqui não é discorrer acerca de tais pesquisas nem sobre seus pesquisadores, sendo assim, adentramos na década de 1970, os estudos nesse contexto ainda continham traços de caráter internalitas, fazendo o uso da palavra que próprio Goldman utiliza, ou seja, eram embasadas a partir de análises dos rituais, com o tempo, preocupações com detalhes acerca das cerimônias foram aos poucos cedendo espaço para aspectos mais sociopolíticos e as formas de interação com a sociedade, (não que estudos anteriores não o fizessem por vezes) também deslocando o objeto de estudo muitas vezes voltado somente aos Candomblés, para religiosidades mais sincréticas, a exemplo da Umbanda (GOLDMAN, 2009).

Neste sentido, também é pertinente demonstrar o caráter híbrido das religiões afro-brasileiras, onde cada local de culto é idiossincrático e possui suas peculiaridades e caprichos litúrgicos. Assim, também é mobilizado o conceito de encruzilhada para entender melhor esta complexidade. A encruzilhada pode ser caracterizada como as relações entre mundos distintos que acabam por cruzar-se, existindo inúmeras perspectivas que se desdobram e expandem-se a cada experiência vivida, são os modos de existir, de pensar, de vivenciar, que trazem à tona infintos resultados. O conceito de sincretismo em intersecção com o conceito de encruzilhada pode ser visto também como um composto de mecanismos de universos distintos, que possuem certos preceitos em comum, sendo este, mais um modo desencadeamento de dois sistemas de vivências, do que a decorrência do credo dos africanos, estando configurado tanto em proporções cósmicas como territoriais (ANJOS, 2006; ANJOS; ORO, 2009; AVILA, 2011; BARBOSA NETO, 2012; RAMOS, 2015).

Deste modo, neste trabalho apresento reflexões acerca das diversas representações femininas na religiosidade umbandista, com o objetivo de compreender de que forma elas acontecem dentro da religião, a partir dos papéis de liderança, das Mães de Santo e as cambonas, optando pelo recorte temporal 1964 - 2018, sendo o primeiro, o ano de fundação de um dos terreiros pesquisados, a Tenda de Umbanda São Jorge localizada na cidade de Clevelândia, perpassando ao ano de 1998, criação da Tenda de Oxalá até 2018, encerramento da pesquisa.

Para que tal objetivo fosse alcançado foi realizada uma etnografia no período de 2016 a 2018, através da observação e participação de rituais, convivência com as famílias de santo e entrevistas com os adeptos, especialmente com as mulheres iniciadas, em dois templos umbandistas na região sudoeste do Paraná.

Um dos terreiros escolhidos para a pesquisa é Tenda Espírita de Umbanda São Jorge, localizada na cidade de Clevelândia, por se tratar de um dos templos mais antigos da redondeza, composto por uma corrente mediúnica de aproximadamente 50 médiuns, tendo como principais lideranças a figura de duas mulheres, a Mãe de Santo Jurema, e a Mãe Pequena Salete, ambas entrevistadas. Neste terreiro ainda foram ouvidas quatro filhas de santo, as médiuns Maria e Ilda, as cambonas Angaraita e Juliane, também Luiz Carneiro, ogã da casa e Valdir, esposo da Mãe de Santo e diretor administrativo do templo.

A pesquisa de campo efetuada na Tenda São Jorge, teve a duração de 12 meses, iniciada em janeiro de 2017 e findada em dezembro do mesmo ano, através de entrevistas realizadas, observação e participação dos rituais, análise de álbuns fotográficos, vídeos e documentos administrativos, conversas informais com a família de santo, registros

fotográficos e filmagens, bem como, momentos de convivência com a Mãe de Santo e a Mãe Pequena com suas respectivas famílias.

A etnografia realizada no terreiro Tenda de Oxalá, localizado na cidade de Pato Branco, conta com diversas entrevistas realizadas com Pai de Santo Aldacir, os médiuns Janete e Jean e as cambonas Ivanete e Andreia, adentrando a inúmeros momentos de convivência cotidianas com todos os entrevistados, bem como, com participação efetiva da maioria dos rituais e giras desenvolvidos pela casa, no período de outubro de 2016 à agosto de 2018.

Meu intento era percorrer um pouco melhor acerca das cidades que escolhi para tal pesquisa, Pato Branco e Clevelândia, entretanto poucas são as referências disponíveis sobre estes municípios, as que tive a chance de ler eram de cunho memorialistas, refletindo sobre o aspecto do vazio demográfico e enfatizando somente a história de homens brancos, ocultando a presença das mulheres e outros povos que ali já habitavam, sendo assim as referências que utilizo são dados do IBGE (2010) e conversas informais com os iniciados nos terreiros pesquisados. Meu anseio seria proporcionar ao leitor mais informações e reflexões acerca de ambas as cidades, contudo, outra pesquisa de campo se faria necessária para cumprir tal tarefa, da forma que eu gostaria de refletir, não havendo tempo hábil, nem sendo o objetivo de tal estudo, registro de antemão meus sinceros votos de desculpas.

As representações de mulheres em templos de Umbanda nos municípios de Clevelândia e Pato Branco têm como propósito de análise a perspectiva de uma história das mulheres, o intuito não é refletir as relações de gênero entre os participantes da religiosidade umbandista, mas sim, demonstrar e compreender a participação ativa das mulheres iniciadas em ambos os terreiros pesquisados, a partir de suas mais diversas funções dentro da religiosidade umbandista.

Este estudo tem como aporte teórico no que se refere a uma história das mulheres, a historiadora Michele Perrot, a mesma, é pesquisadora atuante em tal temática desde os anos de 1970, escrevendo a respeito deste tema diversos livros e artigos, muitos deles inclusive publicados em vários países e traduzidos para diversas línguas. Michele Perrot (2005), argumenta que a entrada das mulheres em espaços que antes lhe eram renegados é recente, advém do século XIX, o feminino por muito tempo foi ligado há um passado de silêncio, sendo as mulheres apagadas da história, esta, contada somente por homens viabilizando somente o masculino, agora elas possuem espaços e voz ativa em âmbitos e locais anteriormente reservados somente ao masculino.

As mulheres em religiosidades de matriz africana estão inseridas em espaços públicos,

este, por muito tempo reservado somente aos homens, muitas delas exercem cargos de maior liderança dentro dos terreiros, contribuir para tornar visíveis suas experiências e representatividades a partir das pesquisas acadêmicas é importantíssimo para a construção de uma história das mulheres em tais religiões, em especial na Umbanda.

Tais pesquisas permitem problematizar a construção do conhecimento ocidental questionando o que Boaventura de Souza Santos (1990) denomina dominação epistemológica, em que os colonizadores tentaram silenciar ou apagar os saberes dos povos colonizados. Sendo assim, o estudo sobre as mulheres na Umbanda permite compreender como o hibridismo entre cultura africana presente nas religiões de matriz africana em que um dos elementos importantes é a matricentralidade (DIOP, 1990), o que confere às mulheres, sobretudo às Mães de Santo, um papel central na Umbanda e ao mesmo tempo, problematizar como elementos da cultura brasileira ocidental em conjunto construíram possibilidades de práticas e de representações entre as participantes dos terreiros investigados.

O leitor estando devidamente apresentado ao objeto de meu estudo e ao objetivo principal de tal pesquisa, permita-me neste instante realizar duas confissões, a primeira delas talvez seja meu maior pecado. Ao dar início a pesquisa de campo, adentrei nos terreiros pesquisados com um olhar totalmente distante e cético do meu objeto de pesquisa, entretanto com o passar dos dias fui me apaixonando e me identificando com a religiosidade umbandista, acabando por iniciar-me em um dos templos pesquisados. Admito que sustentar distância da religião que agora faço parte, não foi tarefa de cunho fácil, por vezes a fiz e efetivo foi, por outras nem tanto. Nesse sentido devo comungar com as ideias das historiadoras Joana Maria Pedro e Anamaria MarconVenson, no artigo *Memórias como fonte de pesquisa na história e na antropologia*, publicado no ano de 2012, as pesquisadoras discutem acerca da neutralidade do pesquisador em relação ao seu objeto de estudo, em especial quando refere-se as fontes orais, as mesmas, utilizadas no suporte metodológico da presente pesquisa. A escolha aqui é pela citação direta da reflexão das respectivas autoras, para não correr o risco de subjetivar falas que justamente envolvem o subjetivo da pesquisa:

[...] Novos paradigmas disciplinares têm nos feito abandonar a ideia de neutralidade, de um objetivismo racional, de um conhecimento essencial a ser alcançado, de informações puras prontas para serem recolhidas. Dificilmente poderíamos sustentar, hoje, que a pesquisadora bem treinada e promissora é aquela que não compartilha significados culturais com o grupo em estudo mantendo um distanciamento total do objeto de pesquisa. Afinal, trata-se de textualizar uma cultura sem intenção [pois que estamos conscientes da impossibilidade] de alcançar uma interpretação objetiva/objetivista. Também no campo da história se abriram possibilidades inusitadas. O relativo sucesso daquilo que se convencionou chamar história do tempo presente, em jogo com as metodologias da história oral, se apresenta exemplarmente como um anúncio de que nós abandonamos a ideia de que

para se fazer história é preciso olhar *de longe* [a fim de garantir a tão desejada objetividade] (VENSON; PEDRO, 2012, p.137).

Outra declaração se faz pertinente neste momento, no que diz respeito à temática da pesquisa, há uma certa carência de trabalhos anteriores envolvendo esse tema, circundando a Umbanda na Região Sudoeste do Paraná, bem como, abrangendo as mulheres na religiosidade umbandista. Acredito que uma história das religiões afro-brasileiras neste estado, está se desvendando e construindo aos poucos, bem como, uma história das mulheres na Umbanda. Aí talvez se encontre a importância de tal dissertação.

Nesse sentido há um paradoxo, observo que tal trabalho é ao mesmo tempo ousado e perigoso, justamente por se tratar de uma pesquisa com poucas referências que se propõem a pensar e discutir interseccionalidade Paraná/Umbanda/Mulheres, visto também que em minha área de formação a história, não encontrei muitos historiadores discutindo tal temática, nesse sentido, sair de minha zona de conforto, buscar contribuições na antropologia e na sociologia, revela o caráter perigoso em questão, pois não sou antropóloga nem socióloga, sou uma historiadora trazendo ao campo da história, temas que costumeiramente são pensados e discutidos por nossas irmãs das Ciências Humanas.

A sociologia e, principalmente a antropologia, dedicaram-se com maior afinco a estudar e a refletir acerca das religiões afro-brasileiras, entretanto penso ser de grande valia e também possível, historiadores aventurar-se neste caminho, atestando desta maneira, que a história pode investigar, refletir e contribuir acerca das religiões de matriz africanas. De toda forma, desejo sinceramente que esta pesquisa valha-se mais por seu caráter ousado do que perigoso, contribuindo de alguma forma para a História e para a sociedade.

Apesar dos alicerces acerca das religiões afro-brasileiras advirem da antropologia e da sociologia, é na história que encontro e faço uso de suportes teóricos, a respeito dos principais conceitos que me auxiliaram a pensar e discutir minha pesquisa, tais como: região; história das mulheres; representações; história oral; memória. A metodologia da história oral é baseada no campo da historiografia das fontes orais, por meio da memória de diversas pessoas, principalmente mulheres que ao longo da pesquisa de campo foram ouvidas. Neste estudo a memória remete ao lembrar, ao recordar, lança o olhar para as mais variadas formas de subjetividade, para o intenso, o vivido, o desejado e até mesmo o não desejado, é uma constante construção, são os indivíduos, o coletivo, as comunidades, o que se almeja, as lutas dos sujeitos, os sonhos e revoluções internas e externas de um determinado grupo.

O conceito de memória para esta pesquisa é de suma importância, como pode ser observado no decorrer dos capítulos, a partir da história oral ela é uma fonte histórica, através

da técnica das entrevistas se configura como metodologia, dessa maneira evidencia o tempo subjetivo, identifica temporalidades, é uma produção de conhecimento histórico. “A ideia central no campo da história oral é dotar a memória de historicidade, mostrar que ela é possível num dado contexto em que é provocada. [...]” (VENSON; PEDRO 2012, p.132) estabelecendo uma relação entre o historiador e o sujeito da história, ou seja, a história é uma construção, permitindo novas possibilidades de explorar e reconhecer experiências de pessoas comuns nas esferas privadas e públicas, em especial das mulheres, que por muito tempo foram renegadas somente ao espaço privado, ao lugar do anonimato no discurso historiográfico (VENSON; PEDRO, 2012).

O historiador Henry Rousso (2006) alega que a memória é infundavelmente da atualidade, é a existência no momento presente de lembranças do passado, é uma reformulação psíquica e intelectual que suscita a uma representação do que já aconteceu, entretanto um passado não isolado, pois nunca é apenas do indivíduo que esta rememorando, sendo ele um sujeito que faz parte de uma sociedade, inserido em contextos e espaços diversos, sejam eles familiares, religiosos, culturais ou sociais, assim, toda a memória acaba sendo também coletiva:

[...] seu atributo mais imediato [da memória] é garantir a continuidade do tempo e permitir resistir a alteridade, ao “tempo que muda”, as rupturas que são o destino de toda a vida humana, em suma, ela constitui – eis uma banalidade - um elemento essencial da identidade, da percepção de si e dos outros[...] (ROUSSO, 2006, p. 94-95).

Um sujeito quer rememore e fale voluntariamente de seu passado e experiências vividas, quer seja questionado por um historiador, não falará se não do presente, com sentenças e expressões de hoje, com sua emoção do momento, tendo em si tudo quanto possa lembrar sobre esse passado, que ele procura retomar com honestidade, sendo o mais autêntico e fiel possível (ROUSSO, 2006).

Ao trabalhar com a memória das pessoas adentrando no campo da história oral, é conveniente lembrar que nos últimos 25 anos esta metodologia tem tido maior aceitação no meio acadêmico. Na América Latina seu desenvolvimento está intimamente ligado à influência de uma história engajada que procurava escrever a História dos vencidos e/ou silenciados. Os estudiosos de história oral foram criticados pela falta de neutralidade da fonte oral, o que comprometeria a confiabilidade do relato oral (MATOS; SENNA, 2011). Atualmente sabe-se que não há fonte neutra, ela é situada e permeada de interesses, uma das vantagens que a fonte oral proporciona é a possibilidade de interpretar as subjetividades dos

entrevistados, que muitas vezes foram ignorados pela história (VENSON; PEDRO, 2012).

A virada dos anos 70 para os 80 trouxe diversas transformações em diferentes campos da pesquisa histórica, valorizando as pesquisas qualitativas, reassumindo a importância de experiências individuais, impulsionando a história cultural. Neste contexto, as histórias de vida, relatos, biografias, depoimentos foram reconhecidos, sendo assim: “[...] o relato pessoal pode assegurar a transmissão de uma experiência coletiva e constituir-se numa representação que espelha uma visão de mundo” (AMADO; FERREIRA, 2006, p. 23).

O ato de entrevistar pode ser transformador tanto para o entrevistador quanto para o entrevistado, no momento da entrevista o indivíduo rememora sobre o seu passado de forma sistemática, criando uma coerência para a sua narrativa. Algumas perguntas podem despertar um repensar de suas práticas e de suas lembranças. (PORTELLI, 1997). É importante frisar que a fonte oral é construída a partir do diálogo entre entrevistador e entrevistado, há, portanto, uma interferência direta do entrevistador no rememorar do entrevistado. Nesta dissertação as entrevistas foram feitas de maneira semi-estruturada, ou seja, optou-se pelo uso do roteiro como um guia, contudo isso não impediu que algumas perguntas fossem criadas no ato da entrevista.

Além disso, algumas entrevistas foram realizadas coletivamente, como o historiador Alistair Thomson (2000) aponta experiências com a metodologia da história oral fora da Europa, como na Austrália e no Canadá, têm demonstrado que alguns grupos se sentem mais confortáveis em falar quando reunidos. Poderíamos pensar esta situação nas entrevistas realizadas nos terreiros, os participantes mais idosos e que ingressaram no terreiro há muito tempo, a Mãe de Santo e os Irmãos de Santo sentem-se como guardiões da ancestralidade (RAMOS, 2015) e querem contar a história do terreiro coletivamente.

Fazer história oral, não diz respeito simplesmente a fazer relato da vida das pessoas e de suas experiências, trabalhar com a história oral é lidar com a memória dos sujeitos, pesquisar uma religião de matriz africana é saber que é com a memória dos entrevistados que também se fala e se faz história, pois tais religiosidades não possuem textos sagrados ou preceitos escritos, visto que conhecimentos e aprendizados, são repassados de geração em geração, de Pais/Mães de Santo para seus filhos/as de santo.

Embasada teoricamente a partir da metodologia da história oral, a presente pesquisa também se inspira na história para pensar as representações femininas na Umbanda, a partir das reflexões do historiador Roger Chartier. Mulheres inseridas nesta religiosidade, por meio das mais variadas manifestações pessoais e coletivas dentro dos terreiros, acabam por

influenciar âmbitos diversos na vida dos sujeitos que dela fazem parte, tal como, também em seus mais variados círculos de convivências e em suas próprias vidas (CHARTIER, 1991).

Roger Chartier (1991) defende ainda um olhar voltado para decifrar certos âmbitos das sociedades, nesta pesquisa analisam-se as mulheres em ambos os terreiros, a partir de uma esfera que leva em conta as relações que se formam com base num determinado acontecimento, ou relato de vida. O historiador argumenta que não existe estrutura ou prática que não seja produzida pelas representações, pelas quais os sujeitos e grupos dão sentido a interações cotidianas, vivências particulares e coletivas. Neste sentido, compreendo que nas narrativas dos entrevistados é possível analisar como as representações criadas por eles, atribuem sentido as suas práticas cotidianas no terreiro.

O programa de mestrado que faço parte se concentra na área de História e Regiões, desse modo, é pertinente apresentar a concepção de região que escolhi para pensar a religiosidade umbandista, as famílias de santo, os entrevistados, bem como as diversas representações das mulheres inseridas nesta religião. Para tanto, esta dissertação se vale do conceito de região do historiador Durval Muniz de Albuquerque Júnior, o mesmo argumenta que região não é apenas uma realidade política, econômica ou geográfica, defendendo seu caráter de construção cultural, levando em conta questões de ordem afetivas, imaginárias, emocionais, e até utópicas, pulsando vida subjetiva nos sujeitos envolvidos (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2008).

A região é o praticado, o materializado, o desejado, o erótico, o moral, o ético, o artístico, o religioso, que nasce de investimentos de saberes e poderes em esferas sociais, econômicas, políticas e religiosas. A região é produto dotado de sentido, é uma “[...] narrativa que se encarna em coisas, pessoas, relações e instituições que a veiculam e a praticam, é também um elemento da subjetividade, uma matéria que conforma o que costumamos chamar de interior dos sujeitos [...]” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2008, p. 61).

Região são os mais variados jeitos de agir, pensar, falar, modos de amar, sentir, andar, dançar, alimentar-se, vestir-se. É um objeto sempre em construção e desconstrução, é a própria transmutação que está em constante movimento. (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2008). Deste modo a Tenda de Oxalá e a Tenda Espírita de Umbanda São Jorge são constituições de região, bem como as famílias de santo que delas fazem parte, as mulheres entrevistadas e ousoaria dizer que a partir deste aspecto, até mesmo a religiosidade umbandista.

A partir dos conceitos de região, representações, memória, história oral, bem como o objeto da pesquisa escolhido, *mulheres na umbanda*, enfatizo que o presente trabalho concentra-se em uma história das mulheres, com o intuito de propiciar visibilidade para estas

sujeitas. Pensando ainda em tal visibilidade a opção foi manter as falas dos entrevistados fielmente, sendo o intuito dar voz as mulheres iniciadas na umbanda, não seria conveniente estruturá-las para que se encaixem em normas e preceitos ortográficos¹. Saliento que todos os informantes optaram por inserir o nome verídico, alguns deles apenas o primeiro nome, outros fizeram questão do sobrenome.

Avante, apresento ao leitor os três capítulos que esta pesquisa proporciona. O primeiro tem como objetivo apresentar a história da Umbanda, suas origens, processos de criação, crescimento, legitimação e características que a tornam uma religião constitucionalizada, bem como, qual o seu espaço dentre algumas religiões de matriz africana, sendo a religiosidade umbandista pertencente às religiões afro-brasileiras.

O segundo capítulo concentra-se no objetivo de relatar a história dos terreiros pesquisados, como se revela o funcionamento ritualístico e os momentos de giras, bem como as diversas crenças que compõem a identidade umbandista em cada um deles, entendendo dessa forma as semelhanças, especificidades e diferenças que possuem entre si, evidenciando dessa forma que uma generalização acerca de *terreiros de Umbanda* jamais pode ser feita.

O terceiro capítulo abrange o objetivo principal deste estudo, com o olhar voltado a história das mulheres, analisa as diversas representações femininas na religiosidade umbandista, a partir dos papéis exercidos pelas Mães de Santo da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge, bem como os relatos dos iniciados acerca das mesmas, as senhoras Maria Trindade e Jurema, também as funções das cambonas Ivanete e Andreia, iniciadas na Tenda de Oxalá. Tais mulheres fizeram e ainda fazem a história da Umbanda acontecer na região sudoeste do Paraná, sendo protagonistas na religião e no templo que escolheram fazer parte.

¹Meihy e Holanda apontam dois tipos de transcrições de entrevistas uma que mantém a forma falada pelo entrevistado e outra que modifica de acordo com as normas gramaticais o que seria uma transcrição. MEIHY, José Carlos Sebe B.; HOLANDA. Fabíola. São Paulo: Contexto, 2018, p.157-158. José Carlos Sebe B.; HOLANDA. Fabíola. São Paulo: Contexto, 2018. p. 157-158.

CAPÍTULO I

UMBANDA: UMA RELIGIÃO BRASILEIRA DE MATRIZ AFRICANA

“[...]As diferenças podem ser conectadas, mas não são colocadas como unidade[...]” (RAMOS, 2015, p.27)

Este capítulo discorre acerca da história da Umbanda, identificando-a em meio a algumas religiões de matriz africana presentes no Brasil, a ideia é voltar o olhar também para o contexto histórico do Brasil colonial, dessa forma sendo possível compreender os diversos processos que alguns pesquisadores denominam como sincretismo religioso, outros, trabalham com o conceito de encruzilhada. Tais concepções e modos distintos de pensar acerca dos mesmos processos são bases para refletir o que o antropólogo João Daniel Dorneles Ramos(2015) discute em sua tese de doutorado *O Cruzamento das Linhas: Aprontamento e Cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul*, argumentando que a religião católica foi imposta aos negros escravizados, fazendo com que estes tivessem que escamotear (palavra que o próprio antropólogo utiliza) seus deuses por trás dos santos católicos, não que o catolicismo fosse melhor ou maior que as religiões dos africanos, pois ambas possuíam transitabilidade para conectarem, torna-se válido ainda, salientar que não apenas as práticas religiosas experienciaram tal processo, mas também outras formas de vivências dos negros escravizados.

Este capítulo retrata ainda, a formação da Umbanda em território brasileiro no decorrer do século XX, visando identificar processos de crescimento e legitimação desta religiosidade, evidenciando ritos e crenças comuns em templos umbandistas, sendo possível constitucionalizar-se enquanto uma religião brasileira de matriz africana.

1.1 Africanos no Brasil: sincretismo e encruzilhada

O território brasileiro, no decorrer do século XV, assim como todo continente americano, foi colonizado pela Espanha, França, Portugal, Inglaterra e Holanda. Os mesmos pretendiam obter todas as vantagens financeiras possíveis em novas terras, para que o intuito fosse alcançado não mediram ações nem esforços, não respeitando os povos que ali já

estavam considerando-os inferiores, valendo-se também da estrutura escravocrata indígena e africana em muitas das terras recém colonizadas.

O Brasil pertenceu ao país de Portugal entre o século XVI e início do século XIX, a princípio a estratégia utilizada pelos portugueses nos grandes latifúndios, foi escravizar os povos indígenas, após o desgaste de tentativas em sua grande maioria falhas, optou-se por homens e mulheres advindos do continente africano, segundo a historiadora Laura Oliveira Carneiro Souza (2012) da Baía de Benin, Nigéria, Congo, Costa da Mina, Gabão, em especial de Angola e Guiné, estes comercializados por seus inimigos ou capturados no litoral africano pelos portugueses entre os séculos XVI e XIX, mais especificamente entre os anos 1520 a 1870, de acordo com a historiadora Marina de Mello e Souza (2014). A mão-de-obra escrava perdurou até o final do século XIX, alimentando os vários ciclos econômicos do Brasil, conforme aponta o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2005).

Uma breve atribuição de identidade específica se faz necessária, a partir das nações que os africanos provinham, visto que o continente africano possui uma gama enorme de diversidade cultural e religiosa, não sendo plausível reduzi-los apenas as regiões que habitavam. Os negros trazidos para o Brasil pertenciam a grupos culturais distintos, conhecidos em terras brasileiras como ambundos, anjicos, ardas, hauçás, malês, nagôs, jêjes, sudaneses, dentre outros. Cada nação possuindo suas próprias crenças e costumes, por vezes semelhantes, por outras, distintas (SILVA, 2005; SOUZA, 2014).

As pessoas pertencentes a estas nações foram forçados ao trabalho pesado e braçal, ou seja, ao trabalho escravo. Sofreram diversos tipos de castigos e por inúmeras vezes foram privados de exercerem livremente suas culturas, costumes e crenças, estas, pertencentes ao íntimo de cada africano, carregado de amplos significados nas experiências e vivências de cada povo trazido ao Brasil. Dessa maneira, mulheres e homens acabaram por moldar inúmeras vezes, seus jeitos de crer, ser e viver.

Os africanos trazidos ao Brasil utilizaram-se de diversos mecanismos para poder remanescer e resistir na nova localidade, apegando-se ao que trouxeram de sua terra natal; seus ritos, mitos, costumes, crenças, culturas. Esses elementos permaneciam marcados nas lembranças de cada sujeito, presente em suas mentes e corpos como mecanismos motores, a cada passo de dança, gestos e movimentos, pensamentos e ações que os remetiam a África (BASTIDE, 1971).

A utilização do corpo sem conotação de pecado, a visão de moralidade diferentemente da religião dos colonizadores, o catolicismo, o politeísmo, o uso da magia distinta das práticas católicas, rituais alegres, repletos de músicas e ritmos, são alguns dos elementos das religiões

dos negros escravizados, que acabava por ferir dogmas e ritos católicos. Em decorrência a contradição de valores, os sujeitos escravizados foram proibidos de praticar livremente seus costumes e crenças. Dessa maneira recriando-se, gerenciando formas de organizações coletivas, incorporando costumes, divindades, religiosidades, com outras religiões presentes em solo brasileiro, com crenças indígenas, com o catolicismo e até mesmo, com outras religiões africanas, dessa maneira resistindo e vivenciando seus costumes e crenças (BASTIDE, 1971).

Não há como afirmar se o catolicismo sincretizado com as religiões africanas no Brasil colonial, era oficial ou popular, ou até mesmo ambos, visto que, de acordo com a historiadora Solange Ramos de Andrade (2008) não há como detectar um limite entre o institucional e o não institucional, por se tratarem de expressões complexas nas quais as pessoas acreditam estar vivendo sua religião sem a preocupação de estar ou não sancionada pela instituição. Segundo a historiadora o devoto utiliza em sua religiosidade, elementos oficiais e não oficiais da religião. O caráter dicotômico oficial/popular, dominante/dominado, é incompleto, visto que exclui a simbiose que acontece com ambos. É preciso destacar que o termo *catolicismo popular* passou a ser empregado apenas na década de 1970, por estudiosos do assunto, atualmente a terminologia entrou em desuso, justamente porque o caráter popular foi utilizado para denominar o que fugia do institucional, sendo sempre analisado a partir do viés oficial e dominante, dessa forma, não possuindo autonomia, pois não era institucional.

Ainda nesse viés, o historiador Mauro Dillmann (2012), afirma que os sujeitos vivenciam à sua maneira a religiosidade católica, sendo assim, o fenômeno do hibridismo faz-se presente, ele ainda defende que as práticas populares, atravessaram séculos. “O modo de conceber e experimentar práticas religiosas diferenciadas em relação ao proposto pela hierarquia eclesiástica, e mesmo pelo Estado, é o que define o popular (DILLMANN, 2012, p.107). Sendo assim, optamos nessa pesquisa pela utilização apenas do termo catolicismo, sem identificar se suas práticas eram de caráter institucional ou não.

É pertinente observar que a religião católica foi considerada religião oficial do Estado até o início do Brasil República, o Decreto 119-A de 7 de janeiro de 1890² “Proíbe a

²Art. 1º É proibido à autoridade federal, assim como a dos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou atos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e criar diferenças entre os habitantes do país, ou nos serviços sustentados à custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões filosóficas ou religiosas. Art. 2º a todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos atos particulares ou públicos, que interessem o exercício deste decreto. Art. 3º A liberdade aqui instituída abrange não só os indivíduos nos atos individuais, sendo também as igrejas, associações e institutos em que se acharem agremiados, cabendo a todos o pleno direito de se constituírem e viverem coletivamente, segundo o seu credo e a sua disciplina, sem intervenção do poder público. Art. 4º Fica extinto o padroado com todas as suas instituições, recursos e prerrogativas. Art. 5º todas as igrejas e confissões

intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providências” (PLANALTO, 2017) neste momento outras religiões passaram a ser reconhecidas perante a lei.

A proibição da prática religiosa dos africanos, influenciada pela igreja católica e pelos colonizadores portugueses, segundo o sociólogo Roger Bastide (1971) fez surgir no Brasil o que ele chama de sincretismo religioso³. Vários pesquisadores refletem acerca desse fenômeno, utilizando inclusive tal conceito, válido é discorrer brevemente sobre o pensamento de alguns deles. Para tal ilustração nos baseamos na obra do antropólogo Sérgio Ferretti *Repensando o sincretismo religioso* (2013).

Várias foram às correntes teóricas utilizadas no decorrer da história para pensar a sociedade e o ser humano, as mesmas, por diversas vezes influenciaram a reflexão acerca do sincretismo religioso no período colonial brasileiro. A teoria evolucionista embasou o pensamento do pioneiro em estudos das religiões de matriz africana no Brasil, o médico-cientista Nina Rodrigues. Para ele, sincretismo era o mesmo que associação, fusão, dualidade de crenças, justaposição de ideias religiosas (FERRETTI, 2013).

Nina Rodrigues embasado na perspectiva evolucionista da época, acreditava na incapacidade dos negros em aderir ao monoteísmo, por esse motivo não conseguiam renunciar suas divindades, mantendo assim uma espécie de dupla crença, ao mesmo tempo em que possuíam grande devoção pelos santos católicos, não abandonavam seus deuses (FERRETTI, 2013). Acredito que tal associação, se assim podemos denominar, possivelmente tenha ocorrido, entretanto não como incapacidade, mas sim como uma das diversas formas de resistência que os africanos conglutinaram no decorrer do período escravocrata.

religiosas se reconhece a personalidade jurídica, para adquirirem bens e os administrarem, sob os limites postos pelas leis concernentes a propriedade de mão-morta, mantendo-se a cada uma o domínio de seus haveres atuais, bem como dos seus edifícios de culto. Art. 6º O Governo Federal continua a prover á cõngrua, sustentação dos atuais serventuários do culto católicos e subvencionará por ano as cadeiras dos seminários; ficando livre a cada Estado o arbítrio de manter os futuros ministros desse ou de outro culto, sem contravenção do disposto nos artigos antecedentes.

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm. Acesso em 16/10/2017.

³Sérgio Ferretti (2013) afirma que pesquisadores como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Roger Bastide, Renato Ortiz, Waldemar Valente, Melville Herskovits e outros, passaram a execrar o sincretismo religioso e a valorizar a denominada *pureza africana*, contribuindo para o surgimento do *mito da pureza africana*. Este pensar serviu para criticar as práticas africanas sincréticas, como por exemplo a umbanda e o candomblé de caboclo, em contraposição do candomblé de nação kêtú e nagô, estes, valorizados devido as práticas religiosas serem mais parecidas com a práticas da África, desse modo, as primeiras eram vistas com valor religioso e cultural menor, justamente pelo sincretismo que exerciam com outras religiosidades. Sendo assim, o conceito de sincretismo passou a cair em desuso no campo acadêmico, fazendo com que alguns pesquisadores o substituíssem por outros termos para tratar do mesmo processo. Nesta pesquisa refletiremos acerca do conceito sincretismo, bem como, do conceito de encruzilhada para pensar tais processos. FERRETTI, Sérgio. *Repensando o sincretismo*. 2. ed. São Paulo: Arché, 2013.

Para o etnólogo, médico e folclorista Arthur Ramos, influenciado pela corrente antropológica culturalista, o sincretismo religioso era uma das etapas do processo de aculturação dos africanos em solo brasileiro. Tais estágios compreendiam o processo de aceitação, reação e sincretismo, visto que o último, de acordo com sua análise, seria um resultado harmonioso, com participação igual das culturas em contato, ou seja, entre portugueses e africanos. Entretanto, o próprio Arthur Ramos, posteriormente admitiu que nem sempre o processo acontece harmoniosamente, ainda mais, tratando-se de colonização, baseando em uma estrutura escravocrata. Mesmo reconhecendo que o processo de aculturação se dá por vias conflituosas, o pesquisador não reconhecia o sincretismo como uma forma de resistência cultural dos negros (FERRETTI, 2013).

Os antropólogos Waldemar Valente e Melville Herskovits também se basearam na perspectiva culturalista. O primeiro defendia que sincretismo é um processo atuante, na resolução do conflito cultural dos africanos e dos colonizadores, sendo caracterizado por uma intermistura de elementos culturais. Já Herskovits, o identificava como uma reinterpretação que os negros constituíram dos elementos culturais dos colonizadores (FERRETTI, 2013).

Muitas são as críticas em relação às teorias evolucionista e culturalista do século XX, visto que as mesmas, não levaram em conta a estrutura da sociedade e muito menos o sistema cultural, desse modo, julgadas insuficiente para explicar os fenômenos vivenciados pelos africanos, pois negligenciavam aspectos importantes do cotidiano dos sujeitos escravizados (FERRETTI, 2013).

O sociólogo Roger Bastide, adota a teoria da sociologia em profundidade para suas análises e acaba por interpretar o sincretismo dos Orixás com os santos católicos, como um meio de disfarce, para que os negros pudessem continuar adorando suas divindades, argumenta que o pensamento do negro move-se na direção as analogias, das correspondências de equivalências funcionais. O sociólogo Renato Ortiz é discípulo de Roger Bastide, no entanto algumas de suas ideias em relação ao sincretismo divergem. Ortiz defende que o sincretismo religioso une pedaços de histórias de duas tradições distintas em um todo e que esse todo, permanece ordenado por um mesmo sistema (FERRETTI, 2013).

A psicóloga Monique Augras, merece destaque nesse campo, ela argumenta que o sincretismo afro-brasileiro não é vivido da mesma forma em todas as religiões de matriz africana presentes no Brasil. Afirma ainda que no caso da Umbanda, os deuses e ritos não são justaposição, mas sim, se fundem com os santos e ritos católicos, incorporando valores de outras religiões (FERRETTI, 2013).

No mesmo sentido a antropóloga Ana Lucia Valente, alega que indiferente do ângulo

que o sincretismo religioso possa ser analisado, é relevante destacar que os sujeitos escravizados não permaneceram indiferentes a estrutura escravocrata e ao processo de proibição do exercício livre de suas religiosidades, apesar da injunção da imperiosidade e do ofício desempenhado pela religião católica, como alicerce do propósito colonial. Mesmo com tantas dificuldades os negros recriaram, reinventaram e reinterpretaram a cultura dominante, transformando-a à sua própria maneira de ser e viver (FERRETTI, 2013).

O sociólogo e antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2005) alega que a igreja católica baseada em interesses próprios e em comum com o projeto colonial, perseguia as práticas religiosas dos africanos, entretanto por vezes fazia vistas grossas, a exemplo de algumas músicas e danças realizadas. Segundo ele as autoridades eclesiásticas acreditavam ser parte do folclore africano, ou ainda, que os negros estavam adorando os santos católicos a sua própria maneira e não suas divindades africanas. Em relação aos aspectos mágicos, estes, foram fortemente reprimidos, pois eram vistos como praticas diabólicas.

Segundo os sociólogos Roger Bastide (1971) e Reginaldo Prandi (2003) e de acordo como antropólogo Sérgio Ferretti (1998) as bases do sincretismo religioso, foi edificar características dos Orixás que fossem similares com as dos santos católicos, nesse caso, é propício analisar que as características bélicas de Ogum, Orixá africano, permitiram associação com São Jorge, santo guerreiro, já as feições maternais de Oxum, correspondem às de Nossa Senhora da Conceição, Iansã sendo a personificação dos ventos e tempestades, similares às características de Santa Bárbara, invocada para proporcionar proteção em decorrência de vendavais. Atributos pacíficos e paternais de Oxalá originaram o sincretismo com Jesus Cristo, Omolu, deus da saúde e da doença, possuindo o corpo coberto de palhas para esconder suas feridas de varíola, não poderia ser associado com outros, se não com São Lazaro, que possui o corpo coberto de machucados, ou São Sebastião que foi amarrado em uma árvore coberto de sangue, devido às várias flechas lançadas contra ele. Oxossi, divindade guerreira da mata e da caça, uniu-se a São Miguel Arcanjo, anjo guerreiro, os irmãos Ibeji, analogicamente com São Cosme e Damião, gêmeos no catolicismo. Desta forma, cada divindade de matriz africana trazida pelos negros, possuía correspondência com entes espirituais da religiosidade do colonizador. É válido ressaltar também, que esse sincretismo não foi homogêneo em todo o território brasileiro.

Podemos dizer que existe convergência entre ideias africanas e de outras religiões sobre a concepção de Deus ou sobre o conceito de reencarnação; que existe paralelismos relações entre orixás e santos católicos; que existe mistura na observação de certos rituais pelo povo de santo, como o batismo, a missa de sétimo dia; e que existe separação nos rituais específicos dos terreiros [...] que são

diferentes em outras religiões. Nem todas estas dimensões ou sentido de sincretismo estão sempre presentes, sendo necessário identificá-los em cada circunstância. Numa mesma casa e em diferentes momentos rituais, podemos encontrar assim separações, misturas, paralelismos e convergências (FERRETTI, 2013, p.100).

É válido pensar que o deslanche histórico dos conflitos relacionados às crenças e deuses distintos no decorrer da história, na grande maioria das vezes, foi determinado não por aqueles que tinham bons argumentos, mas por aqueles que tinham as melhores armas, pelos detentores de poder, dessa maneira os princípios divergentes tendem a serem incorporados ou segregados, para permanecerem vivos (BERGER; LUCKMAN, 1978; FERRETTI, 2013).

[...] o sincretismo afro brasileiro foi também um meio de adaptação do negro à sociedade colonial e católica dominante. Foi um meio de ajudá-lo a viver e lhe dar forças para suportar e vencer as dificuldades da existência, de enfrentar problemas práticos [...] (FERRETTI, 2013, p.21).

O jurista e historiador Afonso de Mello Franco (1936) argumenta que por vezes os negros não conseguiam defender-se materialmente contra o regime escravista que lhes era imposto⁴, cujos direitos pertenciam apenas à sociedade elitizada, dessa maneira, resistindo e estabelecendo seus valores e crenças aos princípios místicos encontrados em solo brasileiro, para que dessa forma, pudessem manter viva suas religiosidades, sendo que esta, não podiam lhes arrancar. Nesse sentido é válida a fala do historiador João José Reis:

Essa disponibilidade para mesclar culturas era um imperativo de sobrevivência, exercício de sabedoria também refletida na habilidade demonstrada pelos quilombolas de compor alianças sociais, as quais inevitavelmente se traduziam em transformações e interpenetrações culturais. É óbvio que escravos e quilombolas foram forçados a mudar coisas que não mudariam se não submetidos à pressão escravocrata e colonial, mas foi deles a direção de muitas dessas mudanças, pois não permitiram transformar-se naquilo que o senhor desejava. Nisso, aliás, reside a força e a beleza da cultura que escravos e quilombolas legaram à posteridade (Reis, 1996, p. 20).

De acordo com Sérgio Ferreti (1998) os negros escravizados incorporaram elementos de religiões já existentes no Brasil em suas próprias religiosidades, fenômeno contribuinte

⁴De acordo com a historiadora Mariana de Mello e Souza (2014) não é válido pensar que os negros escravizados não resistiam, através de inúmeras formas ao sistema escravista, seja negando-se totalmente a essa nova vida que lhes foi imposta, dessa maneira praticando a fuga, negociando melhores condições de vida e trabalho, entorpecendo-se com o álcool, ou até mesmo, não trabalhando conforme lhes era imposto. Na presente pesquisa a intenção não é discutir as diversas formas de resistência negra, contra o sistema escravista, porém é válido memorar tais fatos, pois acredito que o sincretismo religioso exercido pelos africanos em terras brasileiras foi uma forma de resistência.

SOUZA, Mariana. *África e Brasil Africano*. 1. ed. São Paulo: Ática, 2014.

para as religiões de matriz africana em solo brasileiro, conhecidas como religiões afro-brasileiras, estas, contemplando em sua ritualística e em seu panteão, características religiosas da África e do Brasil, concomitantemente, porém sendo diferentes das suas matrizes geradoras.

Ainda neste viés, outra forma de compreender o processo que até agora denominei enquanto sincretismo religioso, é a partir do conceito de encruzilhada, como traz em sua tese de doutorado o antropólogo João Daniel Dorneles Ramos (2015), refletindo a partir dos antropólogos José Carlos Gomes Anjos e Ari Pedro Oro (2009), José Carlos Gomes Anjos (2006), a socióloga Carla Silva Ávila (2015) e o historiador e antropólogo Edgar Rodrigues Barbosa Neto (2012).

A encruzilhada pode ser caracterizada como as relações entre mundos distintos que acabam por cruzar-se, existindo inúmeras perspectivas que se desdobram e expandem-se a cada experiência vivida, são os modos de existir, de pensar, de vivenciar, que trazem à tona infintos resultados. O conceito de sincretismo em intersecção com o conceito de encruzilhada, pode ser visto também como um composto de mecanismos de universos distintos, que possuem certos preceitos em comum, sendo este, mais um modo desencadeamento de dois sistemas de vivências, do que a decorrência do credo dos africanos, estando configurado tanto em proporções cósmicas como territoriais (ANJOS, 2006; ANJOS; ORO, 2009; AVILA, 2011; BARBOSA NETO, 2012; RAMOS, 2015).

A encruzilhada é o espaço de encontro das múltiplas alternativas que não se edificam a uma unicidade, mas pelo contrário, são a diversidade, as aberturas, as portas, onde as diferenças seguem conectadas em uma forma rizomática⁵. Na encruzilhada circulam procedimentos não fixos e estáticos, os caminhos se cruzam em outros, resultando uma pluralidade, jamais em uma fusão, não se tornam afins e análogos, abrem-se a diversas ações e transformam-se em outros ações, não estando conectada somente aos modos em como a religião funciona, mas também empregada nos próprios corpos, sendo a encruzilhada

⁵ [...] o rizoma conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer, sem que seus traços tenham necessariamente algo em comum, ele coloca em jogo regimes muito diferentes de signos e estados de não-signos” O rizoma não se deixa conduzir ao Uno nem ao múltiplo. Ele não é um que se torna dois, nem mesmo chegará diretamente a três, quatro, cinco, etc. Não se trata do múltiplo que resulta do Uno [...]. Não se trata de unidades, mas de dimensões, ou melhor de direções moventes [...]. Uma tal multiplicidade não varia de dimensão sem mudar de natureza em si mesma e se metamorfosear. Em oposição a uma estrutura que se define pelo conjunto de seus pontos e de posições, de relações binárias entre esses pontos e de relações biunívocas entre essas posições, o rizoma não é feito senão de linhas: linhas de segmentarização, de estratificação, como de dimensões, mas também linhas de fuga ou de desterritorialização como dimensão máxima após a qual, seguindo-a, a multiplicidade se metamorfoseia mudando de natureza (DELEUZE, 1980, p. 31 apud ANJOS, 2006, p. 22).

entendida uma operação cosmopolítica⁶ e de multiplicidades (ANJOS, 2006; ANJOS; ORO, 2009; AVILA, 2011; BARBOSA NETO, 2012; RAMOS, 2015).

Nesse sentido, acredito na pertinência da reflexão de Michel de Certeau (1994) no que ele denomina em seu livro intitulado *A invenção do Cotidiano*, enquanto estratégias e táticas cotidianas. Sendo plausível nesta pesquisa, utilizá-las para compreender os processos de sincretismo/encruzilhada. O historiador defende que as estratégias são manipulações de relações de força e poder, ocorrendo a partir do momento que o opressor, nesse caso os colonizadores, as operam para gerir relações com os demais sujeitos, no caso os africanos escravizados, oprimindo por bases muitas vezes de ameaça e violência, assim determinando e sustentando o poder especificamente para si. As táticas são ações que os sujeitos desfavorecidos, nesse caso, os negros, realizam para driblar, ou seja, fazem uso da *bricolagem* (como o próprio historiador define) para sobreviver ou reverter o que lhes é imposto, desse modo, dissimulando as conjunturas, jogando no terreno do opressor, pois não tem um lugar próprio, as táticas são as astúcias dos fracos. Desse modo agiram os africanos nos diversos processos de sincretismo/encruzilhada, para que dessa maneira pudessem continuar exercendo suas crenças, valores, costumes, culturas.

1.2 Religiões afro-brasileiras

As religiões de matriz africana no Brasil são diversas, fazem parte da história do país desde os tempos coloniais e estão totalmente interligadas a religiosidade e cultura africana e brasileira, permeando cotidianamente o universo dos seguidores destas religiosidades, assim influenciando diariamente na vida dos sujeitos que delas fazem parte.

Pode-se dizer que a base das religiões afro-brasileiras foi trazida para o Brasil pelos africanos escravizados, no decorrer da história incorporadas a elementos de outras religiões, com o catolicismo, religiosidades indígenas e o espiritismo europeu, contendo inúmeras possibilidades de encontros entre si, em maior ou menor grau (GOLDEMAN, 2009; RAMOS, 2015).

No mesmo sentido Vagner Gonçalves da Silva (2005) defende que para falar das origens das religiões afro-brasileiras é preciso lembrar-se do encontro de várias religiosidades,

⁶Nestes termos, as relações entre seres humanos e coisas não-humanas são entendidas como formações cosmopolíticas, num cosmos que diverge daquele que a ciência convencional, pois é retratado nas inter-relações entre sociedade, espíritos, vegetais, animais, objetos ritualísticos, preceitos religiosos, dentre outros (STENGERS, 2005).

o catolicismo do colonizador, as crenças dos grupos indígenas brasileiros, as diversas formas de religiosidades que vieram com os africanos e acrescento ainda, o espiritismo kardecista.

Reconstruir o processo histórico de formação dessas religiões não é tarefa simples, pois tais religiosidades são originárias de segmentos marginalizados em nossa sociedade. Bem sabemos que por muito tempo a história foi escrita apenas por homens brancos e elitizados, além disso, tais religiões foram perseguidas por muito tempo, tendo poucos registros históricos sobre as mesmas, muitos desses, produzidos por órgãos que as combatiam, permeado de preconceitos e estigmas (SILVA, 2005).

Antes de adentra nas religiões de matriz africana é preciso enfatizar o termo afro-brasileiro⁷, sendo este uma construção social, uma representação inscrita na sociedade, que se modifica e toma forma de acordo com sua utilização. Acabou por se tornar um conceito que fala por si próprio, nesse sentido, é válida a ideia da antropóloga Stefania Capone:

No Brasil, durante muito tempo, tudo o que diz respeito a “afro brasileiro” se tornou a noção de uso comum, completamente naturalizada nos discursos científico e popular. Ela nasce no momento de entrada dos negros na nação brasileira, na abolição da escravidão, quando os intelectuais brasileiros começam a se interrogar sobre a natureza da sociedade e sobre seus componentes humanos. “Afro brasileiro” se refere, pois a esse encontro de culturas que dá nascimento à própria ideia de nação brasileira (CAPONE, 2004, p. 49).

As religiões de matriz africana no Brasil são diversas como já mencionado anteriormente, por este motivo a opção foi discorrer apenas sobre algumas delas, sem fazer jus a escolha das mesmas: Xangô, influente principalmente no Recife, Tambor de Mina, fortemente presente em Pernambuco e no Maranhão, Batuque, uma das principais religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul, Candomblé e a Umbanda, inseridas em todos os estados brasileiros, de acordo com o último senso do IBGE (2010). A intenção aqui é descrever brevemente acerca de tais religiosidades, sem análises, ou reflexões aprofundadas, sendo o objetivo apenas situar a Umbanda no contexto das religiões afro-brasileiras, visto que é ela a principal envolvida neste estudo.

Em Pernambuco o termo Xangô é utilizado tanto para designar um Orixá, o deus do Trovão, como para referir-se a uma religião afro-brasileira, voltada para o culto aos orixás reverenciados nessa religiosidade. Assim, Xangô designa tanto o terreiro ou ambiente onde ocorrem as celebrações dos Orixás, quanto às festas litúrgicas que ali ocorrem, ou seja, o termo é polissêmico (COSTA, 2007).

⁷Na presente pesquisa o termo afro-brasileiro, refere-se às religiões de matriz africanas, contudo não se desfaz da ideia da antropóloga Stefania Capone (2004), sendo a mesma de grande valia para o estudo realizado. CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

A religião denominada Xangô articula-se por acreditar no sobrenatural, em Orixás ou santos, sendo estes, donos da cabeça dos que optaram em participar dessa religião. O ponto auge do ritual é o momento em que os adeptos dançam enquanto estão incorporados por seus Orixás/santos, através do fenômeno da possessão. Um dos alicerces fundamentais é observado nas práticas de adivinhação a partir dos jogos de búzios, que somente o sacerdote/Pai-de-Santo pode jogá-los, assim como conduzir o sacrifício de animais (cabras, carneiros, galinhas, etc.) para as divindades cultuadas, que é um ato elementar na constituição religiosa (MOTTA, 1991; 1998).

O ato do sacrifício animal é a essencial na liturgia do Xangô, associando-se ao rezar e ao comer ao mesmo tempo. A carne do animal sacrificado é destinada em partes para os deuses e o restante distribuída entre os adeptos. Em cada casa também é fundamental a presença de uma Mãe de Santo, possuidora de muitas responsabilidades, assim como o chefe da casa. O sincretismo com o catolicismo é parte fundante dessa crença, pois para cada Orixá existe um santo correspondente (MOTTA, 1991;1998).

O culto aos voduns recebe o nome de Tambor de Mina, os primeiros vestígios datam sua origem no final da década de 1930, recebendo esse nome em referência aos tambores utilizados nas cerimônias. Seu panteão é diverso, caracterizados com as forças da natureza e espíritos de antepassados, organizados em famílias, chamados de encantados, são eles: os caboclos, mouros/turcos, que em ritual de possessão, dançam ao som de cânticos em português, já os voduns dançam ao som de músicas africanas (FERRETTI. M, 2001; FERRETI. S, 1996).

Os iniciados no Tambor de Mina são chamados de dançantes a partir da possessão suas divindades, momento em que lhes é inserido uma toalha para simbolizar que a entidade está possuindo aquele corpo. Nas mulheres o adorno é colocado na cintura, nos homens em volta do tronco. Em rituais abertos ao público, os filhos de santo incorporam diversas entidades, as festas nessa religião duram em alguns casos um, três ou sete dias, ao final um banquete é cuidadosamente preparado, com carnes de animais que foram sacrificados para os deuses, sendo à mesa posta para o saboreio de todos os presentes (FERRETTI. M, 2001; FERRETI.S, 1996).

Segundo o sociólogo Sérgio Ferretti (2013), o Tambor de Mina é uma religião de origem africana, com grande participação da população negra no estado do Maranhão, em outras localidades possui características distintas e recebe por vezes outras denominações. Essa religiosidade tem vínculos com o catolicismo, religiões ameríndias e também com o espiritismo kardecista.

O antropólogo Ari Pedro Oro (2008), retrata que é possível a utilização do termo *religiões afro gaúchas*, ao referir-se ao estado do Rio Grande do Sul, devido à forte influência de religiões de matriz africana praticadas em tal estado, como a Umbanda, o Candomblé, a Linha Cruzada e o Batuque. De acordo com o antropólogo e sociólogo Norton Correia (2007) a estimativa de terreiros espalhados pelo estado é de 30.000, sendo a grande maioria situada na região metropolitana de Porto Alegre, obviamente levando em conta as lacunas estatísticas.

O Batuque é caracterizado pela linguagem *yorubana* e possui diversos símbolos africanos, é destacada pelo fenômeno da possessão, ou seja, os Orixás, sendo as divindades cultuadas, tomam o corpo dos iniciados durante às sessões. Os devotos cultuam 12 divindades diferentes, cada uma delas possui características específicas, seus respectivos animais sacrificados e símbolos, bem como, correspondência com os santos católicos (ORO, 2008).

O Batuque se estende a países vizinhos como Uruguai e Argentina, os iniciados nessa religiosidade adoram suas divindades através de danças, oferendas⁸, vestimentas e principalmente através da música (BRAGRA, 2003). A origem dessa religião no estado do Rio Grande do Sul deu-se no início do século XIX, segundo o historiador Marco Antonio Lirio de Mello (1995).

As primeiras referências registradas datam a origem do Candomblé no século XIX, a terminologia da palavra pertence à língua banto, no Brasil refere-se à religiosidade de origem iorubá e daomeana. Após a abolição da escravatura, os negros puderam exercer com maior liberdade suas crenças, aos poucos foram agrupando-se em comunidades e erguendo altares para cada divindade que acreditavam, é nesse contexto que surge o Candomblé (MORAES, 2006; PRANDI, 1991; SOUZA, 2014).

Os seguidores dessa religiosidade acreditam em divindades que representam forças da natureza, denominados Orixás, os mesmos são protetores do povo de santo, é através do fenômeno da possessão que eles descem do Orum (plano sobrenatural onde os mesmos residem) para o Aiê (plano terrestre) e incorporam no corpo dos adeptos (MORAES, 2006; PRANDI, 1991; SOUZA, 2014).

A antropóloga Patrícia Birman (1988) defende que o momento auge do ritual do Candomblé é a possessão e o balé dos Orixás, por isso, entregar o corpo e a mente para os deuses e saber dançar de acordo com os passos de cada divindade, são características fundamentais que regem as sessões e os filhos de santo. A antropóloga expõe ainda que um

⁸ Oferendas são ofertas de elementos que os Orixás e guias espirituais estimam, como comidas, bebidas, flores, velas, tabaco, frutas, etc, o iniciado oferece em troca da concretização de um ou mais pedidos. De acordo com a pesquisa de campo.

ritual de grande importância na religiosidade candomblecista, tal como em outros ritos de matriz africana, é o sacrifício de animais, pois os deuses alimentam-se por inúmeras vezes de sangue e carne, porém recebem também outros alimentos.

Os terreiros de Candomblé foram importantes organizações de comunidades negras no Brasil, esses grupos foram perseguidos pela polícia até meados do século XX, devido às práticas religiosas exercidas nos locais de celebração, sendo relacionadas a forças diabólicas, despertando medo e representando uma ameaça à ordem vigente, atribuída pelo homem branco (MORAES, 2006; PRANDI, 1991; SOUZA, 2014).

É perceptível que as religiões de matriz africana possuem características semelhantes e distintas ao mesmo tempo. Um ritual em comum e de suma importância nas religiões descritas é o sacrifício animal⁹, estes, oferecidos para a alimentação das divindades e dos presentes nas sessões, bem como o fenômeno da possessão¹⁰.

De acordo com o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2005), as divindades cultuadas nas religiões afro-brasileiras possuem designações diferentes entre seus seguidores, por exemplo, orixás é para os iorubas, voduns para os jejes, inquices para os bantos. O autor ainda salienta, que as religiões africanas têm em comum a crença em um ser supremo, conhecido como Mavu entre os jejes, Zambi entre os bantos, Oludumaré, ou Olorum entre os Iorubás.

As religiões afro-brasileiras desenvolveram-se em todos os estados onde habitaram os africanos e seus descendentes. Vários foram os fatores contribuintes para que algumas

⁹O rito do sacrificio animal é um ato de suma importância na ritualística das religiões afro-brasileiras, considerado sagrado para os iniciados, é um dos momentos mais importantes da celebração, pois aproxima humanos e divindades. A relação de animais sacrificados de acordo com o doutor em Direito Público Fabio Carvalho Leite (2013) depende de qual Orixá a oferenda se dirigirá, porém, os mais utilizados são: galos, galinhas, cabras, bodes, porcos, pombos, patos, codornas, visto que nenhum dos animais utilizados no ritual de sacrificio, estão na lista de espécies em extinção, sendo os mesmos também utilizados para o consumo dos iniciados.

LEITE, Fabio. *A liberdade de crença e o sacrificio de animais em cultos religiosos*. Veredas do Direito, Belo Horizonte, v. 10, n. 20, p. 163 – 177, julho/dezembro 2013.

A antropóloga Janecléia Perreira Rogério (2006) destaca que as vísceras e o sangue são destinados aos Orixás e entidades, já outras partes da carne é utilizada para a alimentação dos iniciados, o objetivo é a comunicação entre o mundo material e o divino, entre humanos e deuses, o profano tornando-se sagrado. Oferecer o sangue do animal, ou seja, a *menga* simboliza comunicar-se, redimir-se, comungar com o mundo oculto, com o mundo das divindades. “O sacrificio do animal além de estar relacionado aos orixás através de oferendas, obrigações com os mesmos, invocação e evocação, faz com que o homem se dirija aos orixás com o objetivo de lhes prestar lealdade, retribuição e solidariedade. No sacrificio, a ação da magia se torna presente no pai ou mãe-de-santo, nos objetos (elementos inerentes aos orixás como velas, alguidares, etc.), no(a) filho(a)-de-santo e nos membros que ajudam nos rituais” (ROGÉRIO, 2006, p. 164).

¹⁰ Ato de entregar o corpo e a mente para os Orixás e espíritos, a partir do transe/ incorporação destes nos iniciados preparados espiritualmente para recebê-los, desse modo as divindades e guias espirituais vem a terra e prestam consultas a quem os procuram em prol de conselhos, benzimentos e resolução de problemas cotidianos. De acordo com ambos os terreiros pesquisados.

estivessem presentes em determinados lugares e outras não, adquirindo dessa forma também características regionais, indo desde influências de determinadas etnias, a presença de indígenas e suas crenças, as perseguições e repressões, até mesmo as condições urbanas (SILVA, 2005). Dessa maneira em nenhuma hipótese é plausível generalizá-las.

1.3 Umbanda uma religião afro e brasileira

“Religião brasileira, enquanto sincretismo nacional a partir de matrizes negras, macumba, candomblé e ocidentais, catolicismo, kardecismo, é a umbanda também recente” (NEGRÃO, 1994, p.133).

Um intenso crescimento urbano e industrial marcou o Brasil no século XX, em decorrência de acontecimentos sociais, como à abolição da escravatura, o investimento em indústrias e a vinda de imigrantes europeus para o país, ainda no século XIX. É nesse cenário de urbanização e industrialização que surge a Umbanda, agregando elementos de cultura africana, européia e indígena.

A origem da religiosidade umbandista é um campo de batalha, alguns pesquisadores apontam que ela foi uma religião estrategicamente pensada e fundada e para que sua legitimação fosse garantida foi anunciada por um espírito, conhecido como Caboclo Sete Fechas, já outros, argumentam que ela se originou de transformações sociais ocorridas na sociedade do século XX. Optamos aqui por analisar ambas as reflexões, entretanto, uma breve análise em relação à etimologia do termo Umbanda se faz pertinente.

As origens da palavra umbanda são diversas e ao mesmo tempo contraditórias, devido ao jogo de poder e legitimação de diversos grupos que dela fazem parte, tem-se a busca de satisfazer os interesses dos envolvidos na religião, sendo assim, optou-se pela explicação de apenas algumas delas, sem fazer jus a nenhuma denominação aqui descrita.

A palavra umbanda advém da África, mais especificamente do banto, que significa *ybanda*, em Angola simboliza chefe soberano do culto (BASTIDE, 1971). Remetendo a outros significados do termo, o escritor e jornalista Antônio Eliezer Leal Souza um dos primeiros a escrever sobre a Umbanda, revela que o espírito incentivador para iniciar a religião, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, foi quem revelou o nome e que significa estar a serviço da caridade (SOUZA apud BASTIDE, 1971).

O pesquisador umbandista Cavalcanti Bandeira em sua tese apresentada no II Congresso brasileiro de Umbanda, no ano de 1961, defende que o termo, faz parte da língua

quimbundo, sendo um dos dialetos bantos falado na Angola, Congo e Guiné, significando a arte de curar e também da magia (CUMINO, 2010).

A etimologia da palavra umbanda tem dividido as opiniões dos estudiosos do assunto, especialmente os que se propõem a escrever obras sobre esta religião [...] umbanda talvez seja um neologismo, formando pelas palavras Um e Banda, o que muito bem se aplicaria ao caso, visto que sendo a prática de Umbanda uma reunião de vários cultos, justo seria a sua unificação ou coordenação dentro de uma nomenclatura que significasse ser a Umbanda uma e indivisível. (FILHO NUNES, 1966, p. 243-244).

Além do significado etimológico é preciso remeter a atenção para a história da Umbanda, tal religião é fruto de um país proveniente de miscigenação cultural e étnica, considerada uma religiosidade ainda nova, com apenas 109 anos de existência. O sacerdote umbandista e escritor de mais de 80 livros sobre a religião de umbandista, Rubens Saraceni salienta: “Se a Umbanda é uma religião nova, alguns de seus valores religiosos cruciais são ancestrais [...]” (SARACENI, 2001, p.12).

Uma das reflexões acerca da história da Umbanda, é a ideia de que ela foi anunciada, segundo estudiosos e participantes da religião como Alexandre Cumino (2010) e Rubens Saraceni (2013) no dia 15 de novembro de 1908, na Federação Espírita do Rio de Janeiro, na cidade de Niterói, concretizando a primeira manifestação devido à incorporação do Caboclo Sete Encruzilhadas, no médium Zélio Fernandinho de Moraes¹¹.

¹¹ Acerca da história da anunciação da umbanda por Zélio Fernandinho de Moraes: O médium nasceu no dia 10 de abril de 1892 no município de São Gonçalo- Rio de Janeiro e desencarnou no dia 03 de outubro de 1975. Aos 17 anos de idade preparava-se para ingressar na Marinha, após ter concluído os estudos no Ensino Médio, porém devido à ocorrência de alguns episódios que vivenciará como conversar com um velho que o ensinava fazer remédios, com os mais variados tipos de ervas, em outras, por apresentar extremo vigor que não lhe era normal, acabou não ingressando. Os pais assustados levaram o jovem a um médico psiquiatra, atestando que ele não estava doente, indicou para a família que o levassem a uma igreja católica, para que um padre pudesse exorcizá-lo, pois acreditavam que se tratava de possessão demoníaca. Zélio foi exorcizado três vezes, contudo os fenômenos não cessaram. Após algum tempo a família levou-o ao Centro Espírita Kardecista em Niterói, no estado do Rio de Janeiro, foi nesse momento que o caboclo das 7 Encruzilhadas manifestou-se no rapaz, nesse dia os médiuns kardecistas tentaram expulsar os espíritos de pretos velhos e caboclos que ali também baixaram, pois os consideram atrasados espiritualmente, sendo assim o Caboclo das 7 Encruzilhadas no corpo de Zélio, em defesa das entidades ali presentes, proferiu que se ali não havia espaço para eles, seria então fundada uma nova religião, onde pudessem trabalhar e estar a serviço da caridade, dessa maneira, nasce a Umbanda.

CUMINO, Alexandre. *História da Umbanda: Uma religião brasileira*. São Paulo: Madras, 2010.

“O Sete Encruzilhadas abre a Umbanda para que os espíritos de negros escravizados, de indígenas e de outros povos, possam chegar. Nos textos de alguns umbandistas, assim como de alguns teóricos da Umbanda, aponta-se como acontecimento fundador da Umbanda a incorporação de um espírito indígena por Zélio de Moraes: ele recebeu o Caboclo das Sete Encruzilhadas numa sessão espírita no Rio de Janeiro, em 1908. Em outros textos, vemos que se considera o mesmo acontecimento como um processo de propagação da religião, como abertura, efetivamente, às linhas, aos povos e como potencialização de elementos - como a cura - e como modo de gerar, digamos, a caridade” (Ramos, 2015, p.163).

RAMOS, João. *O Cruzamento das Linhas: Aprontamento e Cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul*. 2015. 272 p. Tese (Instituto de filosofia e ciências humanas Programa de pós graduação em antropologia social) — UFRGS.

Alexandre Cumino (2010) alega que a origem da Umbanda em primeira instância, é dentro da recém-inaugurada Fundação Espírita Kardecista em Niterói- RJ, por Zélio de Moraes seu fundador, sendo a filosofia kardecista, oportuna para a base de criação da mesma. Adquirindo subsídios práticos de mediunidade, comunicação com entidades metafísicas, conceitos como carma, reencarnação, evolução espiritual, espírito e mundo astral.

Quanto ao Espiritismo, há a crença na reencarnação e vários fundamentos doutrinários utilizados para explicar os fenômenos ocorridos na Umbanda, as preces dirigidas a espíritos cultuados no Espiritismo, como Bezerra de Menezes, e a denominação espírita, largamente utilizada por umbandistas quando estes se definem religiosamente ou nomeiam suas casas de culto, com denominações como Tenda Espírita e até mesmo Centro Espírita (PINHEIRO, 2012, p.42).

Alexandre Cumino (2010) também retrata as origens africanas, indígenas e católica presentes na religiosidade umbandista. Das religiões africanas a Umbanda abrange rituais e crenças dos africanos aqui aportados, que contribuíram significativamente para o surgimento das religiões afro-brasileiras. O fenômeno da possessão e da incorporação de espíritos no corpo dos médiuns, a utilização dos cachimbos que os pretos(as) velhos(as) fazem uso, as guias de proteção, som de atabaques durante as sessões, as danças, são heranças advindas da África.

Nesse sentido o sacerdote e pesquisador umbandista Tancredo da Silva Pinto, idealizador da festa de Iemanjá, no dia 31 de dezembro, no estado do Rio de Janeiro, criador da Confederação Espírita do Brasil e um dos pioneiros a escrever sobre a Umbanda, argumenta queda cultura nagô ela herda as divindades cultuadas conhecidas como Orixás, representando forças da natureza, o costume de realizar oferendas para os mesmos, a utilização de plantas, velas, flores e bebidas nos rituais e oferendas. Da cultura jeje herdou semelhanças com o Tambor de Mina, onde espíritos de pessoas escravizadas se manifestam, são eles: pretos(as) velhos(as). Da origem banta adquiriu algumas palavras, como *Cambone*¹² e *Enjira*¹³ (CUMINO, 2010).

Em suas raízes indígenas, a Umbanda assimilou a utilização de chás, defumações, banhos de ervas e utensílios ritualísticos, tais como o maracá, cocares, penachos, arco e flecha, empregados pelas entidades espirituais indígenas incorporadas. (CUMINO, 2010).

Celso Alves Decelso (1972) afirma que muitos Orixás têm relação com os deuses indígenas, é o caso de Tupã, divindade suprema para algumas tribos indígenas, incorporado no panteão umbandista como Zâmbi, Iara deusa das águas, na vertente umbandista é Iemanjá,

¹² Termo discutido no 3º Capítulo

¹³ Termo discutido no 2º Capítulo

Caramuru, deus indígena do trovão, sincretizado na Umbanda com Xangô, Aimoré, deus da caça para alguns índios é associado com Oxóssi, senhor das matas, guerreiro caçador, Mitã, divindade criança, são os gêmeos Ibejis na Umbanda, Anhangá, deus da peste, representado por Omolu, divindade da saúde e da doença.

A antropóloga Maria Helena Vilas Boas Concone (1987), defende que a influência indígena na ritualística umbandista tem reflexos nas incorporações dos guias espirituais denominados e caboclos(as) (espíritos de índios e índias brasileiros). Concone também relata que por vias da matriz de religiosidades indígenas, a Umbanda recebe herança do xamanismo, do Toré e do Catimbó.

No viés xamânico agrega-se o estado alterado de consciência, para a realização de curas e orientações, utilizando-se de bebidas e tabaco para atingir tal estado. Da religiosidade do Toré assimilou a dança, com a utilização de uma bebida enteógena, já do Catimbó a Umbanda herda *Seu Zé Pilintra* como um de seus guias espirituais, essa entidade possui características de malandro e fanfarrão, vem frequentemente participar das seções e dar conselhos ao povo de santo consulentes¹⁴, através de sua incorporação nos médiuns (CONCONE, 1987).

O antropólogo João Daniel Ramos (2015) em sua tese de doutorado discute acerca do viés indígena presente na umbanda, inserida na religião denominada Linha Cruzada no estado do Rio Grande do Sul. A presença indígena pode estar conectada tanto em espíritos de índios na Amazônia, como em objetos que remetem a eles, os espíritos dos(as) caboclos(as) representam os índios brasileiros, não havendo uma alusão idealizada dos mesmos. Ramos (2015) defende que os diversos saberes ameríndios devem ser considerados, pois encadeamentos de cura na religiosidade umbandista são de suma importância para os iniciados e para a própria religião, os quais fazem parte de um conjunto que circunda humanos, plantas, espíritos, animais, etc., ou seja, toda a natureza¹⁵ é concebida como pertencente a uma comunidade sociocósmica, que é consagrada aos caboclos (as). Acerca da relação entre a espiritualidade ameríndia com experiências de cura na religião umbandista o autor alega que:

¹⁴ Pessoas que não são iniciadas na Umbanda, porém participam das giras sem o compromisso espiritual com o terreiro e os Orixás. De acordo com a pesquisa de campo.

¹⁵“A natureza é consagrada aos caboclos e caboclas, mas essa natureza[...] não é separada da cultura, como prega nossa epistemologia ocidental. A natureza, aqui, é intensivamente encadeada e colocada como participação efetiva[...]” (Ramos, 2015, p.162)

RAMOS, João. *O Cruzamento das Linhas: Aprontamento e Cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas*, Rio Grande do Sul. 2015. 272 p. Tese (Instituto de filosofia e ciências humanas Programa de pós graduação em antropologia social) — UFRGS.

“Há o encadeamento de processos e elementos ameríndios com orixás e conhecimentos africanos, a partir da intermediação e das potências com que se operam esses encadeamentos. Sobre os processos que envolvem a cura, umbandistas afirmam que a *religião também é uma medicina*[...](Ramos, 2015, p.162).

Ramos (2015) salienta que na Umbanda os(as) caboclos (as) são os intermediários entre humanos e divindades, por exemplo os Orixás Xangô, Ogum, Oxum, Yemanjá, Oxóssi, etc., tem como mediadores de suas atividades os caboclos(as). Tais espíritos dispõem do que ele chama práticas indígenas milenares, que auxiliam de formas diversas no contexto religioso umbandista. A partir do conceito de encruzilhada que também estrutura o trabalho deste autor, pode-se averiguar uma ligação entre ameríndios e Orixás, saberes africanos e indígenas, os quais são dois esquemas distintos e interligados, porém não necessitando ser uma unidade, pois cada um é diferente e produz diferença (RAMOS, 2015).

O catolicismo também contribuiu com diversos elementos litúrgicos no ritual umbandista, tais como: datas comemorativas dos santos, rituais de batismo; casamento e funeral. Entretanto seu maior legado sobrevive desde os tempos coloniais, o sincretismo/encruzilhada entre divindades africanas e os santos católicos, mencionados anteriormente (CUMINO, 2010).

Zélio de Moraes, fundador da Umbanda, para os pesquisadores já mencionados, bem como para os iniciados na Tenda Espírita de Umbanda São Jorge, durante 67 anos de trabalhos inserido nessa religiosidade, defendia um discurso que em partes era cristão, inclusive a primeira casa que fundou, batizou-a de Tenda Espírita de Umbanda Nossa Senhora da Piedade, em analogia ao fato de que Nossa Senhora acolheu Jesus, assim a Umbanda, também deveria acolher seus adeptos, ou seja, seus filhos (CUMINO, 2010).

É válido destacar que a Umbanda possui características mágicas e místicas, as mesmas inseridas nas ritualistas herdadas das religiosidades já salientadas. Em relação à magia, ela tem seu fundamento básico nos benzimentos, receitas de banhos, chás, o uso do tabaco e da bebida alcoólica para descarrego de más energias, etc. Também a utilização de plantas, pedras, correntes e outros objetos, de forma mágica e mística, todos com propósitos de alcançar benefícios e resolver problemas (CUMINO, 2010).

A origem espiritual da religiosidade umbandista está relacionada aos mitos que organizam suas crenças. Por exemplo, acredita-se em alguns terreiros, que a Umbanda foi preparada no astral pelos pretos velhos e caboclos e somente após essa organização, teve autorização para ser implantada na terra, “[...] a origem mítica é a busca por um mito fundante, original, ou se preferir, uma raiz mítica para a Umbanda [...]” (FILHO NUNES,

1996, p.244-245)

Vagner Gonçalves da Silva (2005), afirma que a Umbanda foi estrategicamente pensada para ser uma religião brasileira, nascente por vias da classe média urbana, por homens brancos kardecistas, no intuito de integrar contribuições de diversos grupos que compõem a sociedade nacional, por isso o grande esforço para apresentá-la como uma religiosidade brasileira. O antropólogo ainda afirma que kardecistas do Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, passaram a inserir em suas práticas religiosas elementos da religiosidade afro-brasileira, sendo o espiritismo kardecista reconhecido como cristão e já legitimado em solo brasileiro, serviu como mediador e base para a constituição da Umbanda.

É muito difícil dizer com precisão em que momento começaram a “baixar” nas sessões espíritas kardecistas as entidades dos cultos afro, ou quando estes começaram a absorver os valores kardecistas[...] as divindades africanas e indígenas(consideradas pelos kardecistas como atrasadas) e a depuração desse culto para que elas pudessem “baixar” e trabalhar na Umbanda, foi uma das mais marcantes características dessa religião. Essas entidades, a princípio caboclos e pretos-velhos, representando o espírito de índios brasileiros e dos escravos africanos, tornavam-se centrais na nova religião que se formava, proclamando sua missão de irmanar todas as raças e classes sociais que formavam o povo brasileiro (SILVA, 2005, p. 110-111).

No mesmo viés que o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2005), a antropóloga Diana Brow (1985) afirma que Zélio de Moraes e seus companheiros provinham da classe média urbana, eram em sua grande maioria brancos e kardecistas, os mesmos por inúmeras vezes, visitavam diversos centros das macumbas cariocas (religião de matriz africana fortemente presente no Rio de Janeiro no século XX), pois estavam insatisfeitos com alguns aspectos do kardecismo. Percebendo o grande grau de competência para a resolução dos problemas das pessoas, que os espíritos dessas religiões exerciam, acabaram por agregar características dessa religiosidade com a base do kardecismo, entretanto por outro lado, repugnavam alguns elementos essenciais dessa religião, o sacrifício de animais, a incorporação de exus e pombagiras, a utilização do tabaco e de bebida alcoólicas nos momentos ritualísticos, e assim, trataram logo de retirá-los do Espiritismo de Umbanda, se esse não fosse o caso, pelo menos encontrar uma explicação lógica para manter alguns desses elementos.

Nesse sentido, Vagner Gonçalves da Silva (2005) afirma que a Umbanda se constitui como uma forma intermediária entre as religiões afro-brasileiras já existentes, pois preservava concepções do kardecismo, como carma, evolução espiritual, comunicação com os espíritos, por outro lado, adquiriu elementos e rituais das crenças africanas, porém retirando delas elementos que julgavam atrasados e demoníacos: sacrifício de animais, algumas danças,

bebidas alcoólicas, tabaco e a utilização da pólvora, os últimos quando utilizados eram devidamente justificados.

O sociólogo Lísias Nogueira Negrão (1994) salienta que uma padronização notável na ritualística umbandista aconteceu nos anos de 1920, por vias dos kardecistas da classe média, moldando-a a partir de suas convicções, retirando do arcabouço ritualístico elementos africanos, procurando deixá-la cristã e branca. Lísias defende que anterior há esta década, outros estados, principalmente no Rio Grande do Sul e São Paulo, já existia uma ritualística de Umbanda, no entanto não embranquecida.

No que tange uma Umbanda não anunciada através de uma história fundante, que se constituiu enquanto um mito de origem, é pertinente atentarmos a outro olhar. O Brasil do século XX transformava-se rapidamente, o crescimento urbano e industrial era notório naquele período, é nesse contexto dos centros urbanos, no estado do Rio de Janeiro, que as macumbas cariocas aparecem, fazendo parte de uma religiosidade de matriz africana, a mesma, transforma-se vertiginosamente, incorporando ritos iorubanos com ritualísticas de religiosidades bantas, ganhando adeptos com o passar do tempo (BASTIDE, 1971).

O sociólogo e antropólogo Renato Ortiz (1988) declara que as macumbas cariocas passaram por momentos de transição juntamente com o país no século XX, gerando uma espécie de reestruturação do que sobrou delas, organizando-se juntamente com o espiritismo de Umbanda. O autor comenta ainda, sobre os processos sociais e sócios econômicos, que ocorreram a partir do século XIX no Brasil, movimentos estes que contribuiriam para o surgimento das macumbas e posteriormente da religiosidade umbandista, são eles: imigração, abolição da escravatura, mestiçagem, urbanização, industrialização e a formação de uma sociedade de classe.

[...]um movimento de transformação social corresponde um movimento de mudança cultural, isto é, as crenças e práticas afro-brasileiras se modificam tomando um novo significado dentro do conjunto da sociedade global brasileira” (ORTIZ, 1999, p.15).

O etnólogo Arthur Ramos (1951) retrata que as macumbas cariocas são fruto do sincretismo de religiosidades ameríndias, católica, espírita e africanas, os últimos sendo heterogêneos. Roger Bastide (1971) destaca que cada sacerdote/sacerdotisa acabava por praticar em seus terreiros crenças específicas e particulares, assim, agregando a religião a outros rituais e por vezes, incluindo até novos espíritos na religiosidade que já praticavam. O sociólogo afirma ainda, que a Umbanda foi gerada em partes por um processo sociológico, acabando por obedecer às causas sociais presentes no contexto urbano do Rio de Janeiro da

época. Nesse sentido afirma:

Se é difícil seguir historicamente os primeiros momentos da Umbanda, é igualmente difícil descrevê-los. Pois estamos em presença de uma religião a pique de fazer-se, ainda não cristalizada, organizada, multiplicando-se numa infinidade de subseitas cada qual com o seu ritual e mitologia próprios. Algumas mais próximas da macumba [...] outras mais próximas do espiritismo, outras, enfim, tendendo para a magia ou astrologia [...] (BASTIDE, 1971, p. 440).

Os sociólogos Renato Ortiz (1986) e Roger Bastide (1971) concordam no que tange o processo de formação e desenvolvimento da Umbanda, argumentando que a religiosidade umbandista desenvolve-se em vários estados paralelamente, sem que exista uma relação comprovada entre os terreiros de diversos lugares.

No mesmo sentido Vagner Gonçalves da Silva (2005) afirma que a fundação da Tenda Nossa Senhora da Piedade, de Zélio de Moraes, apesar de ser muito importante para a história da Umbanda, não pode ser identificado como o primeiro centro de Umbanda, pois é possível que a religiosidade umbandista tenha se formado não apenas por um único terreiro originário.

O comunicador social Bruno Faria Rohde (2009) também discorre acerca dos processos de formação da umbanda, questionando a ideia de que a Umbanda é nascida no movimento de base kardecista no início do século XX, deixa de levar em consideração o processo de constituição longo e complexo de um universo religioso que se insere no amplo universo cultural afro-brasileiro. Mesmo que a institucionalização e a nacionalização da Umbanda tenham se originado sobretudo na primeira metade do século XX, pela ação dos tais grupos de classe média oriundos do kardecismo, as características, rituais, os elementos materiais e simbólicos, as memórias e o imaginário do universo umbandista, não podem ter sua constituição reduzida somente a este período, pois possivelmente a maioria destes elementos já vinha se moldando há muito tempo. “Mas será tão simples assim atrelar as dinâmicas e a pluralidade das características da religião a um momento histórico fundador? [...]” (ROHDE, 2009, p.2).

Afinal, diversas variações de cultos da época e também de hoje, e que são compreendidos atualmente como pertencentes ao complexo umbandista, mantém semelhanças ritualísticas e culturais profundas, em relação aos exemplos de formas de religiosidade sincrética presentes no Brasil desde o século XVII[...] (ROHDE, 2009, p. 9-10).

A concepção de uma Umbanda edificada e direcionada por um grupo de sujeitos específicos intrinca observar e refletir acerca de um processo distendido e conturbado que vai além de um único momento fundante, deve ser levado em conta todo um processo de

circunstâncias sociais, culturais e religiosas da época. A reflexão que deve ser feita não é desmerecer ou exaltar uma versão ou outra da história, mas sim, perceber que apenas uma das interpretações não é levar em consideração o peso e a importância que a outra possui, visto ainda, que muitos umbandistas crêem em uma ou noutra, o que precisa de fato prevalecer é o respeito pelo o que acredita cada família de santo (ROHDE, 2009).

1.4 Crescimento e legitimação da Umbanda

A Umbanda passou por inúmeros momentos de organização, reestruturação, crescimento, legitimação e perseguição desde sua existência. Optou-se nesse trabalho por uma divisão em etapas, ou períodos, para que dessa forma, haja uma melhor compreensão da história umbandista, entretanto é preciso deixar claro que esse processo não é homogêneo em todos os estados e terreiros, muito menos é plausível de generalização.¹⁶

Após o surgimento da Umbanda, os anos seguintes marcaram o seu despertar. Nas décadas de 1930 e 1940 é o período de estruturação, aos poucos a Umbanda vai conquistando legitimação e angariando adeptos em diversos estados brasileiros (CUMINO, 2010). Vagner Gonçalves da Silva (2005) afirma que em fins das décadas 1930 já existia um movimento umbandista portador de uma ideologia estabelecida, onde terreiros com menor ou maior identidade, se identificavam com a ritualística dessa religião.

Ainda nessa época a Umbanda vivencia um momento ambíguo, passando por períodos de perseguição policial, terreiros invadidos e fechados, objetos ritualísticos confiscados e integrantes presos. No início dos anos de 1940 a Igreja Católica declara-se abertamente contra a Umbanda. De 1940 até final de 1970, a religiosidade umbandista é caracterizada pela expansão no território brasileiro, é um momento de muitos avanços, ganha espaço na mídia, reconhecimento político, representações públicas, apoio intelectual, é a época em que surgem periódicos umbandistas e congressos para discussão acerca dessa nova religião (CUMINO, 2010).

De acordo com sociólogo Reginaldo Prandi (1991) somente em 1952 apareceram

¹⁶ Cada templo religioso umbandista, adquire influências da família de santo em geral, inserem por vezes na religiosidade umbandista algumas crenças, costumes e rituais próprios, advindos de vivências particulares dos sujeitos iniciados, talvez herdados de experiências particulares que carregam consigo ao longo da vida, interferências que também pode advir de terreiros onde participavam anteriormente, ou até mesmo de outras religiões que faziam parte, visto que nem todos nasceram dentro de um templo de Umbanda. Ao mesmo tempo em que os terreiros possuem características e elementos que o consagram enquanto uma religiosidade umbandista também possui atributos próprios. De acordo com a pesquisa de campo.

templos com o nome de Umbanda. Na década de 1950 a festa de Iemanjá torna-se reconhecida, hoje sendo uma das comemorações com maior participação da população brasileira, inclusive de pessoas não umbandistas. Também é nesse período que nascem as Federações de Umbanda na cidade de São Paulo, garantindo força e poder em prol de sua legitimação.

Nos anos 1970 a Umbanda passa por um crescimento significativo em número de seguidores e terreiros, adquirindo importante visibilidade nos jornais, é também nesse período que religiões de matriz africanas ganham maior legitimidade e aceitação por parte da opinião pública, tornando-se reconhecidas através de grandiosas festas registrada pela imprensa. Em 1973 é realizado o III Congresso Nacional da Umbanda e alguns seminários paulistas. No final desse período a Umbanda parecia estar legitimada, pois conquistou visibilidade, o apoio do estado e de grupos de outras religiões, que antes eram declarados inimigos, pelo menos agora a toleravam (CUMINO, 2010; NEGRÃO, 1996).

Após a fase de expansão e legitimação, a Umbanda passa por um processo de esvaziamento progressivo, que perdurou até o início da década de 1990, derivado de múltiplos fatores, desde a falta de organização que se fez presente em alguns locais, até o crescimento de igrejas neopentecostais, valendo-se algumas delas, do discurso intolerante contra as religiões de matriz africanas. O processo de esvaziamento da Umbanda não contribuiu para que ela desaparecesse, muito pelo contrário, a partir desse momento um novo ciclo tem início, organizado em torno dos adeptos que permaneceram, sendo os mesmos, sujeitos que de alguma maneira preservaram a convicção da força e importância que essa religiosidade possuía (CUMINO, 2010).

Torna-se válido salientar o papel das Federações criadas no decorrer da história umbandista, pois estas contribuíram de forma significativa no processo de sua legitimação. Em 1939 teve origem à primeira Federação Espírita de Umbanda do Brasil. No decorrer dos anos, várias outras Federações estaduais foram criadas para corroborar no suporte da legalização e legitimação dos terreiros. Atualmente existem diversas Federações estaduais e nacionais, tais instituições têm como objetivo, legalizar os templos, fornecendo alvará de funcionamento, criar estatutos, cursos, palestras e demais documentações necessárias ao exercício das atividades religiosas e sociais da Umbanda.

Voltando-se ao estado do Paraná, local onde a pesquisa de campo foi efetuada, é válido refletir acerca da criação da Federação Estadual de Candomblé e Umbanda no ano de 1975, contribuindo de forma legal para ancorar e legitimar as religiões de matriz africana no estado paranaense. A instituição colabora também, de forma efetiva, apoiando os templos na

luta contra a intolerância religiosa, de acordo com o presidente administrativo da Tenda Espírita São Jorge, o senhor Valdir (2017).

A importância da Federação de Candomblé e Umbanda fica claro na fala do entrevistado Valdir¹⁷ele destaca que o respaldo jurídico através das Federações é extremamente essencial. Segundo ele, seu sogro José Perreira, Pai de Santo na Tenda antes dele e sua esposa (atualmente Mãe de Santo da casa) assumirem, foi perseguido e acusado de charlatanismo, sofrendo por inúmeras vezes preconceito e intolerância religiosa. Somente após a filiação na Federação citada acima, pode defender-se juridicamente e responder com autonomia e segurança aos sujeitos que a perseguiram o terreiro, pois agora estavam amparados por uma instituição legal.

De acordo com Patrícia Birman (1985) os praticantes das religiões afro-brasileiras, por inúmeras vezes tiveram atabaques retirados e retidos nas delegacias, terreiros invadidos pela polícia, enfrentaram intolerância religiosa, violência verbal e física, bem como, discriminação, muitas vezes advindas diretamente de órgãos do Estado e da Igreja Católica. A antropóloga argumenta que os umbandistas podem apoiar-se nas Federações, pois elas exercem com maior facilidade as relações burocráticas com o Estado e com a sociedade em geral, do que cada terreiro independente, desse modo contribuem para a legitimação da religiosidade umbandista, em meio à sociedade que por vezes estigmatiza os participantes de religiões afro-brasileiras e seus templos.

[...] As federações tinham como possibilidade oferecer aos terreiros uma “proteção”, por meio de vínculos cultivados com a burocracia estatal. Estar filiado a uma federação significou e ainda significa para os terreiros uma garantia contra as investidas policiais. Essas formas de garantia tiveram ainda maior eficiência do que possuem hoje, na medida em que, até 64, eram as federações os órgãos que providenciavam perante o Estado a legalização dos terreiros. Ao invés de “representantes” autônomos da religião eram mediadores da relação dos terreiros com o Estado (BIRMAN, 1985, p. 100).

A criação das Federações de Umbanda foi inspirada nas Federações kardecistas. Em 1937/39 foi criada a primeira no Rio de Janeiro, fundada por Zélio de Moraes, designada União Espírita da Umbanda do Brasil, acompanhada de um padrão ideológico de embranquecimento, retirando símbolos africanos e baseada na doutrina do evangelho, a mesma contribuiu para articular o I Congresso de Umbanda, ocorrido em 1941, dando espaço para traçar as principais diretrizes umbandistas. Esse ambiente de estudo teve como um dos

¹⁷De acordo com a pesquisa de campo, Valdir é presidente administrativo da Tenda São Jorge, esposo da mãe de santo Jurema, comerciante na cidade de Clevelândia, pai de um filho e uma filha, ambos iniciados na Umbanda.

objetivos embranquecer a Umbanda, ou seja, suprimir princípios africanos considerados maléficos (BIRMAN, 1985; SILVA, 2005). A antropóloga Diana Brow (1985) concorda com os pesquisadores acima, afirmando que os umbandistas inseridos nas Federações encaravam como missão salvar a Umbanda de práticas que para um determinado grupo dominante, eram associadas ao negativo, elementos estes pertencendo à ritualística africana.

Válido é observarmos que as Federações de Umbanda possuem lados ambíguos, prestigiada por alguns e desconceituada por outros. Elas têm como objetivo fornecer respaldo jurídico contra a perseguição policial e a intolerância religiosa, contribuindo na organização e patrocínio de eventos e festas coletivas, possuindo respaldo mais significativo no corpo jurídico e na sociedade em geral. Por outro lado, procura impor certa regulamentação e fiscalização sobre as práticas doutrinárias umbandistas, disciplinando e normalizando os rituais, lutando por uma religião unificada, por vezes não respeitando as singularidades de cada templo e família de santo (BIRMAN, 1983; SILVA, 2005)

1.5 As várias faces de uma mesma religião

Existem algumas variações doutrinárias e ritualísticas entre os terreiros de Umbanda, sendo que cada família de santo sofre influências da cultura local e regional, dando origem muitas vezes ao fenômeno de cruzamento da Umbanda com outras religiões, bem como, cada templo possui influência de uma ou outra religiosidade com maior ênfase, seja o catolicismo, o kardecismo, as religiões indígenas ou africanas, etc. Desse modo optou-se pelo plural neste tópico, ou seja, as várias umbandas.

Patricia Birman (1985) defende o que ela chama de *várias linhas de um mesmo riscado*, ou seja, a existência de várias Umbandas, pois a família de santo inova, assimila e adquire influências novas, são múltiplas variações, porém sem abrir mão de certa unidade, mas cada terreiro possui autonomia suficiente para reelaborar seus rituais e crenças. Nesse sentido a antropóloga defende:

[...] há adeptos de umbanda que praticam a religião em combinação com o candomblé, pois não há limites na capacidade do umbandista de combinar, modificar, absorver práticas religiosas existentes dentro e fora desse campo fluido denominado afro-brasileiro (BIRMAN, 1985, p. 26-27).

Diversas interpretações e recriações acontecem no corpo umbandista de cada templo, esse é um processo dinâmico e constante, novos guias espirituais e novas características estão

sempre em elaboração a partir da mesma matriz, gerando dessa forma uma pró-atividade: “As linhas dos espíritos na Umbanda se traçam, se cruzam, se encontram de diversas maneiras, formando novas configurações, novos personagens que, apesar de tudo, guardam identidade com os princípios da religião” (BIRMAN, 1985, p.88).

[...] Através da representação das diferenças religiosas com linhas possíveis e legítimas comandadas pelos espíritos e orixás, torna-se sempre possível para o umbandista compor, somar, articular princípios diversos na sua prática. Cada uma dessas influências imprime a sua marca na prática religiosa, dando um tom diverso a argumentação, direções inusitadas a seus rituais, compondo, em suma, padrões diversificados de se praticar religião. Encontramos, pois, umbandas misturadas com Candomblé, o catolicismo, o judaísmo, com cultos orientais, espiritismo, com maçonaria, o esoterismo. É claro, no entanto, que algumas influências estão mais presentes do que outras [...] (BIRMAN, 1985, p. 90).

O campo umbandista é este grande espaço chamado Umbanda, que traz em si diferentes maneiras de refletir ou praticar esta religiosidade, tornando-a possível a existência de várias umbandas. Muitas são as denominações associadas ao nome da religiosidade umbandista, a exemplo das Umbandas Branca, Esotérica, Popular, Sagrada, Trançada, Umbandaime, Umbandoblé, etc. O intuito aqui não é discorrer acerca de cada uma delas, mas deixar evidente que cada um desses atributos incorporados ao nome Umbanda, refere-se a uma forma de configurar e vivenciar as práticas ritualísticas e religiosas (NOGUEIRA, 2009).

O pesquisador Cavalcante Bandeira (1973) caminha no mesmo viés, afirmando que cada família de santo exerce seus rituais a partir de uma determinada influência religiosa mais do que outra, em relação às religiões que lhe deram origem. Desse modo é agregado o que ele chama de *polissincretismo religioso*, que por inúmeras vezes, sofrem diversas motivações espirituais, sociais, culturais e regionais, originando assim, formas diversas de praticar a religiosidade umbandista

1.6 Fundamentos doutrinários em comum as várias Umbandas

Os fundamentos da Umbanda são conjuntos de aspectos e crenças que dão sentido a religiosidade umbandista. Alexandre Cumino (2015) defende que mesmo pertencendo a um todo, cada templo umbandista atua de forma independente em suas sessões, trabalhos e atendimento ao público, entretanto possuem fundamentos em comum, são eles: as 7 linhas da Umbanda; crença nos Orixás; mediunidade; incorporação de guias espirituais; família de

santo/ consulentes; oferendas; espaço físico dos terreiros¹⁸.

1.6.1 As 7 linhas da Umbanda

Rubens Saraceni (2013) e Alexandre Cumino (2010) afirmam que as 7 linhas da Umbanda é um fundamento doutrinário e religioso de grande importância para a compreensão da religiosidade umbandista. Essas linhas são irradiações divinas, cada qual fluindo em um padrão próprio de vibração.

É válido ressaltar que esse fundamento é recriado de acordo com as especificidades de cada templo religioso, porém possuem em comum o desenrolar das 7 linhas em 7 falanges de orixás e guias espirituais, estas, em mais 7 e assim por diante, até todo o panteão de divindades daquele templo estar inserido nesse organograma. Cada Linha é governada por um ou dois dos Orixás principais e cada falange tem uma divindade/guia principal. “As entidades que atuam na Umbanda não são apenas de uma raça ou religião. Vêm de todos os lugares da terra e trazem consigo os seus ensinamentos religiosos [...]” (CUMINO, 2010, p. 276).

1.6.2 Divindades cultuadas

Os Orixás mais conhecidos no Brasil são em torno de 16, estes, associados às forças da natureza, cada qual possuindo características próprias, funções distintas e por vezes similares, dessa maneira, determinando a personalidade de cada divindade. Os mesmos também possuem plantas, ervas, flores, bebidas, comidas, tabacos, roupas, adornos, cores e espaços específicos, marcando desse modo suas preferências, tais elementos são de grande importância na ritualística e no cotidiano religioso do povo de santo, visto que os mesmos, são considerados de ordem sagrada. O objetivo neste momento é uma breve descrição de alguns dos 16 Orixás.

Olorum ou Olódumarè é a divindade suprema, criador dos Orixás, para que eles atuassem juntamente com os seres humanos, servindo de intermediários entre Ele e as pessoas. Oxalá é a divindade do pano branco, o criador dos seres humanos, o senhor da vida é

¹⁸A intenção nesse momento não é uma reflexão analítica sobre os fundamentos da Umbanda, apenas a descrição de alguns deles que assemelham-se em ambos os templos que foram analisados durante a pesquisa de campo, contribuindo dessa maneira, para uma maior compreensão acerca da religiosidade umbandista na região sudoeste do Paraná. Ênfase a essa temática será apresentada no capítulo III, no que tange a discussão e análise dos os terreiros pesquisados.

também o mais importante na hierarquia dos Orixás, depois do supremo Olorum. Ogum é uma divindade masculina guerreira, senhor dos metais e das ferramentas, o deus da técnica, da força física, da tecnologia, da agricultura. Oxossi é o Orixá da caça, das matas, da terra, protetor de todos que retiram seu sustento da floresta. Ossain é a divindade das plantas, em especial das selvagens, das ervas medicinais e litúrgicas. Omolu também conhecido por Obaluaê, é o dono da terra, da doença e da saúde, o senhor das doenças transmissíveis, da varíola, da febre, o que mata e o que cura. Xangô representa a justiça, é considerado um grande rei, senhor dos trovões e das pedreiras, seu elemento principal é o fogo (AUGRAS, 1983; BENISTE, 2010; MARTINS, 2011).

Oxumaré é uma divindade ambígua, representa a bissexualidade, é seis meses masculino e seis meses feminino, representado pela serpente e pelo arco-íris, pertencendo ao mesmo tempo a terra e ao céu. Os Ibejês são irmãos gêmeos, adoram doces e representam todas as crianças (AUGRAS, 1983; BENISTE, 2010).

No Candomblé Exu é um Orixá, bem como em um dos terreiros pesquisados, a Tenda de Oxalá. É válido ressaltar que esse personagem pode ter características semelhantes e ao mesmo tempo divergentes do Exu guia espiritual, variantes de acordo com cada templo e das funções atribuídas a ele. Neste momento o trataremos como Orixá. Ele é energia masculina compacta, caracterizado como mensageiro, recebendo em muitos templos as primeiras oferendas, para que dessa forma, possa exercer com eficiência sua responsabilidade de intermediário entre os humanos e divindades (AUGRAS, 1983; BENISTE, 2010).

As divindades femininas são conhecidas na religiosidade umbandista como Iabás, são elas: Nanã, a Orixá anciã, avó de todos os demais deuses e deusas, senhora da lama, das águas paradas, Orixá da agricultura. Iansã, rainha guerreira, senhora das tempestades, das ventanias, raios e trovões, governa o poder do fogo. Oxum dama das águas doces e da beleza, deusa sensual e do amor. Iemanjá rainha dos mares, da maternidade, protetora dos marinheiros e pescadores (AUGRAS, 1983; BENISTE, 2010; MARTINS, 2011; THEODORO, 2013).

1.6.3 Religião mediúnica e guias espirituais

A Umbanda é uma religião mediúnica, ou seja, os filhos de santo que são médiuns e estão preparados espiritualmente, recebem em seus corpos diversos espíritos, que em algum momento foram encarnados na terra, estes, também conhecidos como entidades, incorporam no corpo dos médiuns para prestar ajuda as pessoas que os procuram em prol de resoluções de problemas cotidianos. Os Orixás por vezes incorporam, nos terreiros pesquisados, entretanto

permanecem pouco tempo em terra e falam pouco, só descem quando necessitam passar um recado de extrema importância e para funções de descarregos.

Sendo a religiosidade umbandista de cunho mediúnico, os iniciados são denominados médiuns, os mesmos passam por diversos aprendizados, para que ao longo do tempo possam estar aptos a emprestarem o corpo para os guias espirituais e Orixás, manifestem-se e prestar atendimentos as pessoas que se fazem presente nas giras. A evolução espiritual de cada médium depende de muitos processos internos e externos, do esforço pessoal de cada um, bem com o das normas do terreiro que estão iniciados. Não existe um tempo estipulado para que o sujeito comece a receber os espíritos.

Muitas casas umbandistas acreditam que a mediunidade é um dom, ou seja, já nasce com o sujeito e este escolhe desenvolvê-lo ou não, outros crêem que ela pode ser desenvolvida e trabalhada. Não é plausível inserir a prática da mediunidade em um processo linear e homogêneo, pois sem dúvida ela é particular de cada iniciado, bem como, de cada templo que participa. Rubens Saraceni (2001) afirma que o médium é o ponto chave do ritual de Umbanda no plano material, sem estes, os espíritos e Orixás não poderiam descer na terra para trabalhar, em prol de quem busca seus conselhos e os mais variados tipos de ajuda

Muitos são os espíritos cultuados na religiosidade umbandista, sofrendo variações de acordo com cada templo e cada região. Nos terreiros pesquisados as entidades cultuadas são: pretos(as) velhos(as), espíritos de sujeitos escravizados no Brasil; caboclos(as), espíritos de indígenas brasileiros; marinheiros, boiadeiros; baianos(as); ciganos(as) os próprios nomes já faz a sugestão; Erês, espíritos de meninos e meninas crianças.

Os espíritos descritos acima pertencem a linha de direita da Umbanda, o povo da rua - exus e pombagiras - fazem parte da linha de esquerda. Exus são espíritos masculinos, considerados espertos, sagazes e protetores, as pombagiras são entidades femininas, representando, auto-estima, liberdade, alegria e sensualidade.

Muitos templos cultuam ambas as linhas na mesma gira, outros os adoram em sessões separadas, com menor ou maior frequência. No terreiro pesquisado - Tenda Espírita de Umbanda São Jorge - tais entidades são cultuadas uma vez por mês, em sessões fechadas ao público, aberta a um número restrito de médiuns preparados espiritualmente para receber tais espíritos. Na Tenda de Oxalá, são cultuadas em todas as sessões, iniciando as giras com o povo da direita e finalizando com o da esquerda, em alguns dias específicos apenas exus e pombagiras trabalham, atendendo os filhos de santo e consulentes.

1.6.4 Espaços físicos dos terreiros

A religiosidade umbandista faz do terreiro (espaço físico e simbólico para ambos os templos pesquisados) um ambiente sagrado, que acolhe a todos sem restrição de idade, sexo, cor, sexualidade, ou classe social. É nesse ambiente que as sessões ritualísticas acontecem, ele é ao mesmo tempo institucional religioso e sagrado.

O local de celebração da religiosidade umbandista pode ser chamado de templo, centro, casa, tenda, terreiro(a). São espaços físicos onde acontecem as cerimônias religiosas. Inserido nestes locais há ambientes específicos variante de acordo com casa templo, nos altares por exemplo, ficam as imagens dos Orixás e das entidades, sua principal função é criar um magnetismo em nível de terra onde as vibrações das divindades fazem-se presentes nas imagens ali depositas, sendo estas de gesso, resina, quadros, etc. (SARACENI, 2013).

Fazem parte do terreiro ainda o congá, espaço reservado para a família de santo permanecer durante as giras, ocorrendo à incorporação dos Orixás/entidades no corpo dos médiuns e o atendimento ao público. É neste espaço que se localizam os atabaques e os ogãs que os tocam, todos que adentram nele retiram os calçados, como símbolo de respeito às divindades e espíritos presentes naquele local.

O espaço destinado para acomodar os consulentes (pessoas não iniciadas na religião umbandista, mas que são simpatizantes da mesma e até ela encaminham-se em busca de ajuda material e/ou espiritual) contendo cadeiras/bancos/sofás para que os mesmos possam assistir as giras e aguardarem a vez de serem atendidos é o ambiente denominado, sala assistência ou dos consulentes, por vezes o espaço destinado ao público, encontra-se no próprio congá, variando de acordo com o tamanho físico e o organograma de cada templo.

Muitos terreiros possuem banheiros, sala de atendimento reservada para consultas com o Pai/ Mãe de Santo e recepção, também uma sala para que os médiuns possam fazer trocas de suas vestimentas antes e após as sessões, visto que em muitos terreiros a família de santo faz uso de roupas específicas no momento do ritual.

Alguns templos possuem um espaço reservado somente para a incorporação da gira de esquerda, ou seja, os exus e as pombagiras, não fazendo uso do congá para a celebração de tais guias espirituais, é o caso da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge. Alguns templos possuem um lugar conhecido como canjira, esse espaço é confidencial, podendo circular nele apenas a família de santo, o mesmo é reservado para assentamentos dos orixás e entidades da linha de esquerda e elaboração de trabalhos específicos realizados para os exus e

pombagiras.¹⁹

1.6.5 Família de santo e consulentes

Os adeptos a religiosidade umbandista fazem parte de uma família, ou muitas vezes chamados de irmãos de corrente, seguindo a hierarquia: Pai/ Mãe de Santo; Pai/Mãe de santo menor; filhos de santo, estes, dentro da comunidade umbandista possuem diversas funções, alguns sedem o corpo para os Orixás/espíritos incorporarem, chamados de médiuns de incorporação ou passistas, outros são cambonos/cambonas, há também os ogãs de terreiro e de atabaque. Lembrando que tais funções variam de acordo com cada templo.

Participam das cerimônias umbandistas também os consulentes, estas, não iniciadas na religião, dessa forma, não possuindo um compromisso formal e espiritual com a religiosidade umbandista, são eles simpatizantes da Umbanda, alguns procuram participar com certa regularidade, outros não. Muitos fazer parte de outras religiões, outros, não seguem nenhum tipo de religiosidade.

A Umbanda é uma religião jovem com pouco mais de um século de existência, originada em território brasileiro no século XX, constitui-se como uma religiosidade brasileira de matriz africana, estando ao lado de outras religiões afro-brasileiras, entretanto possuindo características próprias, detentora de aspectos híbridos, abrangendo ritos e crenças do catolicismo, de religiões indígenas e africanas, bem como do espiritismo kardecista, passando por inúmeros processos de crescimento e legitimação nestes 109 anos de existência.

No capítulo 2 teremos a oportunidade de conhecer um pouco mais acerca da religiosidade umbandista na Região Sudoeste do Paraná, a partir da história e da ritualística dos terreiros pesquisados a Tenda de Oxalá e Tenda Espírita de Umbanda São Jorge.

¹⁹ A descrição dos espaços físicos dos templos teve como base a pesquisa de campo em ambos os terreiros pesquisados em VICTORIANO, Benedicto. *O prestígio religioso na Umbanda: dramatização e poder*. 1. ed. São Paulo: Annablume, 2005.

CAPÍTULO II

HISTÓRIA DOS TERREIROS PESQUISADOS: TENDA DE OXALÁ E TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA SÃO JORGE

As religiões podem ser vistas como importantes espaços públicos, cada religião influencia de diversas formas os sujeitos que delas escolhem fazer parte. Nas religiosidades de matriz africana, os iniciados estão inseridos em uma rede de relações com suas divindades, juntamente com os demais participantes de um mesmo terreiro, ultrapassando o espaço público da religião, adentram ao privado de seus lares e outros ambientes, que não somente o do mundo religioso.

Tenda, casa, centro, terreiro, terreira, são alguns nomes dos locais onde acontecem as sessões, giras, cultos, ou cerimônias da religião de Umbanda. Tais espaços podem ser considerados um portal multidimensional, pelo qual os Orixás e guias espirituais de diferentes locais, sejam eles advindos das matas, das águas, do lodo, da calunga, das encruzilhadas, das campinas, etc., se encontram com a família de santo que os cultuam (FAVARO, 2018).

Os sujeitos que fazem parte de um terreiro de Umbanda são chamados de iniciados, filhos de santo, médiuns, irmãos de corrente, já os sacerdotes e sacerdotisas desta religião, papéis exercidos tanto por mulheres quanto por homens, são denominados Mães e Pais de Santo, ou então Babalaorixa e Ilaorixa (o primeiro é designado ao feminino e masculino, o segundo apenas ao feminino, de acordo com a Tenda São Jorge). Há ainda os sujeitos que não possuem compromisso direto com o templo, ou seja, não são iniciados, estes procuram a religiosidade umbandista em prol de benzimentos, passes, descarregos, conselhos, ou ainda, resolução de diversos problemas cotidianos de ordens físicas e espirituais, tais pessoas são denominadas consulentes segundo o terreiro Tenda de Oxalá e irmãos da assistência para a Tenda São Jorge.

A antropóloga e psicanalista Mariana Leal de Barros (2010) embasada em alguns pesquisadores de religiões afro-brasileiras, a exemplo do sociólogo Reginaldo Prandi (1991), e dos antropólogos Maria Helena Vilas Boas Concone (2006), Stefania Capone (2004) e Vagner Gonçalves da Silva (2000) argumenta que escrever e analisar a história da Umbanda é uma tarefa desafiadora, visto que uma reconstrução histórica acerca das religiões afro-brasileiras, durante muito tempo foi focada apenas no candomblé nagô (a exemplo de alguns estudiosos pioneiros como o médico Nina Rodrigues, o antropólogo Roger Bastide, o

psiquiatra Arthur Ramos). Por um período considerável da história, o objetivo era a investigação de terreiros de Candomblé em Salvador, dessa forma contribuindo para influenciar o que Barros (2010) chama de um tipo ideal de religião de matriz africana. Apenas na década de 1970 outros candomblés e religiões afro-brasileiras ganharam maior espaço e visibilidade nas pesquisas acadêmicas e antropológicas.

Este capítulo tem como objetivo apresentar os terreiros pesquisados, a Tenda de Oxalá, localizado no município de Pato Branco e a Tenda Espírita de Umbanda São Jorge, na cidade de Clevelândia, ambos situados na Região Sudoeste do Paraná. A partir da narrativa de suas histórias é possível entender como se revela o funcionamento ritualístico das giras e as diversas crenças que compõem a identidade umbandista em cada um deles, sendo possível observar especificidades e semelhanças que possuem entre si, exprimindo diferentes fisionomias de uma mesma religião, caracterizada por sincretismos e encruzilhadas de variadas formas em cada lugar de culto. O intuito de tal capítulo é contribuir para uma história da Umbanda na região sudoeste do Paraná.

Antes de adentrar aos terreiros pesquisados, creio ser válido discorrer brevemente sobre alguns dados do estado paranaense, a partir das análises do Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE, 2010). O Paraná é um estado brasileiro composto por uma população de 10.444.526 pessoas, a economia do estado é diversificada, contando com inúmeras atividades ligadas a agricultura, pecuária, indústrias e comércio, prevalecendo, no entanto, o agronegócio. A grande maioria da população declara-se branca, seguida de parda, negra, amarela e indígena. Em relação à religião, de acordo com os entrevistados na pesquisa estatística, em escala com número de mais adeptos, está: católica apostólica romana; evangélica missionária e pentecostal; sem religião (agnósticos e ateus); espíritas; testemunha de Jeová; outras religiões cristãs; igreja Jesus Cristo santo dos últimos tempos; católica apostólica brasileira; budismo; novas religiões orientais; islamismo; católica ortodoxa; umbanda; não sabem; judaísmo; espiritualista; tradições esotéricas; tradições indígenas; candomblé; outras religiões orientais; hinduísmo; outras religiões afro-brasileiras (IBGE, 2010).

De maneira geral, a população paranaense apresenta uma diversidade religiosa, ocorrendo inclusive situações em que uma mesma pessoa possa se identificar com mais de uma das religiões mencionadas, como pude perceber ao entrevistar sujeitos que participam dos terreiros pesquisados e, ao mesmo tempo, frequentam a Igreja Católica. Apesar da diversidade religiosa no estado prevalecer, percebe-se ainda que a Umbanda possui uma história relativamente recente na região sudoeste, tal fato fica perceptível a partir da história

dos terreiros pesquisados que trato adiante.

2.1 Tenda de Oxalá²⁰

O terreiro designado Tenda de Oxalá está localizado no município de Pato Branco, na região sudoeste do Paraná, próximo à divisa de Santa Catarina e a 100 km da Argentina, compreende aproximadamente 72.370 mil habitantes, de acordo com os últimos dados do IBGE (2010).

A Tenda de Oxalá localiza-se no bairro Industrial, em anexo à casa do Pai de Santo Aldacir e da cambona Ivanete, abrange um espaço físico de aproximadamente 60m², dividido em: um pequeno corredor, que permite acesso ao lado esquerdo a canjira²¹, ao lado direito a sala de atendimento do Pai Aldacir, espaço destinado para a realização de consultas particulares e leituras de cartas ciganas, em frente ao corredor encontra-se o congá, o maior ambiente do terreiro, é nele que acontece às sessões/giras.

A família de santo, bem como os consulentes, permanece no espaço do congá, o local agrega dois pejis (altares) abrigando diversos Orixás, santos e guias espirituais, são eles: Oxalá, Xangô, São Jorge, Ogum, Iemanjá Iansã, caboclos(as), pretos(as) velhos(as), são Cosme e Damião, Zé Pilantra, Anjos de guarda, Santo Expedito, São José e Nossa Senhora Aparecida, também armários com vestimentas dos Orixás e guias espirituais, outro com bebidas, tabaco, copos, taças e diversos elementos utilizados no decorrer da giras.

O Pai de Santo Aldacir e a cambona Ivanete²² são os fundadores e responsáveis concomitantemente pelo terreiro Tenda de Oxalá. Aldacir tem 47 anos de idade, nascido e criado no município de Pato Branco, onde atualmente reside com sua companheira e um filho

²⁰O terreiro possui esse nome devido o Pai de Santo Aldacir ser filho do Orixá Oxalá. O antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2005) argumenta que este é o Orixá da criação dos seres humanos, o mesmo os molda a partir do barro, está relacionado à devoção católica de Jesus Cristo. Já a psicóloga Monique Augras (1983) expõe que Oxalá é conhecido também como Obatalá, ou Deus grande, dele depende todos os seres do céu e da terra, é a divindade de todas as realizações, possui um cajado conhecido como opaxorô, com ele separou o mundo dos homens do mundo dos deuses. O pesquisador José Beniste (2010) defende que esse Orixá está ao topo da hierarquia dos deuses, a sua cor é branca, estando presente em suas vestes e suas comidas, seu ambiente é o das ideias criativas, aparece sobre outros nomes também, Oxalufã, Oxaguiã, Ododuia. AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: A identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.

BENISTE, José. *As águas de oxalá*. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

SILVA, Vagner. *Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção brasileira*. 5. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

²¹Espaço sagrado onde estão assentados os guias espirituais da linha de esquerda, os exus e pombagiras, é na canjira que as oferendas para estes espíritos são realizadas, quando os mesmos não solicitam para que sejam feitas em seus devidos pontos de força, podendo variar entre matas, cemitérios, encruzilhadas, etc. Somente a família de santo é permitida frequentar o local, ao adentrar na canjira o iniciado pede licença ao povo de esquerda para permanecer na morada deles, que é sagrada. De acordo com a pesquisa de campo.

²²No capítulo 3 teremos a oportunidade de conhecer um pouco mais acerca da cambona Ivanete.

de 15 anos, Ivanete é sua irmã de santo, a principal cambona da casa. Questionado sobre sua história com a Umbanda ele relata:

Esse caminho das religiões de matriz africana é uma coisa que veio de família, meu avô materno, José Jacinto dos Reis trabalhava com benzimentos, fazia alguns trabalhos também, mas não era tão voltado para os trabalhos que faço hoje, era mais na parte de benzimentos, aí é uma coisa que o espiritismo vai passando de geração a geração, e como meus irmãos não quiseram entrar, minha mãe não aceitou então eu tomei gosto pela coisa, gostei e entrei. A primeira vez que participei de uma gira eu deveria ter uns 18 ou 19 anos, desde que resolvi aceitar sempre fui buscando o aprendizado, conhecer o espiritismo, conhecer outros pais de santo que dessem uma doutrina melhor, vai fazer 23 anos que estou nessa caminhada e de Pai de Santo vai fazer uns 15 anos (Pai de Santo Aldacir, 2017).

Pai Aldacir e Ivanete frequentaram inúmeros terreiros na região sudoeste do Paraná, em busca de aprendizados acerca da religião que escolheram para suas vidas, foi no município de Francisco Beltrão que encontraram um terreiro que tivesse abundantes conhecimentos e que fosse possível ser transmitido a eles, além disso, era de suma importância ao casal, identificar-se com a ritualística da casa. Em Francisco Beltrão, há aproximadamente 58 km de sua residência conseguiram um Pai de Santo de grande sabedoria de acordo com Aldacir e Ivanete, lá realizaram os assentamentos²³ necessários para a abertura de seu templo, e assim fundaram a Tenda de Oxalá.

Nesse sentido podemos refletir a partir das o filósofo Amauri Carlos Ferreira e a socióloga Yonne de Souza Grossi (2004) acerca do que é ter uma história. O que é ter uma história com religiões afro-brasileiras para Aldacir e Ivanete? Com a Umbanda? Seria plausível afirmar que ter uma história de vida, neste caso relacionado a uma religiosidade, significa passar por experiências transformadoras, transmutações e mudanças que estão sendo documentadas através da oralidade, dos relatos, das entrevistas. Ivanete durante inúmeros

²³O assentamento segundo Jean Favaro (2018) é composto pela constituição de inúmeros elementos de diferentes naturezas, distribuídos em proporções variadas essenciais para alicerçar determinado Orixá/guia espiritual, num compartimento que pode ser de madeira, argila ou ferro, tais elementos são conectados e ativados ritualisticamente, é neste momento que passa a atuar como um dispositivo conector do iniciado com o Orixá ou guia espiritual que ali está assentando, passando a reproduzir força mágicas em conexão aos pontos de força, ou seja, encruzilhadas, cemitérios, matas, lodo, cachoeiras, praias, etc, em que os elementos foram coletados. Não é possível saber exatamente quais são todos os elementos que constituem um assentamento, pois existem particularidades próprias de cada espírito e Orixá, sendo reveladas somente no momento de construí-los, pelo próprio Orixá/guia ou Pai/Mãe de Santo, entretanto alguns deles se fazem presente na grande maioria dos assentamentos: terra, pedras, raízes, folhas, moedas, água, sementes, etc., de acordo com o que o Orixá/guia pede ou representa, não podendo em nenhum hipótese ser aleatório tais constituições, caso for, não funcionará como o esperado. “Cada elemento é concebido como um portal, um fio conector para o Orixá atuar com proficuidade, o Orixá se conecta com diversos lugares, territórios, mundos e naturezas a partir de cada substância contida nos assentamentos, pois em todos os lugares onde houver o determinado elemento, o Orixá poderá alcançar[...]” (FAVARO, 2018, p. 152)

FAVARO, Jean. *A relação sociedade/divindades/natureza no templo espírita de umbanda abaçá de oxalá em Pato Branco-Pr: modos plurais de existência*. 2018. 278 p. Dissertação (Desenvolvimento Regional) — UTFPR.

momentos de convência que tive a oportunidade de ter com a mesma, evidencia o quanto a religião que escolheu fazer parte a transformou espiritualmente e pessoalmente, utilizando a palavra *lapidar* para descrever tal transformação, o casal deixa claro ainda, o quanto o espiritismo (como chamam a religião) modificou para melhor suas vidas no âmbito familiar, financeiro e espiritual.

Questionados sobre a história do terreiro, Pai Aldacir e Ivanete relatam com orgulho acerca do espaço atual do templo, narrando como aos poucos o conquistaram, salientam que os Orixás e guias espirituais são os responsáveis pela determinação que tiveram ao longo dos anos para lutar e chegar onde estão hoje:

No começo não tinha um lugar nosso mesmo para tocar o terreiro, um filho de santo meu tinha uma questão na justiça, era um valor bem alto e ele fez uma promessa para o chefe da casa, o Exu Sete Ventanias, se ele conseguisse o que queria que era vender um terreno que ele tinha, ele ajudaria a casa e ele conseguiu, aí de lá para cá as coisas foram evoluindo cada vez mais, mas até que chegou um tempo que não deu certo, então eu propostei ele, segue seu caminho que eu sigo o meu e tive que começar tudo de novo, mas nesse começar de novo, comecei a montar o terreiro na minha casa, eu comecei a trabalhar dentro do meu quarto, apenas com uma cômoda onde tinha os Orixás, depois os Orixás vieram e deram um basta e falaram você vai crescer mais, aí as coisas foram vindo e começaram a melhorar, eu passei para a garagem da minha casa e pela garagem ser grande eu dividi, a metade dela eu fiz o terreiro, outra metade era do carro, aí chegou um tempo que eles falaram você vai crescer mais, até que hoje eu tenho terreiro aqui no fundo de casa, que é o que vocês estão vendo aqui. Estamos nessa casa aqui quase 20 anos, morando e atendendo o povo. No momento que a gente decidiu atender na casa e ter os compromissos com os Orixás aqui, as coisas foram se ajeitando para ser tudo aqui dentro da casa mesmo, para crescer aqui mesmo na casa, sem ter que depender de terceiros (Pai de Santo Aldacir, 2017).

Essa é uma longa história, são 23 anos de estrada, fomos em vários terreiros como filhos, mas a gente não se achava, fomos passando de centro em centro até achar alguém, nesse meio tempo mesmo sem os assentamentos tentamos abrir um centro, abrimos trabalhamos, mas o dono da casa pediu a casa de volta e aí eu falei para o Aldacir trazer os Orixás para trabalharmos em casa, o André nosso filho passou a dormir no nosso quarto e passamos a atender no quarto do André, nessa casa onde estamos hoje. Depois aumentamos a garagem e atendemos ali por uns 2 anos, aí depois conseguimos dar uma ajeitada e construímos uma parte atrás e depois fomos aumentando, nesse meio tempo conseguimos achar o Pai de Santo, não precisamos entrar em corrente, nem em gira, pois estávamos com o coro já curtido, só precisávamos do assentamento que é o que? O compromisso do chefe da casa com o Orixá e vice-versa, uma troca de compromisso, era isso que faltava para nós, pois tínhamos conhecimento e muita fé, muita seriedade, mas faltava o compromisso maior o Orixá com casa e casa com Orixá, depois que conseguimos assentar todos, primeiro os da esquerda que é quem trabalha e depois os da direita aí coisa só foi. (CambonaIvanete, 2013).

O casal conta como foi à constituição do terreiro Tenda de Oxalá, deixando claro que aos poucos conseguiram chegar ao espaço que hoje possuem, afirmam que nem sempre as coisas foram fáceis, mas que em contrapartida os Orixás e guias espirituais nunca os

abandonaram, auxiliando em questões de determinação e prosperidade, conquistadas com o passar dos anos.

Por esse viés o pesquisador Jean Favaro (2018) que também analisou a Tenda de Oxalá em sua dissertação de mestrado, discorre sobre aspectos centrais do terreiro, defendendo que ele é tanto um espaço físico como simbólico-religioso, sendo um organismo vivo, cercado de órgãos vitais, sejam eles as oferendas, o ato da incorporação, as preces realizadas, os descarregos, benzimentos, etc, permitindo assim, que múltiplas consciências espirituais (Orixás e entidades) e humanas transitem e atuem em diferentes níveis de organização dentro do espaço do templo, em forma de reciprocidade por meio do contato direto ou indireto entre humanos e espíritos. Abaixo fotos dos espaços físicos da Tenda de Oxalá, para elucidar com maior nitidez os diversos ambientes que o templo possui.

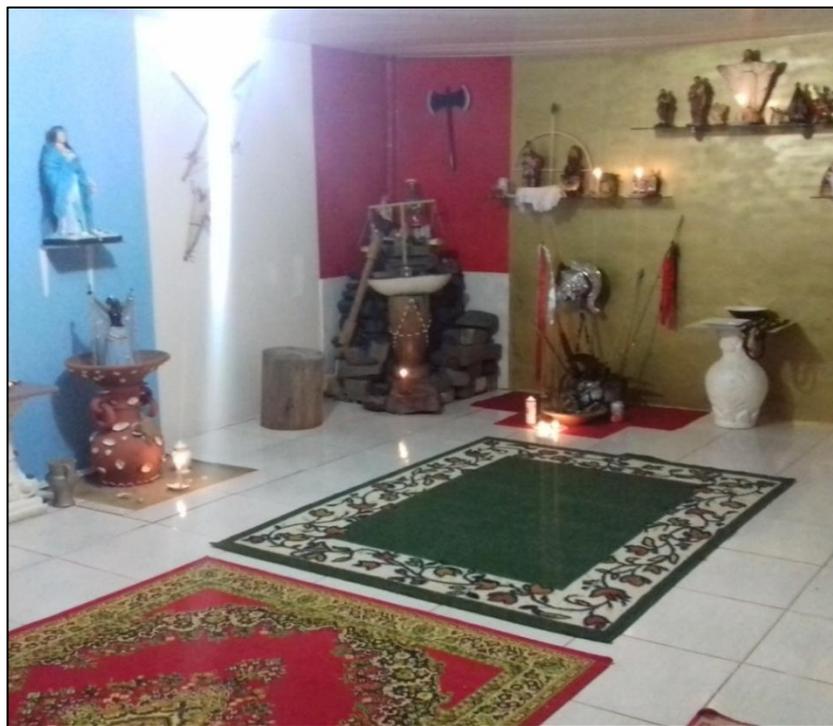


Ilustração 1-Tenda de Oxalá: Espaço físico onde são realizadas as giras.

Fonte: A autora (2018).



Ilustração 2-Tenda de Oxalá: Espaço físico do congá, imagens de Iemanjá, e Zé Pilintra, mesa onde permanece a bebida e o charuto dos Orixás incorporados no Pai de Santo, arco e flecha representando a linha das caboclas e caboclos.

Fonte: A autora (2018).



Ilustração 3-Tenda de Oxalá: Espaço físico do congá, à esquerda imagem do Orixá Xangô, a frente, oferenda para o Orixá Ogum três pejis, contendo imagens em gesso dos Orixás, santos e guias espirituais.

Fonte:O autora (2018).



Ilustração 4-Tenda de Oxalá: Peji principal,imagens em gesso da esquerda para a direita: São José, Santo Onofre, Anjo de Guarda, ao centro Oxalá, Anjos de Guarda, Nossa Senhora Aparecida e São Miguel.
Fonte: A autora (2018).



Ilustração 5-Tenda de Oxalá: Armário localizado no Congá, onde são armazenadas as vestes dos Orixás e guias, bem como, alguns elementos para oferendas, taças, copos, atabaque, porungas, alguidares, no recipiente azul contém água de cachoeira para magias e descarregos.
Fonte: A autora (2018).



Ilustração 6-Tenda de Oxalá: Ambiente no congá, armário com Bebidas e tabaco dos Orixás e guias espirituais, bem como as anotações das cambonas.
Fonte: A autora (2017).

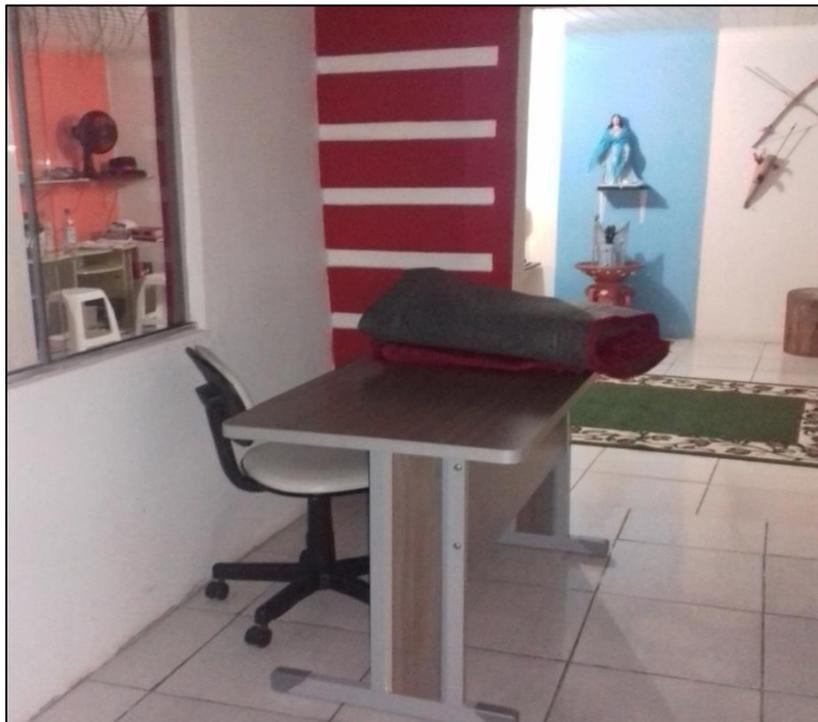


Ilustração 7- Tenda de Oxalá: Sala de atendimento de Pai Aldacir.
Fonte: A autora (2018)



Ilustração 8-Tenda de Oxalá: Corredor de acesso para a canjira a esquerda, à direita sala de atendimento do Pai de Santo e a frente o Congá.

Fonte: A autora (2018).



Ilustração 9-Tenda de Oxalá, oferenda de fim de ano para o Orixá Ogum em frente ao peji principal.

Fonte: A autora (2018)

2.1.1 Família de santo, Orixás e organização das giras

Em cada etapa do desenvolvimento das atividades internas e externas de um terreiro de Umbanda, a religiosidade é composta por níveis diferentes de atuação, formação e aprendizado de cada iniciado. Segundo o sociólogo Reginaldo Prandi (2003) a Umbanda distintamente da tradição ocidental, não é associada ao conhecimento intelectual, seus alicerces se dão através da experiência vivida, ou seja, o aprender está no ato de ouvir oralmente os ensinamentos e depois colocá-los em prática.

A Tenda de Oxalá é manifesta como um espaço de representações coletivas, por meio da comunicação e conexão dos Orixás, dos guias espirituais, dos participantes e dos rituais praticados. Num panorama geral, os ofícios hierárquicos entre seres humanos físicos desta religião consistem na presença do Pai de santo, filhos(as) de santo, sendo estes médiuns de incorporação e cambonas e, por fim os consulentes, estes não participam ativamente de todas as ações desenvolvidas pela casa (organograma hierárquico varia de acordo com cada terreiro).

A partir do momento que sujeitos decidem iniciar-se na Umbanda, estes passam a fazer parte de uma família- de- santo, assumindo um compromisso com ela, com seu Pai/Mãe de Santo, bem como, com os Orixás e guias espirituais, assim nascem para uma nova família, como filhos espirituais, possuam irmãos, tios, tias, avôs e avós, devem respeito e amor a seus familiares, pois agora estão unidos a partir de laços sagrados (SILVA, 2005).

A tenda de Oxalá é formada por uma família de santo relativamente pequena, o Pai de Santo Aldacir, a cambona Ivanete e oito filhos de santo, sendo alguns médiuns de incorporação e outros(as) cambonos(as). Pai Aldacir é explícito ao relatar sua intenção em não ter muitos filhos de santo, segundo ele, uma corrente mediúnica extensa é complicada de gerenciar, uma vez que, quanto menor, mais ele pode dedicar-se ao acompanhamento espiritual de cada iniciado, entretanto, Pai Aldacir alega que as portas do terreiro estão sempre abertas para quem desejar frequentar as giras enquanto consulentes.

As sessões ocorrem todas as sextas- feiras, com início precisamente às 20h, sem horário estipulado para o término, porém com desfecho previsto antes da meia noite. As giras são abertas aos consulentes somente nas últimas sextas-feiras de cada mês, entretanto, em caso de premência, os não iniciados podem solicitar participar em outras sextas-feiras também. Nas três primeiras sessões do mês, é o momento em que Pai Aldacir, bem como os Orixás/guias nele incorporados, transmite ensinamentos espirituais e religiosos para os

médiuns, sendo, alguns desses aprendizados de ordem secreta, revelados apenas aos iniciados.²⁴

Antes da gira iniciar o Pai de Santo defuma todo o terreiro, cantando canções a diversos Orixás, acende velas para os mesmos, com suas respectivas cores de preferência, enquanto isso os filhos preparam-se fisicamente e espiritualmente para o ritual, fazendo uso de vestimentas utilizadas apenas em dias de gira, as mulheres usam saias longas e rodadas, os homens calça e camiseta, todos de pés descalços, (a preferência é vestir branco) acendem velas para seus Orixás e anjo da guarda, realizam preces e agradecimentos, batem a cabeça na frente do peji principal, deitados no chão em sinal de respeito aos guias que ali estão, três vezes para a direita (para saudar todos os Orixás e guias na linha de direita) três vezes ao centro (para saudar Oxalá e Olorum) e, por fim três vezes para a esquerda (reverenciando exus e pombagiras, a linha de esquerda).

Após o cumprimento dos rituais introdutórios, a família de santo reúne-se em um semicírculo (consulentes em pé atrás dos médiuns) em torno do altar principal, Pai Aldacir permanece ao meio, abre a gira pedindo proteção aos Orixás, rogando para que todo o mau, inveja, feitiçaria, seja retirado, sente qual Orixá/guia vai incorporar, na maioria das vezes descem primeiro a linha de direita²⁵, os presentes cantam o ponto²⁶ para o espírito que ali vai incorporar e a partir deste momento a gira é considerada oficialmente aberta.

Após a incorporação do Pai de Santo uma das cambonas serve bebida e tabaco ao Orixá/guia que em está em terra, realiza a entrega de suas vestimentas, logo em seguida os demais filhos incorporam, por ordem de tempo de iniciados no terreiro, as cambonas auxiliam os guias/Orixás que descem, servindo bebidas, tabacos, velas e tudo o que os mesmos solicitarem, para que possam realizar trabalhos de magia, cura e quebra de demandas (cargas negativas e trabalhos de magia realizados contra os iniciados e/ou consulentes, bem como contra o terreiro) em prol da família de santo e consulentes.

²⁴Quando os consulentes estão participando da sessão, não sendo está à última sexta-feira do mês, após realizarem as devidas consultas com os Orixás e guias espirituais, são liberados da gira, o Orixá incorporado no Pai de Santo neste momento, na maioria das vezes Exu 7 Ventanias/Caveira/Tiriri, aguarda sentando em uma poltrona vermelha, enquanto bebe conhaque e fuma charuto, os demais Orixás/guias findarem seus trabalhos em terra, para que liberem os corpos dos filhos de santo, os médiuns já desincorporados, reúnem-se em um semicírculo para iniciar o momento de aprendizados. Esta é uma oportunidade de extrema importância e de ordem sagrada para os filhos de santo, pois é neste instante que ensinamentos acerca da religiosidade são transmitidos, através de um espontâneo bate-papo com o exu ali presente, neste momento os filhos realizam perguntas, sanam suas dúvidas acerca da religiosidade umbandista, da espiritualidade e aprendem diversas receitas de oferendas e magias, também aproveitam para consultam-se com o guia ali presente, descarregando-se de más energias, invejas, olho gordo, etc. De acordo com a pesquisa de campo.

²⁵ Quando a gira é realizada somente com o povo de esquerda, ou seja, com os exus e pombagiras, o sacerdote avisa antes do ato de sua incorporação que na noite presente a linha de direita não irá trabalhar.

²⁶ No Capítulo 3 é possível verificar acerca de pontos de descida e subida dos Orixás e guias espirituais, no que tange as funções das cambonas.

É válido lembrar que para a família de santo da Tenda de Oxalá, os Orixás e guias espirituais são vistos como forças da natureza, espirituais e humanizados ao mesmo tempo, possuindo personalidade própria e características humanas, muitos deles viveram em terra antes de tornarem-se divinos (SILVA, 2005).

Após o término da gira de direita, descem ao terreiro os exus e as pombagiras, os mesmos também prestam consultas aos presentes na sessão, inclusive são os mais procurados pelos consulentes. O Pai de Santo é o primeiro a incorporar, em seguida os demais médiuns. Exus e pombagiras bebem, fumam, conversam alto, soltam gargalhadas extrovertidas, andam por todo o congá, dançam e se divertem, este é o momento mais animado da noite, nutrido de conselhos, ensinamentos, magias e uma boa dose de alegria. Pai Aldacir salienta “Conversa de Exus [nesse caso referindo-se aos Exus masculinos e femininos, ou seja, as pombagiras também] não tem fim” (ALDACIR, 2017), pois os guias de esquerda estimam sempre por uma boa e longa conversa com os ali presentes.

Válido é entendermos um pouco mais acerca das linhas cultuadas no presente terreiro. O povo de direita são os espíritos denominados pretos(as) velhos(as), caboclos(as), ciganos(as) os de esquerda, são os exus, pombagiras e exus-mirins. Neste viés a psicanalista e antropóloga Mariana Leal de Barros (2010) argumenta que entre os mais diversos guias espirituais, há o que ela chama de zonas fronteiriças, (estas por vezes mais flexível por outras menos) que dissocia as entidades de ambas as linhas, através de uma divisão que separa os espíritos de direita, ligados a bondade e caridade, e os de esquerda conectados ao que é telúrico, terrestre e material.

[...] Há ainda quem pense que a esquerda é da ordem maléfica, mas percebo que falar das entidades desta linha é apenas como falar da outra face da moeda, “viramos” a face do “mesmo” e encontramos outros contornos, que, como a noite e o dia, o claro e o escuro, complementam-se (BARROS, 2010, p. 48).

Os consulentes presentes na sessão escolhem o Orixá/guia que gostariam de conversar, por vezes optam consultar-se apenas com um, por outras com vários, entretanto pude observar durante a pesquisa de campo que todos eles conversam com os exus e pombagiras. Algumas vezes levam presentes aos espíritos que ali estão incorporados, sendo estes: bebidas alcoólicas, velas, tabacos, flores, bijuterias diversas, chapéus, bengalas, velas, etc.

O encerramento da sessão aproxima-se quando o Orixá/guia do Pai de santo despede-se de todos os presentes, cumprimentando os iniciados pessoalmente, sobe²⁷ ao som de um

²⁷ A palavra *subir* na Tenda de Oxalá é utilizada para designar o momento em que o guia espiritual, desincorpora do médium e volta a sua morada, variante de acordo com cada entidade, são elas, os cemitérios, matas,

ponto cantado²⁸. É neste instante que a gira se finda, Pai de Santo, seguido de seus filhos, batem cabeça para os Orixás, removem as guias e as vestes e são liberados para retirar-se do terreiro, após pedir a benção a Pai Aldacir beijando-o na mão, este faz uso das palavras: Que Oxalá lhe abençoe!

Para elucidar ainda mais como funcionam as sessões é válido evidenciar a fala da cambona Ivanete:

As sessões funcionam uma vez por semana, os filhos estão em desenvolvimento espiritual, então eles não podem ficar muito tempo longe de seus orixás, para não perde aquela ligação que o Orixá, está desenvolvendo com o filho, assim ele vai criando afinidade e trabalhando, então normalmente é uma vez por semana. Para se trabalhar na sessão com os filhos, as regras são as mesmas para todos, primeiro banho de descarrego²⁹ na casa de cada um, depois ao chegar no terreiro se ascende vela para anjo da guarda, primeiro se trabalha com a linha de direita para firmar bem a cabeça e depois vem os da esquerda para trabalhar e deixar o lombo liso como dizem, pois são eles que vão lapidar os filhos (Cambona Ivanete, 2017).

Talvez pertinente seja evidenciar os Orixás/guias que cada entrevistado incorpora. O Pai de santo Aldacir, trabalha com o preto velho pai Guiné, Ogum Beira-Mar, caboclo Guaracy, na linha de direita, na esquerda recebe os exus: Sete Ventanias, Tranca Rua das Sete Encruzilhadas, Caveira e Tiriri das Sete Encruzilhadas, bem como, a pombagira Sete Saias e Rainha das Sete Encruzilhadas.

O filho de santo Jean³⁰, que se iniciou na Umbanda há cinco anos, e há dois anos é médium de incorporação no terreiro investigado, incorpora o preto velho pai Benedito, a preta velha vovó Maria Congá, caboclo Sete Flechas, Orixá Ogum Meje, baiano Zé do Coco, (este último na direita e na esquerda), na esquerda trabalha com os exus: Tata Caveira, Tiriri da Kalunga, Capa Preta e exu do Lodo, as pombagiras: Maria Molambo da Lixeira, Cigana Esmeralda e Rosa Caveira. Abaixo parte da entrevista de Pai Aldacir a respeito dos guias espirituais que incorpora:

cachoeiras, encruzilhadas, etc. No mesmo sentido a utilização da palavra *descer* significa que o espírito está saindo do lugar onde mora, para possuir o corpo do iniciado durante as giras. De acordo com a pesquisa de campo.

²⁸Cada Orixá e guia espiritual possui pontos cantados de descida a terra, como de subida as suas específicas moradas. No capítulo 3 é possível evidenciar com maior clareza a respeito dos mesmos.

²⁹Um ritual essencial na vida do povo de santo são os banhos de descarga, em especial no dia da sessão, as ervas utilizadas são escolhidas a critério de cada um, contendo quantas espécies de planta desejar, de preferência em número ímpar. Os médiuns seguem a intuição no momento de colher as plantas, por vezes seguem a orientação do pai de santo ou dos Orixás. As mais utilizadas neste terreiro são: Arruda, guiné, alecrim, boldo, pétalas de rosa, manjerição, folhas de limão, laranja, bergamota, espada de são Jorge e de Iansã, folhas de pimenta, canela, comigo ninguém pode, cravo, pitanga. De acordo com a pesquisa de campo.

³⁰Jean, 25 anos, nascido e criado na cidade de Pato Branco, é mestre em desenvolvimento regional, pesquisou a relação divindade e natureza nas religiões de matriz africana, realizando sua pesquisa de campo no terreiro Tenda de Oxalá, no mesmo período que a pesquisadora que voz fala.

O Exu Sete Ventanias, foi o primeiro que eu incorporei, por isso ele é o chefe do terreiro, ele é o que eu mais incorporo, porque assim o Exu de cabeça do Pai de Santo sempre é o chefe da casa, ou se for uma mulher e ela tiver uma pombagira, então a pombagira será a chefe da casa, ou pode ser um Exu também, o primeiro que vem trabalhar é o chefe da casa, isso não quer dizer que seja homem ou mulher e quem vier [...] todos os guias são iguais, para mim todos eles que incorporo e também os que não incorporo tem o seu valor, cada um tem a sua força, indiferente se são homens ou mulheres. Nós precisamos é agradecer por eles, pois eles vêm para nos ajudar, para mostrar a verdade, para abrir caminhos, para fazer coisas que nós não podemos, nós temos muito o que aprender com eles (Pai de Santo Aldacir, 2017).

A médium Janete³¹ é iniciada na Tenda de Oxalá há dois anos, porém frequentou outros terreiros atuando como médium de incorporação há mais de uma década. Foram realizadas diversas entrevistas e conversas informais com a mesma, também com seus guias espirituais. A mesma incorpora a cabocla Jurema, o caboclo Quebra Tudo, Orixá Iansã e Iemanjá, preta velha vovó Baiana e a Mãe Maria, na linha de direita, o povo de esquerda que trabalha são: pombagiras Capa Preta, Cigana das 7 Encruza, Maria Padilha das Almas, Maria Mulamba e a Pombagira das Campinas, os Exus: Tranca Rua das Almas, João Caveira, Marabô e a Tata Caveira. Acerca do povo de esquerda que incorpora:

Tranca Ruas das Almas é o meu Exu de frente, quando ele libera os outros Orixás podem chegar e a pombagira Capa Preta também é da minha linha de frente, ela está sendo muito doutrinada, está sendo bem tratada, para trabalharmos juntas, não é quem quer chegar é que ela ordena e deixa vir (Médium Janete, 2017).

Em relação à importância dos guias espirituais cultuados nos terreiros de Umbanda, a Mariana Leal de Barros (2010) argumenta que na religiosidade umbandista para tudo e todos existe uma maneira de prestar auxílio através dos guias espirituais, estes possuem diversas experiências, visto que já viveram em terra, sendo assim os iniciados e consulentes podem conversar com espíritos não tão distantes do mundo dos humanos, os mesmos auxiliam nos mais diversos âmbitos na vida dos sujeitos. “[...] Assim, quem viveu muito, quem sofreu muito e mesmo quem errou muito, tem saber para passar e pode a partir de sua experiência “vívida” apontar caminhos, indicar os erros, abençoar e punir [...]” (BARROS, 2010, p. 47).

Para elucidar um pouco mais sobre o terreiro Tenda de Oxalá, pertinente é observar como alguns dos entrevistados sentem-se ao fazer parte desta família de santo, bem como o que é para cada um deles ser iniciado em uma religião de matriz africana. Ao médium Jean foi

³¹A médium tem 46 anos de idade, é nascida em Laranjeiras do Sul, no estado do Paraná, filha de pais agricultores, tem 7 irmãos, sendo estes 6 homens e uma mulher, um filho com 28 anos e um neto. Com 13 anos de idade a médium foi residir na cidade de Cascavel- PR, para estudar e trabalhar. Atualmente residente no município de Pato Branco, sua profissão é empregada doméstica.

questionando qual a influência de tal religiosidade em seu dia-a-dia, a cambona Andreia³² como é fazer parte da Tenda de Oxalá, já para a médium Janete a pergunta realizada foi em relação à religião e o terreiro, o que ambos representam em sua vida.

Eu todos os dias faço minhas oferendas aos meus guias e Orixás, conforme eu posso e com os elementos que eu posso, se eu posso fazer um padê eu dou, se eu posso fazer uma pipoca eu dou, as mais elaboradas são em ocasiões mais específicas, mas todos os dias eu faço uma oferenda para o Orixá que rege aquele dia, faço minhas meditações, meus banhos, meu mundo, meu dia a dia gira em torno disso (Médium Jean, 2017).

Na Umbanda é mostrado o caminho certo e errado, você que sabe o qual você vai seguir, não tem o peso do pecado, cheio de regras, como em outros lugares, você sabe o que é melhor pra ti, sabe que se fazer o mal a lei do retorno virá[...] Aqui no terreiro você aprende a prosperar, se não fosse esse lugar em certas ocasiões em minha vida eu tinha caído e caído feio, isso é transformação. Tem certas coisas que aconteceram lá atrás que hoje eu entendo o porquê, hoje agradeço, pois nada acontece por acaso, você percebe que aprendeu com aquilo, que tinha um propósito, no meu dia a dia essa religião me dá força para superar os obstáculos, é boa para minha vida amorosa, social, financeira (Cambona Andréia, 2017).

Já sofri muita intolerância religiosa por fazer parte da Umbanda, mas eu sinto uma paz total, pois eu não faço mal para ninguém[...] o Pai de Santo na minha vida é como uma pessoa da família, quando preciso de força e orientação é ele que procuro, ainda mais que não tenho minha família perto, então ele é como se fosse meu pai mesmo[...] (Médium Janete, 2017).

A médium Janete relata que já passou por momentos de intolerância religiosa por fazer parte da Umbanda, os demais entrevistados da Tenda de Oxalá também relataram durante a pesquisa de campo que sofreram preconceitos pela escolha religiosa que tiveram, tais fatos ocorrem a partir de inúmeros viés que não cabe neste momento analisar, entretanto entender de onde advêm grande parte do preconceito destinado aos participantes de religiões afro-brasileiras se faz necessário.

De acordo com Vagner Gonçalves da Silva (2005) características ligadas ao culto de espíritos, ao politeísmo, ao transe de incorporação e muitas vezes ao sacrifício animal, faz com que tais religiosidades sejam vistas como magia negra, ligadas a práticas diabólicas ou ainda a superstições, tais pensamentos e ações de estigma, acabam ganhando ainda mais força se pensarmos que as religiões afro-brasileiras não possuem uma dualidade entre bem e mal, tão definida como nas religiões cristãs, se encontram de certo modo distantes da religiosidade oficial brasileira, se agravando ainda mais a partir do momento que pesquisadores pioneiros das religiões afro-brasileiras (mencionados anteriormente) a viam com inferioridade, se

³² Relato de vida da cambona Andreia está inserido no capítulo 3 no que versa a História das mulheres na Umbanda a partir das Mães de Santo e cambonas.

comparadas ao catolicismo, pois acreditavam na superioridade do monoteísmo.

O médium Jean deixa claro o quanto à religiosidade perpassa seu cotidiano, através das oferendas que realiza para seus guias espirituais e Orixás, o mesmo possui em sua casa um pequeno congá onde realiza tais libações, de um lado um peji com a linha de direita, inseridos nele estão: Iemanjá, Nanã, Iansã, Oxum, Ogum, Oxalá, Xangô e Oxossi, também um caboclo e um preto velho, noutro altar estão as entidades de esquerda: as pombagiras Maria Padilha das Almas, Maria Mulabo, Cigana Esmeralda, os exus, Tata Caveira, Tiriri, Tranca Ruas das Almas, Capa Preta e Veludo. Por esse viés podemos pensar a partir dos geógrafos Rogério Haesbaert e Glauco Bruce (2002), no artigo *A desterritorialização*³³ na obra de *Deleuze e Guattari*, Jean está em constante movimento e agenciamento de territorialização, desterritorialização e reterritorialização, a partir do momento que inicia-se na Tenda de Oxalá se territorializa-se no espaço do terreiro, da religião de Umbanda, da família de santo, se desterritorializa, ao sair do espaço após o término das sessões e novamente se reterritorializa ao realizar oferendas em seu congá particular a partir de momentos diários com os Orixás e guias espirituais.

A cambona Andreia evidencia que estar inserida na Umbanda contribuiu de forma significativa para seu crescimento espiritual, pessoal e financeiro, deixa claro que sente-se bem no terreiro que frequenta, pois em tal espaço não convive com o peso do pecado, como em outras religiões que já participou. A Umbanda é uma religião do momento presente, do aqui e do agora, sendo um dos seus objetivos trabalhar em prol da resolução dos problemas cotidianos das pessoas, através do contato com os Orixás e guias espirituais, fundamentando-se no culto de espíritos, é com a manifestação destes através do fenômeno da incorporação nos médiuns que a umbanda se concretiza (NEGRÃO, 1994; ORTIZ, 1999).

Em relação à percepção de pecado que Andreia traz em sua narrativa, podemos percorrer por dois caminhos, a partir da concepção de moralidade em religiões de matriz africana, sendo esta, diversa de outras religiosidades cristãs presentes no Brasil. Reginaldo Prandi (1996) afirma que a Umbanda devido algumas características herdadas de outras religiões em seu momento de formação, separou o bem do mal, entretanto, com o tempo vem procurando apagar tal binarismo.

³³Desterritorialização significa que não existe território sem sair dele em algum momento, não há desterritorialização sem ao mesmo tempo se reterritorializar-se em outro lugar. Os sujeitos se organizam em territórios que se determinam e articulam a outros já existentes, território diz respeito a muitas coisas, pode ser um espaço ou ainda um ambiente onde as pessoas se sentem em casa, ele é o apoderamento, é um lugar onde surge uma série de práticas e investimentos, tanto nos espaços culturais como sociais, também no cognitivo e no estético.

GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

Ainda sobre a questão de moralidade o sociólogo defende que os guias espirituais de esquerda (exus e pombagiras) representam um possível rompimento do padrão bem/mal na religiosidade umbandista, argumentando que “[...] conhecer a figura de Pombagira nos permite entender algo das aspirações e frustrações de largas parcelas da população, que estão muito distantes de um código de ética e moralidade embasados em valores da tradição ocidental cristã” (PRANDI, 1996, p. 46).

Nesse caminho ainda, o antropólogo Benedicto Ancelmo Victoriano (2005) defende que os exus e pombagiras são personagens marginalizados na sociedade brasileira, por aqueles que não os conhecem, tal marginalidade refere-se às atitudes incomuns e emblemáticas comparadas as outras entidades do panteão umbandista, pois não presidem a ordem normal de atitudes em geral esperadas nos demais guias, simbolizam uma realidade sarcástica e limiar, são ordem e desordem, não se compõem em duas realidades distintas e separadas entre si.

Pude observar durante a pesquisa de campo que o terreiro Tenda de Oxalá adentra em um campo que denomino *leveza moral*, nesse sentido talvez fique mais claro a sensação da cambona Andreia em relação a concepção de pecado no terreiro que faz parte, visto também, que exus e pombagiras são os guias espirituais mais cultuados na Tenda de Oxalá e que algumas características de suas personalidades são adquiridas pela família de santo, através da convivência com tais guias espirituais.

Válido é registrar que a família de santo do presente terreiro, chama todos os espíritos que incorporam de Orixás, sejam eles divindades ou os guias espirituais de direita ou esquerda, nomeiam a religiosidade que participam de espiritismo. A maior influência religiosa na Tenda de Oxalá advêm de religiosidades africanas com fortes tendências do candomblé, tradições indígenas, catolicismo e por fim espiritismo kardecista.

2.3 Tenda Espírita de Umbanda São Jorge³⁴

O município de Clevelândia abriga a Tenda Espírita de Umbanda São Jorge, é uma

³⁴A terreira possui esse nome devido Pai Baiano, fundador da casa juntamente com sua esposa Maria, ser filho de Ogum, este Orixá é associado ao santo católico São Jorge. A psicóloga Monique Augras (1987) defende que na África ele é o deus do ferro, dos guerreiros, ferreiros e todos os que mexem com o ferro são seus protegidos, é patrono ainda da tecnologia. José Beniste (2010) define Ogum como uma divindade guerreira que desbrava os caminhos de luta pela sobrevivência e também as matas, já Helena Theodoro (2013) descreve-o como um Orixá ioruba, filho de Oxalá e Iemanjá, é o deus da guerra, seu dia é a terça-feira, ele é o protetor das comunidades e destruidor dos inimigos.

AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: A identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983. BENISTE, José. *As águas de oxalá*. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010. THEODORO, Helena. *Iansã: Rainha dos ventos e das tempestades*. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

pequena cidade inserida na Serra da Fartura perto do rio chopim, possui uma população de aproximadamente 17. 240 pessoas, de acordo com o último senso do IBGE (2010). Através de relatos informais de alguns participantes e de alguns moradores do município, a terreira³⁵ pesquisada é o centro de Umbanda mais antigo das redondezas, registrada formalmente no ano de 1964, pelo casal José Pereira dos Santos, mais conhecido como Pai Baiano e Maria Trindade, ambos respectivos Pai e Mãe de Santo da casa. Desde 2009 e atualmente, o local é administrado espiritualmente pela Mãe de Santo Jurema³⁶, filha do casal.

O centro compreende um espaço físico de aproximadamente 140m², inserido neste ambiente está situada a sala dos consulentes (chamados de irmãos da assistência por esta família de santo), o congá, onde encontra-se dois pejis, com diversas imagens de Orixás, entidades e santos, durante a pesquisa de campo contei cerca de 110 imagens de gesso e resina no altar maior, noutro altar contém apenas imagens da Iabás - Iemanjá, Nanã, Oxum, Iansã - envolto de uma fonte d' água. Ainda neste espaço há um ambiente destinado para os ogãs de atabaque e dois sofás para médiuns mais velhos, crianças e visitantes. O centro do congá é o maior espaço da terreira, destinado para a família de santo, local onde acontecem as incorporações e as consultas aos irmãos da assistência, através da incorporação dos guias espirituais.

Ao lado esquerdo do congá localiza-se uma sala destinada para troca de vestimentas feminina e ao lado direito outra ao masculino, também um pequeno espaço reservado apenas para as giras de esquerda, estas acontecem apenas uma vez ao mês, apenas para alguns médiuns que trabalham com a linha de esquerda, não sendo aberta ao público.

A sala de atendimento particular da Mãe de Santo situa-se ao lado da sala dos consulentes, neste local Mãe Jurema, lê cartas, atende consultas particulares e conversa com seus filhos, consulentes e visitantes. Há um espaço entre a residência da Mãe Jurema e Valdir (esposo) e a terreira, nele estão localizados dois banheiros para uso público. O espaço físico da terreira pode ser considerado relativamente grande, se comparado informalmente a outros centros que conheci na região, pertencendo ao mesmo lote, onde Mãe Jurema reside com sua família, anteriormente residiam seus pais.

Há uma área grande coberta entre a residência da mãe Jurema e a terreira, onde médiuns e consulentes permanecem antes e após as sessões. A casa da Mãe de Santo é repleta de pessoas, na maioria das vezes frequentada por seus filhos de santo, estando à mesa da

³⁵A família de santo chama o local de culto aos Orixás e guias espirituais de terreira e não terreiro. Optou-se por mencionar o templo umbandista Tenda São Jorge da mesma forma que os entrevistados.

³⁶Relato de vida da Mãe de Santo Jurema está inserida no capítulo 3 no que versa a História das mulheres na Umbanda a partir das Mães de Santo e cambonas.

cozinha sempre posta, com café, bolos e pães, antes e após as giras, para quem desejar sentar-se e compartilhar de uma boa conversa com Mãe Jurema e sua família.

Abaixo algumas imagens da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge, auxiliam a elucidação do espaço físico da terreira.



Ilustração 10-Tenda São Jorge: Espaço físico do congá, Mãe de Santo ao centro, ogã de terreira Luiz Carneiro sentado, atrás o peji Maior, ao lado atabaques e em círculo parte dos iniciados.

Fonte: A autora (2017).



Ilustração 11-Tenda São Jorge: Espaço físico sala dos consulentes, a frente corrente mediúnica vestida de branco em círculo no congá, momentos antes de iniciar a sessão.

Fonte: A autora (2017).



Ilustração 12-Tenda São Jorge: Espaço físico do congá, médiuns girando no momento de incorporação de caboclos e caboclas.

Fonte: A autora (2017)



Ilustração 13-Tenda São Jorge: Festa para o Orixá Oxossi, oferendas realizadas a esta divindades, parte dos alimentos o povo de santo e consulentes consumiram ao final da gira, festejando, abaixada médium passista chamada Elite cultuando a divindade das matas e da caça.

Fonte: A autora (2017).



Ilustração 14-Tenda São Jorge: A esquerda a cambona Angaraita, ao meio Mãe de Santo Jurema, a direita a médium Ilda, todas entrevistadas na pesquisa de campo.

Fonte: A autora (2017).



Ilustração 15-Tenda São Jorge: Peji principal no espaço físico do congá, a esquerda médium realizando suas preces, a direita caboclo boiadeiro incorporado em médium passista.

Fonte: A autora (2017).



Ilustração 16-Tenda São Jorge: Parte da família de santo no último dia de sessão do ano, em dezembro de 2017.

Fonte: A autora (2017).



Ilustração 17-Tenda São Jorge: Peji das Iabás no espaço físico do congá, a imagem maior é Iemanjá, também se encontra no altar, as Orixás Oxum, Iansã e Nanã Buruque.

Fonte: A autora (2017).



Ilustração 18-Tenda São Jorge: Peji principal, a esquerda imagens de pretos(as) velhos(as) ao centro de anjo da guarda, Cosme e Damião, Oxalá, a direita caboclos e caboclas. O altar todo compreende mais de 100 imagens, também de outras divindades e entidades sendo estas compradas e ganhadas ao longo dos anos, desde o ano de 1964.

Fonte: A autora (2017).

2.3.1 Família de Santo, Orixás entidades e giras

As sessões de Umbanda acontecem todas as sextas-feiras com início as 20h45 minutos e encerramento previsto antes da meia noite. As três primeiras giras do mês são abertas ao público, a última é destinada para doutrina e ensinamentos somente dos iniciados.

Os irmãos da assistência começam a chegar à terreira em torno das 20h, para conseguir sentar-se nos primeiros bancos, aos iniciados é recomendado apresentar-se no local com no mínimo 20 minutos de antecedência, para que possam realizar os preparativos introdutórios, são eles: troca de vestimenta (mulheres vestem saias longas e rodadas, homens usam calça e camiseta, todos utilizam branco e permanecem descalços, por vezes algumas mulheres fazem uso de roupas com as cores da Iabás, em especial azul e amarelo, correspondentes a Iemanjá e Oxum, as roupas utilizadas nas giras não podem ser utilizadas em nenhum outro ambiente, são lavadas separadamente das demais, com sal e açúcar para a retirada de todas as energias que absorveu durante sua utilização) colocar as guias de proteção dos Orixás e entidades; acender velas para o anjo da guarda, guias espirituais; bater a cabeça deitados na frente do altar principal.

Em todos os dias da pesquisa de campo, pude observar maior participação do público feminino na sala dos irmãos da assistência, o número de consulentes girou em torno de trinta a cinquenta pessoas por sessão, dentre elas: homens, mulheres, crianças, idosos e uma

presença constante de jovens e famílias.

A Mãe de Santo Pequena, a senhora Salete, distribui senhas aos irmãos da assistência, para que os mesmos possam consultar-se com os guias espirituais por ordem de chegada ao local, assim também podem conversar com as entidades de suas respectivas preferências. Não são todos os médiuns que estão preparados espiritualmente para receber os guias espirituais, o número varia de acordo com cada gira, aproximadamente entre 5 a 10 médiuns por sessão, dependendo da linha que está atuando naquela sexta, estes são chamados de médiuns passistas, os demais são cambonos(as), outros ainda, auxiliam no decorrer do ritual mantendo a energia da casa em uma frequência vibratória positiva, de acolhimento e amor.

Vale ressaltar que os iniciados pagam uma taxa de R\$ 15,00 reais mensais, tal auxílio financeiro é utilizado para a manutenção da casa, administrada financeiramente pelo esposo de Mãe Jurema, o senhor Valdir, o mesmo possui o cargo de diretor administrativo da terreira e conta com a ajuda de um vice-presidente, conselheiros e tesoureiro.

A mãe pequena Salete se trata de uma das figuras mais importantes da terreira, após a mãe Jurema, deste modo, é pertinente elucidar um pouco mais ao respeito de sua história de vida, visto que a mesma influencia de diversos níveis no local investigado para os resultados da pesquisa efetuada:

Graças a Deus posso te dizer que tive uma infância muito feliz e boa, de bastante dificuldade desde o início, muito compromisso e muita responsabilidade, meus pais sempre foram verdadeiros pais amorosos, compreensivos, responsáveis. Meu pai foi professor por muitos anos, muito calmo e muito educado e dizia para nós que se educa com educação, com filho se conversa, não se bate, então começa pelo pai e pela mãe, quando você vai preparar seu filho. Somos em 10 irmãos, 3 mulheres e 7 homens, meu pai só não deu aula para o casal de filhos mais velhos, deu aula para 3 netos também, ele era professor de primário, eu ajudei ele a dar aula pois era uma época muito precária nos estudos, sem muito auxílio de município e de estado, era complicado, então ele dava aula para quatro séries em um horário só, teve uma época que ele tinha 39 alunos, 1ª e 2ª ano eu lecionava e ele 3º e 4º anos, mas claro, ele sempre estava junto me orientando, desde cedo a gente se ajudava, eu ajudava em casa e ele a dar aula. Minha irmã mais velha casou muito cedo com 18 anos e eu a irmã do meio, ajudei minha mãe cuidar dos meus irmãos, tanto em casa como na roça. Eu nunca me esqueço que fui mãe com 11 anos, eu tinha 11 anos quando nasceu o pai da Mariana[sobrinha e consulente na terreira] e minha mãe trabalhava muito e minha mãe disse assim, ‘você me ajuda a cuidar do Tadeu?’ e eu disse para ela que sim mas que ela teria que me dar ele quando eu casasse, ela disse que sim e eu já fui pensando lá na frente, já que ele é meu o dia que casar eu vou levar ele comigo, minha mãe disse que sim que quando eu casasse eu poderia levar ele e a partir dali ela pegava ele para dar o seio, o resto era eu. Quando eu casei eu tinha 22 anos, ele tinha 11, ele veio morar comigo. Aí teve uma época de dificuldades financeiras, ele ficou 2 anos com o pai e mãe, depois ele voltou morar comigo e só saiu quando casou e o Luiz o meu esposo, levou a irmã dele, pois ele era filho homem único e os pais dele tinham falecido então ela foi morar junto com a gente, então nós já casamos com dois filhos. Eu nasci em Passo Fundo e sai de lá com 8 anos de idade, viemos morar em Abelardo Luiz e sai dali quando casei e vim para Clevelândia e aqui estou até hoje”.(Mãe Pequena Salete, 2017).

Em relação à família de santo, pertinente talvez seja, entendermos porque os iniciados fazem parte de uma família e de onde vem tal concepção. Vagner Gonçalves da Silva (2005) argumenta que a família de santo foi uma forma que os negros e mulatos encontraram para se restituir, após serem destituídos de seus grupos de referências durante o período escravista, dessa maneira estabeleceram laços de parentesco a partir da religião, tal forma permanecendo até hoje nos terreiros de Umbanda e Candomblé.

É difícil estabelecer a época que as primeiras famílias de santo se formaram. Pelo o que se sabe através da história oral, narradas pelos adeptos, parece terem sido os africanos de uma mesma etnia os fundadores dos primeiros terreiros, onde iniciaram outros negros africanos, provenientes de sua etnia ou de outras. Com o passar do tempo, e com o ingresso na religião de crioulos, mulatos e finalmente os brancos, a família-de-santo, foi assim perdendo sua característica étnica e passou a ligar, por vínculos religiosos, os vários terreiros fundados pelas gerações seguintes às gerações dos africanos (SILVA, 2005, p. 57).

Atualmente a Tenda São Jorge conta com uma família de 50 filhos de santo, advindos de várias cidades, não apenas do município de Clevelândia, comparecem nas sessões em torno de 25 a 35 pessoas, a grande maioria são mulheres. A abertura da sessão ocorre com os filhos de santo em círculo e Mãe Jurema ao centro, invocando a presença dos Orixás e pedindo proteção, em especial para as crianças carentes, moradores de rua e doentes. Após este momento os filhos que são ogãs de atabaque cantam saudando todos os Orixás e entidades, a defumação por toda a terreira é feita pelo ogã Luiz Carneiro, em seguida todos os presentes viram-se para porta de entrada, ficam em pé com as mãos cruzadas e braços esticados, cantam para os guias espirituais exus, em prol de proteção.

Após este momento ritualístico, vários pontos cantados são entoados ao Orixá Ogum, a Mãe de Santo é a primeira a incorporar, seguida dos médiuns, neste momento falangeiros de Ogum descem ao terreiro, porém, não prestam consultas, após a subida de tais guias, Mãe Jurema é novamente a primeira a incorporar, posteriormente o ogã Luiz e demais médiuns, a Mãe Pequena Salete é responsável por estar atenta a tudo que acontece na terreira, prestando auxílio a quem precisar. Seu papel é de grande importância na Tenda São Jorge, sendo ela a segunda maior liderança da casa.

Junto à Mãe Salete, o ogã Luiz, esposo da mesma, é um dos médiuns mais ativos da terreira, o mesmo tem 69 anos, participante da umbanda há 5 décadas, é médium de incorporação/passista, ou seja, cede o corpo para os guias espirituais pretos velhos, caboclos e marinheiros prestarem consultas aos presentes na sessão. O ogã Luiz também é irmão de santo de Mãe Jurema, e filho de santo dos fundadores da terreira, Maria Trindade e Baiano.

Cada terreiro de Umbanda a partir de suas especificidades ritualísticas agrega em

maior ou menor grau características herdadas de outras religiões. Na Tenda São Jorge acerca dos fundamentos doutrinários religiosos, pude perceber uma maior influência das religiões afro-brasileiras, espiritismo kardecista, indígenas e o catolicismo. De acordo com a Mariana Leal de Barros (2010) e Lisias Negrão (1996) conceitos fortemente arraigados de caridade e karma, são heranças do espiritismo kardecista, muito presente em inúmeros terreiros de umbanda, bem como na terreira São Jorge.

Em cada sessão é cultuado um ou dois Orixás, acompanhado de entidades na linha de direita, geralmente são pretos(as) velhos(as), caboclos(as), marinheiros, ciganos(as), baianos(as). A seguir o calendário de giras da Tenda São Jorge do ano de 2018, bem como os Orixás e guias espirituais cultuados em cada um dos terreiros pesquisados, suas semelhanças e diferenças.

Quadro 01: CALENDÁRIO³⁷ DA TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA SÃO JORGE 2018

JANEIRO	FEVEREIRO	MARÇO	ABRIL	MAIO	JUNHO
Dia 20 Festa de Oxossi	Dia 02 Yabas e Marinheiros	Dia 02 Ogum e Caboclos(as)	Dia 06 Omolu e Pretos(as) Velhos(as)	Dia 04 Xangô e Baianos(as)	Dia 01 Ogum e Caboclos(as)
	Dia 09 Ogum e Caboclos(as)	Dia 09 Yabas e Marinheiros	Dia 13 Yabas e ciganos(as)	Dia 11 Festa de pretos(as) velhos(as)	Dia 08 Omolu e Pretos(as) Velhos(as)
	Dia 16 Omolu e Pretos(as) Velhos(as)	Dia 16 Omolu e Pretos(as) Velhos(as)	Dia 20 Festa de Ogum	Dia 18 Oxossi e Ciganos(as)	Dia 15 Xangô ebaianos(as)
	Dia 23 Oxossi e Ciganos(as)	Dia 23 Oxossi e Ciganos(as)	Dia 27 Yabas e marinheiros	Dia 25 Festa de Ciganos(as)	Dia 22 Oxossi e Ciganos(as)
JULHO	AGOSTO	SETEMBRO	OUTUBRO	NOVEMBRO	DEZEMBRO
Dia 06 Oxossi e ciganos(as)	Dia 03 Yabas e marinheiros	Dia 07 Recesso	Dia 05 Ogum e caboclos(as)	Dia 02 Recesso	Dia 07 Ogum e caboclos(as)
Dia 13 Omolu e pretos(as) velhos(as)	Dia 10 Ogum e caboclos(as)	Dia 14 Ogum e caboclos(as)	Dia 12 Recesso	Dia 09 Oxossi e ciganos(as)	Dia 13 Encerramento Todas as linhas
Dia 20 Xangô e baianos(as)	Dia 17 Oxossi e ciganos(as)	Dia 21 Oxossi e ciganos(as)	Dia 19 Oxolu e pretos(as) velhos(as)	Dia 16 Ogum e caboclos(as) Dia da Umbanda	
Dia 27 Ogum e caboclos(as)	Dia 24 Xangô e baianos(as)	Dia 28 Festa de Cosme e Damião	Dia 26 Yabas e marinheiros	Dia 23 Xangô e baianos (as)	

³⁷ A Tenda de Oxalá não possui calendário, contudo, as datas votivas sempre são celebradas. As giras seguem a sequência: Incorporação do Pai de Santo e médiuns da linha de direita, ou seja, pretos(as) velhos(as), caboclos(as), em seguida a linha de esquerda, os exus e pombagiras. A família de santo desde terreiro comparado a Tenda São Jorge é relativamente pequena, todos os iniciados conhecem o funcionamento das giras, bem como os consulentes que frequentam, aos novos consulentes a cambona Ivanete explica antes de iniciar a sessão como funciona a gira e acerca dos guias espirituais que trabalham no presente terreiro.

	Dia 31 Omolu e pretos(as) velhos (as)			Dia 30 Yabas e marinheiros	
--	---	--	--	-------------------------------	--

Quadro 02: ORIXÁS E GUIAS ESPIRITUAIS CULTUADOS NOS TERREIROS PESQUISADOS

Tenda de Oxalá Pato Branco	Terreira São Jorge Clevelândia	Características dos Orixás e guias espirituais de acordo com: Alexandre Cumino(2010) Cléo Martins(2011) Helena Theodoro(2013) José Beniste(2010) Mariana Leal de Barros (2010) Monique Augras(1983) Reginaldo Prandi(2001)	Características Dos Orixás e guias espirituais na Tenda Oxalá	Características dos Orixás e guias espirituais na Tenda São Jorge
Olorum	Olorum	O senhor dos céus, conhecido também por Olodumaré, criador de todas as coisas, juiz supremo, criador dos Orixás, o senhor da vida, da eternidade, que dá o poder da respiração e a tira quando desejar, está presente em todos os acontecimentos diários, é o senhor da justiça, o rei puro e transcendente.	Divindade suprema criadora, pouco se fala desse Orixá na Tenda de Oxalá.	Orixá maior, criador e supremo, pouco se fala dessa divindade na Tenda São Jorge.
Iansã	Iansã	Na África é conhecida como Oya, sua origem é da água e do fogo, ela é violenta e livre e sabe usar muito bem a magia a seu favor, divindade das ventanias, tempestades, donas dos eguns, senhora dos cemitérios, dos raios, das paixões, tempestades, também é considerada a dama da compaixão, mulher guerreira que carrega consigo uma espada, esposa de Ogum, Xangô, Oxossi, adquirido de cada um deles um poder específico. Veste vermelho e se apresenta repleta de uma forte energia feminina que transforma quem a cultua. Seu dia é o sábado e sua saudação é <i>Eparrei</i> , gosta de feijão fradinho, pata, bode	Iansã é a divindade feminina das tempestades, responsável pelos eguns, ou seja, dos espíritos que não são guias espirituais, juntamente com o Orixá Omolu e com exus e pombagiras que advêm dos cemitérios. Oferendas são realizadas a ela quando é necessário livra-se de tais espíritos, que por vezes levam desordens espirituais e energias negativas aos adeptos e consulentes. Iansã incorpora na médium Janete.	Iansã é uma Orixá mulher, responsável pelo tempo, pelas tempestades, é uma rainha guerreira.

		castrado, cabra, pomba-rola, galinha de angola, etc.		
Oxum	Oxum	A grande dama, de pele macia e reluzente, Oxum é a deusa da beleza, da fertilidade e das águas doces, senhora dos amores e da sensualidade, é representada como uma mulher forte e ardilosa que luta pelo o que deseja, veste amarelo e dourado é dona do ouro, mãe da riqueza e da alegria, é aquela que cuida e protege. Esposa de Xangô, Ogum e Oxossi. É a protetora de todas as crianças que estão para nascer, é a plenitude em forma de feminino. Utiliza um leque dourado e uma espada, sua saudação é <i>Oraieie ô</i> que significa Mãe da bondade, gosta de camarão, feijão fradinho, ovos, galinha, cabra, pomba silvestre, galinha de angola.	Oxum é a mãe de cabeça da cambona Ivanete, ela é uma divindade mulher que representa amor, fertilidade, sensualidade e riqueza, é a senhora das águas doces.	Oxum é a Orixá preferida da entrevistada Ilda, na terreira é uma divindade feminina responsável pelas cachoeiras, chamada pela família de santo de mamãe Oxum, considerada sagas e esperta.
Nanã	Nanã	Nanã Buruque é a mais velha das Iabás, considerada avó de todos os Orixás, é rica, respeitada e dona dos búzios, justa, severa, senhora das lamas e da terra, coadjuvante na criação da humanidade junto com Oxalá, pois a ele cedeu o barro que foi criado os seres humanos, é a senhora da sabedoria, da calma e da evolução, seu pássaro é a coruja, sua força está ligada a água parada e aos pântanos, em suas vestes utiliza a cor roxa, é considerada a rainha da ancestralidade. Mãe dos Orixás Omolu e Oxumaré, esposa de Oxalá. É a senhora da vida e da morte, é misteriosa e enigmática. Gosta de arroz, pipoca, feijão, inhame, mel, rã, cabra, pata, coruja, galinha de angola, etc. Sua saudação é <i>Saluba</i> .	Nanã é a avó de todos os Orixás, mãe de cabeça do médium Jean, representa, ancestralidade, lentidão e sabedoria.	Nanã é muito respeitada na terreira, pois é a mais velha Orixá, representa alegria e sabe dar bons conselhos.
Iemanjá	Iemanjá	Divindade dos oceanos, das águas salgadas, considerada mãe de todos os Orixás, (Oxumaré e Omolu são filhos de Nanã) casada com Oxalá, seu filho	Iemanjá possui um espaço privilegiado na logística do terreiro, com duas imagens que a representam: uma mulher negra,	Na terreira existe 3 imagens de Iemanjá, dentre todas as estatuas de Orixás e guias espirituais a dela é a maior,

		<p>preferido é Xangô, cuida de Omolu que é abandonado por sua Mãe Nanã. É a rainha dos mares e da maternidade, a senhora das origens, veste azul, é representada por vezes como uma sereia, ou como nossa Senhora dos Navegantes. Iemanjá é a Orixá mais conhecida popularmente no Brasil, tendo diversas festas cultuadas em seu nome, na virada de ano muitas pessoas, iniciadas ou não, em religiões afro-brasileiras, vão até o mar rogar por proteção e realizar oferendas a esta divindade. Aparece como mãe e esposa ao mesmo tempo em alguns mitos, uma figura ambivalente e de grande poder. Sua saudação é <i>Odociabá</i> que significa As águas amam sua rainha, gosta de milho branco, peixe, arroz, camarão com coco, água de coco, pombo, galinha, cabra, carneiro, etc.</p>	<p>com cabelos compridos e ondulados, vestida com uma saia longa azul, com os seios amostra e braços abertos em direção ao céu, rosto encoberto; uma mulher branca, com um vestido longo azul e uma coroa de estrelas na cabeça, cabelos longos e pretos. É uma das Orixás femininas mais cultuadas no presente terreiro, representa maternidade, acolhida, cura para enfermidades relacionadas ao mental, pois ela é a dona de todas as cabeças dos seres humanos. Senhora de todos os mares.</p>	<p>possui um altar específico para ela e as demais Iabás- Oxum, Nanã, Iansã.</p> <p>Todos os anos no mês de dezembro uma festa é realizada a ela, quando Pai Baiano e Mãe Maria estavam vivos, alugavam um ônibus e a grande maioria dos médiuns participavam juntamente com eles, em uma praia escolhida, para realizar uma grande festa em sua homenagem, suaestátua maior era levada para tal festejo, oferendas eram realizadas no mar. Iemanjá é a senhora das águas salgadas, mãe de todos os Orixás e seres humanos, é acolhedora, maternal e forte.</p>
Ogum	Ogum	<p>Patrono da agricultura, da metalúrgica, divindade do ferro, da tecnologia e da caça, é o Orixá da guerra que faz seus próprios instrumentos para lutar, deus da técnica é o senhorviolento, dono das florestas selvagens, sincretizado com São Jorge no catolicismo brasileiro,Ogum representa a guerra, a luta, a vitória é esposo de Iansã e filho de Oxalá com Iemanjá.</p> <p>É cultuado nas terças-feiras e sua saudação é <i>Ogum Yê, Patak'ori</i>, significa Ogum é vida, é importante.</p> <p>Simboliza o poder do masculino, protegendo todos que trabalham com ferramentas, protetor das comunidades e destruidor implacável de seus inimigos. Gosta de milho, inhame, pato, bode, galo.</p>	<p>Ogum é o principal Orixá que desce no terreiro em algumas giras de direita, incorporando no Pai de Santo e no mediun Jean, muitas oferendas são realizadas a ele pela família de santo. Ogum é quem abre os caminhos, representa força e determinação, é uma divindade guerreira.</p>	<p>Divindade cultuado como protetor da terreira, era o Pai de cabeça do Pai de Santo Baiano, sincretizado com São Jorge do catolicismo.</p> <p>Na grande maioria das giras, falangeiros(espíritos que possuem a mesma energia do Orixá) de Ogum incorporam na Mãe de Santo e nos médiuns, entretanto não prestam consulta aos presentes. Ogum é guerreiro e pai.</p>
Xangô	Xangô	<p>Divindade da justiça veste marrom e vermelho, está pronto para a luta a qualquer momento, deus dos trovões, raios e do fogo,</p>	<p>Um espaço especial é reservado a ele no congá, representado pelo Xangô africano e por São Sebastião</p>	<p>Xangô é um Orixá masculino e guerreiro.</p>

		conquistador, vaidoso, possui um forte senso de justiça e de guerra ao mesmo tempo, é o Orixá que tudo vê e tudo julga, é símbolo de vida e criação, considerado também grande protetor e esposo de Iansã e Oxum, filho de Iemanjá. É um grande rei, sua saudação é <i>Kauô Kabiecile</i> que significa saudar o rei, gosta de quiabo, camarão seco, carneiro, cágado, pato, cabra, galo, galinha de angola, etc.	católico. Essa divindade é a justiça dos seres humanos e também a justiça divina. Energia masculina forte e densa.	
Oxossi	Oxossi	Divindade da natureza, da caça, protetor das florestas e animais, deus do arco e da flecha, está ligado a tudo que é natural, seja a dança, a caça, a pesca e também aos mais diversos tipos de artes. Sua saudação é <i>Okê, Okê Aro</i> , simboliza um local na África, seu dia da semana é quinta-feira. Oxossi gosta da liberdade e vive na floresta, é rude e cauteloso, a mangueira e aroeira lhe pertencem, ele aprende com a natureza, conhece os segredos dela e dos animais. Gosta de milho cozido com coco, porco, inhame, cágado, bode, galinha de angola e pombo.	Oxossi é um Orixá que pouco se fala no presente terreiro, mas também é cultuado.	Oxossi possui na terreira uma festa especial, neste dia muitas plantas e folhas são depositadas por todo o terreiro, remetendo as florestas, pois o mesmo é a divindade da natureza, caçador e guerreiro. Uma grande oferenda de frutas é a realizada a esta divindade neste dia.
Omolu	Omolu	Omolu ou também conhecido como Obaluê e Xapanã, é a divindade da saúde e da doença ao mesmo tempo, o deus que mata, o Orixá da renovação dos espíritos, senhor dos mortos, regente dos cemitérios juntamente com a Iabá Iansã, senhor das epidemias, usa palhas em suas vestes para esconder seu corpo coberto de varíola. Filho de Nanã Buruque e irmão de Oxumaré, é o deus da terra. Em alguns mitos é ele quem dá a Iansã o poder de reinar sobre os mortos. Sua saudação é <i>Atoto</i> que significa silêncio, gosta de pipoca, camarão, feijão fradinho, pato, galinha de angola e galo, etc.	Omolu é incorporado pela médium Janete É o deus dos eguns, das doenças e da saúde. Quando alguém necessita de saúde física se faz oferenda a Omolu. É uma divindade que atua na linha de esquerda juntamente com os exus e as pombagiras.	Omolu é uma divindade cultuada na terreira, entretanto pouco se fala dele no decorrer das giras, pelo o que puder observar a partir das entrevistas e da pesquisa de campo. Algumas sessões falangeiros de Omolum incorporam em alguns poucos médiuns.

Oxalá	Oxalá	<p>O deus do pano branco, Oxalá foi designado pelo supremo Olorum para a criação dos seres humanos, é representado por vezes como menino, ou jovem guerreiro, conhecido como Oxaguiã, por outras como um velho, Oxalufã, é calmo, sereno e representa a paz e a caridade. É também conhecido como Orixanlá, filho de Olorum, chefe de todos os demais Orixás, representa o princípio masculino. Segundo alguns mitos, para cada ser humano que criou, Oxalá também dava vida a uma árvore, por este fato é conhecido como o senhor das árvores. É a divindade do começo e do fim, da totalidade. Possui um cajado, uma espada e um pilão, é adorado nas sextas-feiras ou no domingo e sua saudação é <i>Epa Epa Babá</i>, gosta de canjica branca, arroz, inhame, mel, feijão fradinho, vinho branco doce, pata, cabra, pomba, caramujo, galinha de angola, etc.</p>	<p>É o pai de cabeça do Pai de Santo Aldacir. Orixá soberano, é consagrado a ele velas e oferendas na cor branca, bem como o domingo. Representa a bondade e caridade. Adora água de coco e canjica branca.</p>	<p>Oxalá é o Orixá que se cultua em todas as giras, sincretizado com Jesus Cristo do catolicismo, representa bondade, cura e proteção. É chamado de Pai Oxalá na presente terreira.</p>
Oxumaré	Oxumaré	<p>Oxumaré é um ser de extrema beleza, é o arco-íris que mora no céu, a água que transforma a terra em lama, excelente para a agricultura, se transforma em serpente sagrada, é o senhor das artes. É um príncipe que se transforma em serpente e se enrola em volta da terra e do céu, desse modo cuidando do mundo, simboliza o discernimento e a sabedoria, é a ponte entre a terra e o céu, é o Orixá da fartura e da riqueza. Oxumaré pertence ao céu e a terra ao mesmo tempo, dessa maneira é uma divindade dupla, por seis meses é o céu, é uma moça linda, vive nos rios e nos lagos, seis meses se transforma em homem é a terra, vive nas florestas é destemido. Irmão de Omolu, filho de Nanã com Oxalá. Ele é clarividente, está ligado ao destino, é a força do movimento e da mobilidade. Sua</p>	<p>Divindade que representa a bissexualidade, sendo seis meses homem e seis meses mulher, é representado pela serpente e pelo arco-íris. É o pai de cabeça da cambona Ivanete.</p>	<p>Não ouvi falar de Oxumaré durante as giras e entrevistas. Apenas o cambono Luiz Carneiro ao ser questionado sobre tal Orixá, afirma que o mesmo é representado pelo arco íris e pela serpente, que ele e um Orixá bom.</p>

		saudação é <i>Ahogbogboyi</i> gosta de feijão fradinho, inhame, coco, ovos, mel, milho branco, bode, tatu, galo, ganso, etc.		
GUIAS ESPIRITUAIS/ENTIDADES				
Pretos(as) Velhos(as) Linha de direita	Pretos(as) Velhos(as) Linha de direita	Velhinhos e velhinhas chamados de vovó e vovô pelo povo de santo, são espíritos de pessoas escravizadas no período escravista do Brasil. Quando incorporados nos médiuns, fumam <i>paíro</i> (tabaco enrolado em palha de milho seco) bebem batida de amendoim e de coco, por vezes bebem pinga com açúcar ou café. Gostam de bolo de fubá, milho e de amendoim. São benzedeiros e benzedeiras, utilizando geralmente arruda e guiné para suas magias, são pacientes, falam por vezes pausadamente e trêmulos, andam com as mãos na coluna e devagar, alguns com muletas para apoiar-se, geralmente estão vestidos de branco, com um lenço na cabeça, as vovós com saias longas e rodadas e muitas delas usam avental. Gostam de estar com um terço na mão e o utilizam para suas diversas mirongas (magias secretas). Trabalham sentados, pelo peso da idade não conseguem permanecer em pé por muito tempo, gostam de sentar em tocos de árvores baixos ou no chão.	Na Tenda de Oxalá os pretos velhos podem vir trabalhar na linha de esquerda também, não apenas na direita, quando isso acontece, eles fazem magias mais densas e desmancham demandas. Pretos(as) velhos(as) são as principais entidades da linha de direita que descem no terreiro. São espíritos de benevolência, sabedoria, representam calma, aprendizagem e determinação. Quando incorporados, bebem cachaça adoçada com mel, vinho, batida de coco ou amendoim, fumam tabaco enrolado em palha de milho ou em cachimbos, vestem branco, alguns fazem uso do rosário, de folhas de arruda e guiné para os benzimentos dos presentes. Vovó Joaquina come revirado (mistura de farinha de mandioca, com feijão e couve)	São um dos guias espirituais mais cultuados na terreira, representam acolhida, sabedoria, cura e determinação. São espíritos de sujeitos escravizados que se apresentam como idosos. Quando incorporados fumam tabaco e bebem água de coco, alguns bebem cachaça. A grande maioria deles trabalham com arruda e guiné ao atendimento da família de santo e dos irmãos da assistência.
Caboclos e caboclas Linha de direita	Caboclos e caboclas Linha de direita	Espíritos de indígenas brasileiros, são guerreiros(as), protetores(as), caçadores. Trabalham com ervas medicinais para auxílio de diversas doenças.	Trabalham na linha de direita, são espíritos de indígenas brasileiros, representam a natureza, cura e proteção. No congá existe um arco e flecha que os simbolizam. Os médiuns Jean, Janete e Pai Aldacir os incorporam.	São espíritos de indígenas brasileiros, que trabalham na linha de direita, representam cura, força e proteção. A cabocla Jurema, incorpora na Mãe de Santo Jurema, sendo uma das entidades mais procuradas pelos irmãos da assistência.
Baianos(as)	Baianos(as)	Espíritos de pessoas que residiram quando	Espíritos de pessoas que viveram na	Espíritos de pessoas que

Linha de direita e esquerda	Linha de direita	vivos na Bahia. Quando em terra gostam de usar chapéu e tomar bebidas feitas com coco.	Bahia. No terreiro incorpora apenas um baiano no médium Jean, o senhor Zé do Coco, que trabalha tanto na linha de direita como na de esquerda.	viveram na Bahia. Poucas foram minhas observações a respeito desta linha, mas a terreira os cultuam e os incorporam.
Ciganos(as) Linha de direita	Ciganos(as) Linha de direita	Representam a alegria, festividade, esperteza. Santa Sara Kali é a patrona deles. Alguns lêem cartas quando incorporados, trabalham principalmente no âmbito financeiro.	O Cigano André incorpora no Pai de Santo Aldacir, o mesmo trabalha lendo cartas e ministrando conselhos aos presentes. São espíritos que representam o comércio e a riqueza.	As ciganas são espíritos femininos, de mulheres lindas, alegres e festivas. Mãe Jurema e algumas mulheres médiuns às incorporam.
	Marinheiros Linha de direita		Não são cultuados no presente terreiro.	São espíritos de marinheiros como o próprio nome faz menção, os mesmos, advém de muito tempo trabalhando no mar, bebem pinga quando incorporados e representam estar embriagados constantemente, gostam de uma boa conversa, falam atrapalhado e por vezes as cambonas e cambonos precisam traduzir aos consulentes a mensagem que estão transmitindo, oferecem ótimos conselhos, realizam benzimentos e retirada de energias negativas. Na terreira apenas marinheiros homens descem para trabalhar, tanto em corpos femininos como masculinos. Segundo a Mãe de Santo Jurema, não se cultua marinheiras na Tenda São Jorge, pois ainda não apresentou-se nenhuma querendo trabalhar, caso alguma delas queira, será bem vinda.

<p>Erês</p> <p>Linha de direita</p>	<p>Erês</p> <p>Linha de direita</p>		<p>São mencionados e cultuados, entretanto pouco se fala deles. Há uma imagem de São Cosme e Damião em um dos pejis, tais espíritos são solicitados para realizar trabalhos quando existe crianças doentes precisando de atendimento.</p>	<p>Espíritos de crianças meninos e meninas, estes incorporam em corpos de médiuns mulheres e homens, quando em terra comem muitos doces, praticamente a todo momento, brincam com diversos brinquedos, chamam as pessoas de tios e tias, alguns são crianças um tanto agitadas, andam e correm por todos os espaços do terreiro, chegando a cansar seus cambonos e cambonas, outros preferem ficar sentados no chão brincando, outros ainda gostam de conversar com os adultos, sejam eles da família de santo ou os irmãos da assistência. Durante as giras, balas e pirulitos são depositadas no altar principal dentro de uma cesta de palha, para que os Erês abençoem tais doces, após a sessão findar é distribuído entre os presentes.</p>
<p>Exus</p> <p>Linha de Esquerda</p>	<p>Exus</p> <p>Linha de Esquerda</p>	<p>Conhecidos como o povo da rua, chamado de Exu, Elebara ou Lebara, é o mensageiro entre os Orixás e os humanos, portador de todas as oferendas, guardião das casas, templos, dos mercados e das cidades, suas cores são preto e vermelho, seu dia de culto é a segunda-feira e sua saudação é <i>Laroiê Exu</i>, que significa, o bem falante e comunicador, em alguns terreiros são Orixás, em outros são espíritos masculinos que trabalham com a quebra de demandas, abertura de caminhos bem como, em todos os âmbitos que o consulentes soletrem. Quando em terra na forma de guias</p>	<p>Na Tenda de Oxalá são cultuados constantemente, descendo a terra para trabalhar em todas as sessões. São as entidades mais procuradas pelos consulentes. São espíritos masculinos que representam, força, determinação, masculinidade, sabedoria, trabalham em todos os âmbitos, sejam eles pessoais, familiar, profissional ou espiritual. Quando incorporados bebem destilados, fumam charutos, vestem capas pretas ou vermelhas, fazem uso de chapéus e bengalas. Todos</p>	<p>Na terreira São Jorge são cultuados em forma de gira e descem para trabalhar apenas uma vez ao mês, sendo esta sessão apenas para alguns médiuns específicos que estão preparados para incorporar a linha de esquerda, esta sessão não é aberta ao público. Entretanto na abertura de todas as sessões um ponto cantado é dedicado aos exus em prol de proteção a terreira e a todos os presentes.</p>

		<p>espirituais, fumam charutos e bebem conhaque, whisky, vinhos, usam capas e chapéus, são considerados protetores dos terreiros e do povo de santo.</p> <p>Exu é o movimento, a dinamização de tudo, é o princípio da comunicação e da transformação, é múltiplo, imutável o e indômito, é a unidade que se multiplica até o infinito. Abre caminhos e portas, mas as fecha com facilidade também, ele é engraçado e não possui vergonha de nada. Tudo que se separa e se une é ele, Exu é a transformação, a vida. Gosta de feijão, inhame, água, bode, cabrito, galo, etc.</p>	<p>os filhos de santo incorporam exus, ou em algum momento já incorporaram, mesmo que no presente momento não trabalhem mais com eles.</p>	<p>Exu é guardião para essa família de santo.</p>
<p>Pombagiras</p> <p>Linha de esquerda</p>	<p>Pombagiras</p> <p>Linha de esquerda</p>	<p>Legião de espíritos femininos, representam a poder sexual da mulher, repleto de erotismo, liberdade, sedução, dominação, coragem, perigo e rebeldia. São mulheres de grande amor próprio e auto-estima, gostam de champanhe, frutas vermelhas, cigarrilhas, perfumes, joias, maquiagens, são extremamente vaidosas e sua marca registrada é a gargalhada acompanhada de uma boa dose de alegria. Trabalham em prol de quebra de demandas, abertura de caminhos e no âmbito amoroso, gostam de ser bem tratadas, são espíritos de excessiva liberdade. Sua saudação é <i>Laroiê Exu Mulher</i>.</p>	<p>Espíritos de mulheres, lindas, sedutoras, vaidosas, audaciosas, alegres, festivas, que possuem amor próprio, auto-estima. Altas gargalhadas, o dançar rodado de suas saias e vestidos a representam. Gostam de rosas, cigarrilhas, morangos, maçãs, champanhe e bebidas adocicadas. Trabalham principalmente em prol das relações amorosas, quebra de demandas e abertura de caminhos. São consideradas mulheres de 7 exus ao mesmo tempo.</p>	<p>São cultuadas na terreira uma vez ao mês em sessões fechadas ao público, representam alegria e sedução, são as protetoras das mulheres.</p>
<p>Exus e pombagiras</p> <p>Mirins</p> <p>Linha de esquerda</p>			<p>Espíritos de crianças meninas e meninos. De acordo com Pai Aldacir a magia que exu e pombagira mirins fazem é muito difícil de desfazer, pois eles conseguem ir onde nenhum outro guia conseguem, pelo fato de serem crianças. Na corrente mediúnica nenhuma pombagira mirim é incorporada, apenas exu mirim, o Tranquinha.</p>	<p>Não são cultuados no presente templo.</p>

Para um maior entendimento sobre a terreira São Jorge, válido é observarmos algumas entrevistas, acerca de como os filhos de santo se sentem fazendo parte da religião umbandista, bem como do terreiro que optaram iniciar-se. Abaixo os relatos da cambona Angaraithe da médium passista Ilda.

A umbanda foi um marco da água na minha vida, tem a vida antes dela e depois dela, antes eu era muito olho por olho e dente por dente, muito agressiva, depois que me iniciei eu aceito mais as coisas, o que tem que ser pra mim será, sou mais calma. Antes da Umbanda eu era muito imediatista, agora vejo a vida com outros olhos, na relação das dificuldades consigo lidar melhor, sem culpar ninguém. A minha relação com a mãe Jurema é muito forte, parece que a gente se conhecia a muitos anos, é incrível, tenho uma ligação com os pontos cantados muito grande, não sei explicar mas eu sempre sei até os novos que eu nunca tinha ouvido[...] (Cambona Angaraita, 2017).

Minha vida, digo hoje que mudou da água para o vinho depois que me iniciei, a Umbanda para mim é sempre, é 24 horas, seja fora ou dentro do terreiro. Às vezes você está lá abatida, triste, as entidades já vem ajudar, já me sinto revigorada, minha vida toda esta interligada com o espiritual, não tem como separar uma coisa da outra, as entidades fazem você crescer materialmente e espiritualmente, elas vem para trazer o equilíbrio [...] Eu gosto de todos os Orixás, tenho conversado bastante com a minha preta velha, depois que eu comecei a receber ela, eu tenho me sentido mais calma, eu era muito ansiosa, impaciente, ela veio me trazer mais calma, a mudança foi grande, gosto muito da minha Marianinha que é minha Erê, depende do que estou precisando é a entidade que recorro (Médium Ilda, 2017).

Angaraithe e Ilda evidenciam que após iniciarem-se na Umbanda, muitas coisas em suas vidas mudaram para melhor, ambas destacam que aprendem a cada dia mais com a religiosidade que escolheram fazer parte, também com os guias espirituais. A médium Ilda relatam ainda que a religiosidade umbandista se faz presente em seu cotidiano pessoal, social e profissional.

Angaraita, tem 46 anos de idade, funcionária pública do estado, trabalha em um colégio estadual na cidade de Clevelândia há cerca de 26 anos, têm 2 filhas e 2 netos, é casada há 29anos, (esposo é iniciado na Umbanda e toca atabaque na terreira) nascida em Clevelândia e residente na mesma desde então, tem um irmão mais novo e um mais velho. Já Ilda, tem 56 anos de idade, é enfermeira, trabalha a mais de 20 anos no posto de saúde do município de Clevelândia. Nascida em Santa Catarina na cidade de Ponte Serrada, teve 3 filhas, uma falecida juntamente com seu esposo em um acidente de carro, outra desenvolveu uma doença degenerativa e faleceu aos 21 anos. Atualmente a médium vive com uma de suas filhas na mesma cidade da terreira São Jorge.

A Tenda Espírita de Umbanda São Jorge, carrega consigo uma história de 54 anos, chefiado administrativamente e espiritualmente por uma liderança feminina e masculina ao mesmo tempo, representada pelas figuras da Mãe de Santo Maria Trindade e o Pai de Santo

Baiano, ambos, líderes religiosos da casa por mais de 40 anos. Ao longo de mais de 4 décadas muitos filhos de santo do casal, formaram-se Babalaorixas, fundando seus próprios terreiros em outros municípios. Atualmente o espaço é representado por uma liderança feminina, a Mãe de Santo Jurema, filha biológica e de santo do casal, Mãe Jurema conta com o auxílio da Mãe Pequena Salete, o ogã de terreiro Sr. Luiz, seu filho Helder, ogã de atabaque, bem como de seu esposo Valdir, o diretor administrativo do templo. A Mãe de Santo evidencia com certa frequência durante as entrevistas e conversas informais o quanto é grata pela ajuda dos supracitados, deixa claro também a importância dos médiuns mais velhos, seus irmãos de santo, as senhoras Maria Ritti e Lalaca (a última falecida durante a pesquisa etnográfica, no ano de 2017) juntamente com seus esposos.

Os terreiros pesquisados nos ajudam a entender um pouco melhor acerca da ritualística umbandista, as características semelhantes entre ambos, bem como as distintas, auxiliam na compreensão do entendimento do processo que denomino *umbanda uma religiosidade dinâmica e brasileira*, colaborando para a compreensão de uma história da Umbanda na região sudoeste do Paraná.

Vale salientar que cada terreiro se mostra como uma encruzilhada, cada qual com suas misturas e conexões de diferentes sentidos, histórias e percepções, espíritos de diferentes procedências e objetivos, utensílios sagrados (pejís, iconografias, tronqueiras, assentamentos, etc.), *ethos*, liturgias e *modus operandis*. Apesar de alguns padrões em comum, tais como nomenclaturas iguais para as divindades, lugares, práticas, etc., sincretismos entre santos católicos e orixás, pontos cantados em comum, utilização de velas, tabaco, ponteiros, oferendas para as liturgias, dentre outras, as observações e os relatos evocados expressam modos de agir diferenciados, que configuram territórios diferentes de uma mesma religião, que “não se fundem em unidade, mas seguem como multiplicidade” (ANJOS, 2006). As diferenças averiguadas permitem retratar a complexidade da diversidade umbandista, que não pode de modo algum ser generalizada.

As encruzilhadas retratadas por cada terreiro investigado demonstram uma religião construída e reinventada através da participação efetiva de seus adeptos, que são os responsáveis por fazer acontecer a Umbanda, onde os padrões litúrgicos se entrecruzam na subjetividade de cada iniciado, e reproduzem diferentes modos de exprimir suas experiências idiossincráticas, que ficam expressas em cada relato registrado. As histórias de vida – principalmente das lideranças – se mostram como caminhos fundamentais que tecem a encruzilhada singular de cada local, pois as mesmas estruturam as bases pelas quais as experiências atestadas como eficazes se propagassem para assegurar os atuais alicerces

doutrinários e litúrgicos sólidos de cada comunidade estudada. Deste modo, pode-se afirmar que cada terreiro é detentor de sua própria forma de Umbanda.

Nesse sentido é válido atentar-nos para as falas das antropólogas Mariana Leal de Barros(2010), Maria Helena Vilas Boas Concone (1987) e do sociólogo Lísias Negrão (1996), os mesmos argumentam que a Umbanda é uma religião brasileira, agregando em sua ritualística elementos indígenas, afro-brasileiros, católicos e kardecistas, tais componentes foram propícios para que a umbanda fosse reconhecida como símbolo de uma *brasilianidade*, ou seja, de um Brasil mestiço, formado por muitos povos. No mesmo viés Vagner Gonçalves da Silva (2005) afirma que a Umbanda inicialmente foi marcada pela busca de uma classe média urbana a procura de um modelo de religião que pudesse agregar elementos de diversos grupos e religiosidades nacionais em uma mesma religiosidade, para que dessa forma fosse genuinamente brasileira.

Nesse sentido ela passa a ser associada a um palco da dinâmica cultural brasileira, elaborando seu universo religioso constantemente, estando aberta a novas influências, assim como as diversas especificidades que abrange cada terreiro umbandista, como pode ser observado neste capítulo, entretanto sem deixar de possuir rituais e características em comum com todos os terreiros de Umbanda. “A espontaneidade do culto, que é impressionante, não se dá aleatoriamente, pois da mesma maneira em que há mudanças, há o que permanece, o que se conserva e se repete, mas não porque é dogma, regra escrita ou pré-determinado[...]” (BARROS, 2010, p. 46).

O caráter acolhedor umbandista traz à tona o que Mariana Leal de Barros (2010) chama de uma *ética de inclusão* que perpassa tanto à constituição da religião, quanto à própria prática de acolhimento para com as pessoas que solicitam auxílio aos diversos problemas de ordens físicas e espirituais. Por esse viés se dá a importância da mesma na vida dos entrevistados que relataram o quanto se sentem acolhidos e gratos por estarem inseridos neste meio, deixando evidente o quanto tal religiosidade os auxiliaram em inúmeros momentos de dificuldades, adentrando também no cotidiano dos iniciados.

Assim como é perceptível observar, a Umbanda com elementos da cultura brasileira na forma de compreender suas características e particularidades em ambos os terreiros pesquisados, teremos oportunidade de no próximo capítulo, ao tratar das representações femininas criadas no ato de narrar dos entrevistados sobre as práticas religiosas da Umbanda, adentrar um pouco mais ao universo umbandista.

CAPÍTULO 3

REPRESENTAÇÕES³⁸ FEMININAS NA UMBANDA: MÃES DE SANTO E CAMBONAS

“Como tornar possível uma história das mulheres se a nós foi negado até muito recentemente o acesso ao espaço público, lugar de excelência da história?” (PERROT, 1989, p. 9).

Este capítulo a partir de um olhar voltado a história das mulheres, analisa as representações femininas em dois terreiros de Umbanda no estado do Paraná, a Tenda Espírita de Umbanda São Jorge, na cidade de Clevelândia, e a Tenda de Oxalá no município de Pato Branco. Para tanto, foram entrevistadas Mães de Santo e cambonas. Tais mulheres fizeram e ainda fazem a história da Umbanda acontecer na região sudoeste do Paraná, sendo protagonistas na religião e no templo que escolheram fazer parte.

As mulheres por muito tempo foram esquecidas a sombra da história, escrita apenas por homens e para homens, o feminino representava uma categoria indistinta destinada ao silêncio, quando as mesmas foram lembradas falaram delas a partir de estereótipos. A ausência de narrativas sobre uma história das mulheres advém da carência de fontes sobre o feminino na história, entretanto elas sempre estiveram ali, desde a antiguidade até a contemporaneidade, o ato de deixá-las de lado como se não existissem e não fizessem parte da história, foi uma negligência cometida contra estas mulheres do passado. Torna-se válido lembrar que a partir do século XIX as mulheres conquistaram mais espaços e visibilidade, entretanto, ainda há muito para se lutar e conquistar (PERROT, 1989).

Para haver uma historiografia é preciso de fontes históricas, as mesmas encontradas por muito tempo apenas nos espaços públicos, lugar da política e da economia, das bibliotecas, da intelectualidade, reservado somente ao masculino. O lugar das mulheres era o espaço privado, do lar, da educação dos filhos. Nesse sentido, as fontes orais são de suma importância para que uma historiografia acerca de uma história das mulheres seja possível, o desenvolvimento da história oral é uma revanche das mulheres, pois ela dá voz aos

³⁸Compreendo representações a partir da perspectiva do historiador Roger Chartier que afirma não existir prática ou estrutura que não seja construída a partir das representações e que estas se constituem em tensões e relações. Neste sentido, as representações enunciadas nas narrativas dos entrevistados se constituem como práticas que legitimam as suas ações e dão sentido a elas. CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. Revista Estudos Avançados. V.11, N.5, São Paulo: USP, 1991.

deserdados, aos sujeitos que por muito tempo ficaram sem história (PERROT, 1989).

As fontes orais contribuem para dar voz e possibilitar informações importantes acerca dos grupos sociais cuja historiografia escrita, é muitas vezes distorcida ou falha, contribui significativamente para o conhecimento acerca da cultura e da vida diária de pessoas e grupos. São as fontes das classes não homogêneas e de certo modo menos necessárias as classes dominantes que tem o controle sobre a escrita (PORTELLI, 1997).

Uma história das mulheres na Umbanda? Sob que aspectos? A partir de que fontes? Dar voz as mulheres inseridas em uma religião ainda estigmatizada³⁹ em muitos momentos e por muitos grupos na sociedade atual, é possibilitar que elas se manifestem e conquistem ainda mais espaços em um mundo público, sendo protagonistas de suas próprias histórias e acima de tudo, fazendo parte da história, que por tanto tempo, lhe foi negada. Apresento neste momento as personagens principais deste capítulo: a Babalaorixa Maria Trindade (*in memoriam*), a Mãe de Santo Jurema, lideranças na Tenda de Umbanda São Jorge, bem como, as cambonas Ivanete e Andreia, participantes da Tenda de Oxalá.

A mãe Jurema tem 64 anos de idade, é sacerdotisa da terreira há aproximadamente 10 anos, casada com o senhor Valdir, diretor administrativo da terreira, tem dois filhos, Helder, ogã de atabaque e Kelly filha de sangue e santo. Seus pais o senhor José Pereira e a senhora Maria Trindade, atualmente falecidos, tiveram 25 filhos, 5 biológicos, dentre eles Mãe Jurema e 20 adotados. (Mãe de Santo Jurema, 2017).

A combona Ivanete tem 43 anos de idade, companheira e irmã de santo de Pai Aldacir, é responsável pelo terreiro juntamente com ele, tem um filho de 15 anos de idade. Residiu no interior da cidade de Mariópolis-PR até os 15 anos com seus pais e irmãos, passou a morar no município de Pato Branco logo que saiu da casa dos pais, relata que no sítio a vida era precária e difícil, então decidiu mudar-se para a cidade de Pato Branco para trabalhar. Ivanete é iniciada em um terreiro na cidade de Francisco Beltrão-PR, é cambona na Tenda de Oxalá desde que ela e Pai Aldacir resolveram fundar o templo.

A combona Andreia tem 37 anos, nascida, criada e ainda residente no município de Pato Branco, atualmente é casada, empresaria na cidade onde reside, faz parte da família de santo há dois anos, com a função de cambona.

³⁹ Segundo o sociólogo e antropólogo Erving Goffman (1981) o termo estigma é utilizado em referência a um atributo depreciativo de pessoas, determinados grupos, ou até mesmo locais. GOFFMAN, Erving. *Estigma notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

3.1 Uma história de migração, superação pessoal e familiar no contexto da religiosidade umbandista

A Umbanda é uma religião dinâmica, possui uma historicidade no território brasileiro, está presente em todos os estados brasileiros (IBGE, 2010), vivenciando processos de crescimento, perseguição, preconceitos e legitimação, formando-se ao longo de um pouco mais de um século de existência (CUMINO, 2010). A Umbanda para alguns pesquisadores de religiões afro-brasileiras, é caracterizada por conter em sua história e ritualística um constante desafio, não sendo plausível uma elaboração acerca de modelos simplificados ou estruturalistas a seu respeito, mesmo que uma linearidade do tempo seja mantida por aqueles que defendem uma fidelidade a tradição (BAIRRÃO, 2002; BARROS, 2010; CONCONE, 2006). Nesse sentido a antropóloga e psicanalista Mariana Leal de Barros (2010) argumenta:

A espontaneidade do culto, que é impressionante, não se dá aleatoriamente, pois da mesma maneira em que há mudanças, há o que permanece, o que se conserva e se repete, mas não porque é dogma, regra escrita ou pré-determinado. A umbanda, quanto mais “umbanda” parece ser, é dinâmica, vivaz e acolhedora a tudo e todos, inclusive às mudanças sociais (BARROS, 2010, p. 46).

Seguindo os pesquisadores supracitados e acordando com os mesmos, acredito que escrever sobre a umbanda é desafiador, em especial tratando-se do estado do Paraná, visto que na região sudoeste do estado há pouquíssimos estudos sobre a religiosidade umbandista, levando em conta que uma generalização acerca de tal religião não é plausível de ser feita, pois cada terreiro é uma encruzilhada com suas conexões idiossincráticas e singulares, destacados pela multiplicidade de relações (ANJOS, 2006).

Sendo assim, identificar de onde migraram os fundadores de uma das casas mais antiga da região, a Tenda São Jorge, bem como as mulheres anciãs deste terreiro, possibilita compreender um pouco mais acerca da história da Umbanda na Região Sudoeste do Paraná.

A mãe de santo atual da Tenda São Jorge, a senhora Jurema, é filha sanguínea e de santo de pais umbandistas, a Dona Maria Trindade e Senhor José Pereira dos Santos, conhecido por todos como Seu Baiano, ele advindo do estado da Bahia e ela de Santa Catarina, a princípio com o intuito de estabelecerem-se na cidade de Curitiba, entretanto foi no município de Clevelândia que firmaram raízes e fundaram a Tenda Espírita de Umbanda São Jorge.

Eu sou filha de pais umbandistas, meu pai é oriundo da Bahia, ele conheceu minha mãe em Santa Catarina se casaram e ele já era médium, ai casou com minha mãe

que também tinha mediunidade e ele ajudou ela no desenvolvimento espiritual dela, onde eles foram em uma terreira em Florianópolis para fazer as firmações dela de cabeça⁴⁰, ele já veio da Bahia pronto, então nasci em uma família umbandista e nós sempre falamos espiritualmente que os filhos já nascem coroados⁴¹(Mãe de Santo Jurema, 2017).

Os pais de Mãe Jurema migraram para o estado Paraná e com eles a religiosidade umbandista, esta, hoje faz parte na vida de muitas pessoas, iniciadas na terreira e também as que frequentam enquanto consulentes. De acordo com o historiador Alistair Thomson (2002) é válido perceber que as experiências de migrações são memórias vivas, importantíssimas para a história, o testemunho oral, as histórias de vida, propiciam entender o processo de migração, demonstrando como esse movimento reflete no cotidiano e na vivência dos migrantes, tratando-se de famílias, comunidades ou até mesmo individualmente. Possibilitando dessa maneira: “[...] entender como as matrizes em movimento das forças sociais impactam e moldam os indivíduos e como os indivíduos, por sua vez, respondem, agem e produzem mudança na arena social mais ampla”(BENMAYORE; SKOTNES apud THOMSON, 2002, 345).

Mãe Jurema ao recordar sua infância e sua história de vida, evidencia o processo migratório que participou juntamente com seus pais, sendo inclusive a primeira lembrança que destaca nas entrevistas, revelando o motivo da Tenda São Jorge ter sido fundada no município de Clevelândia:

Eu nasci em Lages, Santa Catarina, meus pais moravam lá e resolveram ir embora para Curitiba, nessa época eu estava com seis anos e meio de idade, estávamos indo para morar em Curitiba, meus pais passaram em Clevelândia para visitar uns compadres deles e nessa visita, um homem chamado Valdemar Crocetta⁴² ficou sabendo que o pai e a mãe eram espíritas da umbanda e até hoje, por quem ele ficou sabendo a gente não sabe, tinha a filha dele mais velha e a irmã, que estavam desenganadas pelos médicos, então ele chegou até meus pais e graças aos guias de luz, essas pessoas saíram do risco de morte e começaram a melhorar. Essa pessoa convidou meus pais para ficarem aqui em Clevelândia ele disse: ‘Seu Baiano e Dona Maria, essa cidade precisa de pessoas como vocês, gostariam de ficar morando aqui?’ Meu pai olhou para minha mãe, se olharam e concordaram e estamos aqui até hoje, desde 1958[...] (Mãe de Santo Jurema, 2017).

Os pais de Mãe Jurema migravam do estado de Santa Catarina para o Paraná, com o objetivo de residir em Curitiba, entretanto em passagem pela cidade de Clevelândia, após o

⁴⁰ Firmar cabeça é fazer todas as obrigações para os Orixás e guias espirituais, cujo, os mesmos são pais e mães de cabeça do médium, tais preparos variam de acordo com cada terreiro. De acordo com a pesquisa de campo.

⁴¹ Nascer coroadado significa nascer com a missão de cumprir um determinado papel na Umbanda e/ou com o dom de ser médium e seguir a religiosidade umbandista. De acordo com a pesquisa de campo.

⁴² Valdemar Crosetta, faleceu aos 72 anos de idade, foi Pai Pequeno na terreira Tenda São Jorge. Possuía também sua terreira na própria casa, as giras eram nas quartas-feiras, era filho de santo de Mãe Maria Trindade e Pai Baiano (Ogã Luiz Carneiro, 2017).

contato com Sr. Valdemar Crocetta que solicitou ajuda espiritual em prol da resolução de problemas de saúde para sua família, por intermédio das entidades da Umbanda que os Babalaorixas Baiano e Maria puderam auxiliá-lo o processo de cura que lhes foi solicitado, modificaram assim, o rumo de suas migrações pelo estado, decidindo residir no município de Clevelândia, fato que interferiu no processo migratório do casal e de sua família, desse modo influenciando ao longo dos anos, na vida pessoal e religiosa das pessoas que com eles conviveram, bem como de seus filhos sanguíneos e de todos os que participaram e ainda participam na terreira Tenda São Jorge. Nesse sentido Alistair Thomson (2002) argumenta que embora as pressões econômicas frequentemente influenciem as decisões da migração, o testemunho pessoal revela o complexo entrelaçamento de fatores e influências que contribuem para a migração e para os processos de troca de informações e negociação, no interior das famílias e das redes sociais.

No caso dos entrevistados é possível mapear o caminho da Umbanda no sul do país a partir da migração de famílias praticantes da religião. É pertinente refletir acerca das entidades que auxiliaram Dona Maria e Seu Baiano na cura da família do senhor Valdemar Crocetta, pois também foi por meio da atuação dos guias espirituais do casal que os pais de Mãe Jurema decidiram permanecerem no município de Clevelândia. Neste sentido, pode-se inferir que a decisão em se fixar na cidade se deu justamente pela Umbanda, seus mentores espirituais, e o que ela representava para a população local.

De acordo Lísias Negrão (1994) a Umbanda é considerada uma religião do aqui e do agora, respondendo as carestias imediatas das pessoas ao conviverem diariamente com os Orixás e entidades, utilizando-se dos rituais, das giras, da incorporação para manejar o que necessitam naquele momento.

A Babalaorixa Jurema conta que sua mãe costumava trabalhar muito com a preta velha vovó Maria Congá, inclusive é a mesma que atualmente ela incorpora, e seu pai com o preto velho Joaquim de Angola. Mariana Leal de Barros (2010) enuncia que as entidades espirituais mais conhecidas na Umbanda são os pretos(as) velhos(as), os caboclos(as), os espíritos de criança denominados cosmes, os baianos(as), ciganos(as), boiadeiros, marinheiros e a linha de esquerda os exus e as pombagiras. A Tenda São Jorge trabalha com todos estes guias espirituais, em especial com a linha de pretos(as) velhos(as) e caboclos(as).

Submeter-se ao guia espiritual, tornando-se passivo a um comportamento sobrenatural, também é uma motivação para responder as questões de diversas naturezas, expectativas e níveis, dos consulentes e dos próprios adeptos. “A religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos, é pela manifestação destes no corpo do adepto, que ela funciona e faz

viver suas entidades” (ORTIZ, 1987, p. 69).

Portanto, quando as pessoas migram levam consigo as suas tradições culturais de origem, no caso a Umbanda, é interessante perceber que em muitas entrevistas a questão da migração é evocada. Uma das entrevistas com a Mãe de Santo Pequena da Tenda São Jorge, a senhora Salete, revela sua história de migração envolvendo os estados de Santa Catarina e Paraná, bem como influências religiosas umbandistas advindas de sua mãe, na época em que era criança e residiam no estado do Rio Grande do Sul.

Alstair Thomson (2002) argumenta que as mulheres ao lembrarem de seus processos de migração, enfatizam os valores das relações sociais, também são importantes precursoras da manutenção da cultura, várias coisas são lembradas ao momento que se busca na memória história de vida, de migração “[...] conhecimentos, sentimentos, fantasias, esperanças e sonhos de indivíduos, famílias e comunidades informa e molda a experiência da migração em todos os seus estágios, e é por sua vez transformada por essa experiência” (THOMSON, 2002, p. 349).

Nesse sentido, o sociólogo Maurice Halbwachs (1990) argumenta que muitas vezes os pensamentos e sentimentos mais íntimos dos sujeitos procuram suas fontes em contextos sociais, assim um amplo número de lembranças acaba surgindo, justamente porque são evocadas por outras pessoas, quando estas não estão fisicamente presentes, pode-se expressar uma memória coletiva, pois as pessoas recordam-se de algo que não é apenas seu, mas sim acontecimentos que fez parte da vida de outras pessoas também. Para evidenciar com maior clareza o processo de migração e a influência umbandista advindas de sua mãe, a seguir parte da entrevista da Mãe Pequena Salete:

No ano que a família da Jurema veio de Santa Catarina nós viemos de Passo Fundo, Rio Grande do Sul, em 1958, nós moramos três anos em uma cidade aqui do lado de Clevelândia, no início de 1962 nós viemos para cá que foi nesse ano que eu conheci a dona Maria Trindade, quando a Jurema falou da salinha onde ela atendia, eu recordei e via até as imagens das entidades em minha mente, recordei tudo de novo. Lá em Passo Fundo a minha mãe trabalhava muito, éramos uma família muito grande, então tínhamos que trabalhar bastante para dar conta, mas a mãe sempre foi uma grande admiradora da Umbanda, principalmente dos pretos velhos. Ela frequentava principalmente quando o bicho pegava, aí ela ia mesmo, em um centro espírita umbandista que existe até hoje em Passo Fundo e ela me falava muito da Umbanda, gostava muito da preta velha Vó Maria Congá, era a predileta dela, logo que chegamos a morar aqui, ficamos sabendo que tinha a Dona Maria Trindade que benzia muito bem [...] (Mãe Pequena Salete, 2017).

A Mãe Pequena Salete nem sempre foi umbandista, filha de pais católicos, batizada no catolicismo e seguidora do mesmo por um longo período de sua vida. Após casar e com filhos tornou-se espírita kardecista, atuando como médium por 15 anos em uma casa de espiritismo

no município de Clevelândia. Atualmente desde o ano 2004 é iniciada na Tenda São Jorge, filha de santo de Mãe Maria Trindade e Pai Baiano, irmã de santo de Mãe Jurema e de seu esposo, o ogã da terreira senhor Luiz Carneiro, este iniciado antes dela na terreira. Mãe Salete residiu no decorrer de sua vida nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, levando com ela a conexão com a religiosidade umbandista advinda de sua mãe, ainda no decorrer de sua infância, por onde quer que fosse iniciando-se na Umbanda anos mais tarde.

O relato da Mãe Pequena demonstra o quanto o testemunho oral é uma ótima oportunidade para evidenciar vivências de migração, que continuam na história dos sujeitos durante toda sua vida, lembranças muitas vezes ignoradas, porém para quem as rememora têm um infinito valor, revelando momentos de histórias públicas e privadas. As lembranças de onde os sujeitos advêm, quem são, para onde vão, acabam por delinear a identidade dos mesmos, influenciando comportamentos e modos de como construir suas próprias vidas, sendo que as próprias histórias estão frequentemente em dinâmica, transformando-se em histórias vivas a todo instante (THOMSON, 2002).

A Mãe Pequena Salete, ao recordar de sua história com a religiosidade umbandista traz na memória lembranças acerca da sala que a Babalaorixa Maria Trindade atendia, antes mesmo de fundarem a terreira São Jorge, recordando até mesmo de pequenos detalhes do espaço. Nesse sentido o filósofo Amauri Carlos Ferreira e a socióloga Yonne de Souza Grossi (2004) auxiliam a pensar a respeito das recordações vivenciadas pelos sujeitos que narram suas histórias de vida, demonstrando que as histórias contadas guardam elocuições que são revividas por quem as conta, dando sentido a existência dos mesmos, criando conexão entre os sujeitos e o mundo que os cerca, impulsionando um universo novo e um emaranhado de memórias e experiências de vida. “[...] Devolvem uma história através de palavras, conferindo-lhe um passado, trançando identidades. Tornam possível a travessia do relato individual, nomeado e singularizado, para a engenhosa construção do coletivo”. (FERREIRA; GROSSI, 2004, p. 42).

Ao evidenciar processos migratórios é trazer à tona questões envolvendo a problemática de região, o historiador Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2008) defende que região não pode ser considerada apenas um recorte geográfico-político-administrativo, pois ela é também fruto de saberes e de subjetividades, é construção cultural, produto de sonhos, mitos, simbologias, nascendo de práticas significativas, criadas pelos homens.

O recontar a história das vidas de Mãe Jurema e Mãe Pequena Salete durante as entrevistas, permitiu que as mesmas refletissem sobre o seu passado e também nos deu indícios para a escrita de uma história da Umbanda no Sul do país, mais especificamente no

Sudoeste do Paraná. É perceptível a manutenção da religião por meio dos laços familiares e como a Umbanda se difundiu a partir da migração de famílias praticantes.

Indagar os entrevistados sobre a sua trajetória de vida possibilita ao historiador oral compreender outras informações faladas na entrevista, não apenas como dados coletados, mas procurando o significado da narrativa dos entrevistados, que permite a observação dos elementos que serviram de substrato para configuração dos terreiros enquanto um organismo que se porta como uma encruzilhada multidimensional (ANJOS, 2006; FAVARO, 2018). Tal encruzilhada além de ser alicerçada por conexões diferentes elementos litúrgicos e divindades, também é subsidiada pelas memórias individuais e coletivas, que permitem conhecer com mais clareza, numa concepção das mulheres, os detalhes do território onde se fundou esta encruzilhada que é a Tenda Espírita São Jorge.

No tópico a seguir a dissertação centra a sua atenção na representação da Mãe Maria Trindade a partir de entrevistas de seus filhos de santo e de sua filha Mãe Jurema, a escolha se deveu as narrativas dos entrevistados que demonstrou grande reverência a Mãe Maria Trindade fundadora da Tenda São Jorge.

3.2 Mãe de Santo Maria Trindade

A Tenda São Jorge desde sua fundação no ano de 1964 até o ano de 2008, foi composta pela liderança dos Babalaorixas Maria Trindade e Baiano, ambos casados e fundadores do terreiro, pais sanguíneos e de santo da atual sacerdotisa da casa a Mãe de Santo Jurema. A Senhora Maria Trindade é lembrada com muito carinho e estima por seus amigos e filhos de santo, a Mãe Pequena Salete e o ogã Luiz Carneiro:

[...] logo que viemos para cá e começamos a ter amizade com as pessoas, nós descobrimos que tinha a Dona Maria Trindade que benzia muito bem, sabia que ela fazia trabalhos em casa, mas não era assim ao público como em uns anos adiante. Ela sempre pegava roupa das pessoas para benzer, tinha um doente, alguma coisa, vinha ali a e Dona Maria sempre orientou e benzeu e graças a Deus sempre ajudou muito. Passou alguns anos surgiu um problema sério no trabalho do meu pai, onde prepararam uma emboscada para tirar o meu pai do trabalho, a gente era consciente que era uma injustiça que estavam fazendo, a gente procurou a Dona Maria, ela chamou a entidade dela a vovó Maria Congá e disse que o que estavam fazendo era uma injustiça, mas que iria ajudar meu pai e graças a Deus o pai venceu com muita dignidade, então claro sem dúvidas sempre que a gente precisou sempre que batemos nessa porta abençoada, fomos muito bem acolhidos (Mãe Pequena Salete, 2017).

[...] Só queria pedir licença, desculpa atrapalhar, lembrei de uma coisa muito importante, a nobreza da dona Maria e do Seu Baiano porque eles tiveram cinco

filhos de sangue, mas criaram mais de vinte filhos dentro da casa deles (Ogã Luiz Carneiro, 2017).

[...] algumas pessoas quando jogavam pedra na terreira eu concordava e depois fazia perguntas ‘você sabem quantos filhos eles criaram? Respondiam não. Então eu dizia, eles tiveram cinco filhos deles, mas criaram mais de vinte filhos alheios, agora cá para nós, nossos filhos nós pedimos a Deus, nessa vida ou em outra, é o nosso dever a nossa obrigação, aquele que nós adotamos são os filhos do coração, porque adotar, assumir e dar conta de um filho alheio, é uma responsabilidade e amor muito grande, só sendo mãe para entender, adotar um número tão grande tem que ter um amor muito grande, será que uma pessoa dessas vai fazer mal para alguém?’[...]Eu lembro que no tempo da Dona Maria a gente vinha de noite aqui na casa deles, ela adorava falar sobre a vida de cada um dos filhos, contar a história de cada um deles, quando a gente via já era 11h da noite, a gente falava que iria para casa e eles falavam ‘fiquem mais um pouco, nós vamos dormir tarde mesmo, e a gente acabava saindo dali tarde da noite. Foram muitas histórias lindas que a gente não esquece (Mãe Pequena Salete, 2017).

A Mãe Pequena Salete recorda acerca de momentos difíceis que passou com sua família, salientando que foi graças a Mãe Maria Trindade e sua entidade que puderam superar a situação de crise. Pode-se observar o quanto a Mãe de Santo Maria é lembrada com saudosismo e gratidão, tanto por ser uma pessoa bondosa, quanto por ter sido uma pessoa sempre disposta a ajudar a todos que a ela recorriam através de seu papel de Mãe de Santo da terreira Tenda São Jorge. Sendo assim, oportuno é refletir acerca da representação que a mesma possui na memória dos sujeitos que com ela conviveram na terreira, em especial da Mãe Salete e do ogã Luiz, por terem convivido muito tempo com a mesma e serem amigos próximos da Babalaorixa.

Os relatos dos filhos de Santo sobre Mãe Maria Trindade se aproximam muito da forma como os fiéis na Igreja Católica se referem a Nossa Senhora, que evoca o conceito de encruzilhada/sincretismo que possibilita compreender a importância que existe no fato da Umbanda manter diálogo com as representações sacras hegemônicas na sociedade civil, de modo que haja afinidade das pessoas de um município pequeno com o panteão de divindades cultuados no terreiro (ANJOS, 2006).

Para tanto contamos com auxílio da historiadora Nadia Guariza (2003) refletindo acerca dos atributos de Maria de Nazaré, a mesma argumenta em sua dissertação intitulada *As guardiãs do lar: a valorização materna no discurso ultramontano* que a mãe de Jesus era vista e lembrada como uma personagem considerada um modelo feminino a ser seguida pelos católicos, pois possuía características consideradas exemplares, tais como a benevolência, caridade, a pureza, o sacrifício e a compaixão, personalidade admirável dentro do contexto da Igreja Católica, justas de serem seguidas por seus filhos, os fiéis inseridos no catolicismo.

Ainda nesse sentido a socióloga Maria Zelma Madeira (2009) em sua tese de

doutorado acerca de aspectos simbólicos de uma Mãe de Santo na Umbanda, na cidade de Fortaleza – Ceará, argumenta que historicamente o padrão de maternidade que preponderou na realidade brasileira, foi determinado de acordo com as necessidades condizentes de ordem sociocultural e econômica, influenciada pelas enunciações do estado, da Igreja Católica e da medicina. Tratando-se de uma mulher que é mãe, esta, deveria ser sempre a *santa mãezinha*. “O amor materno como inato determinaria o tipo ideal de mãe, aquela portadora de paciência, inteireza, generosidade, bondade eterna, inabalável e ilimitada. Essa mulher deveria encarar o modelo da *Virgem Maria*[...] santa, modesta, doce, resignada, silenciosa, humilde[...]” (MADEIRA, 2008, p. 119).

Conveniente é perceber como a representação materna acerca de uma mãe amorosa e dedicada a exemplo da Virgem Maria (no Brasil criada ainda em épocas coloniais) se faz presente até os dias atuais, inserindo-se inclusive em espaços públicos, se estendo para além dos limiares do catolicismo, a exemplo da religião umbandista e da Mãe Maria Trindade.

As representações maternas enunciadas podem ser comparadas a Mãe de Santo Maria Trindade, lembrada por suas qualidades de benevolência, paciência, humildade, caridade, sendo a mesma amorosa e uma mãe dedicada, fazendo de tudo por seus filhos de sangue, adotivos e espirituais (os iniciados na Tenda São Jorge) bem como aos que a ela procuram para a resolução de conflitos diários, adentra assim no papel materno esperado e desejado pela sociedade patriarcal brasileira.

Nenhuma pergunta específica em relação à Maria Trindade foi realizada a Mãe Jurema, entretanto a mesma no decorrer das entrevistas naturalmente recordou-se com frequência de seus pais. Tratando-se da Babalaorixa Maria, Mãe Jurema afirma o quanto ela era uma pessoa de grande sabedoria, amorosa, bondosa, boa médium e também querida pela comunidade, sendo inclusive candidata a vereadora duas vezes no próprio município de Clevelândia e eleita, assumindo um mandato entre os anos de 1969 até 1971.

Se você sair na região e falar o nome do Seu Baiano e da Dona Maria, muita gente conhece. Pai e a mãe deixaram um legado muito grande pra nós aqui na sociedade, eles sempre foram pessoas de muito respeito, muito honestas, sempre agiram de uma maneira correta[...] Todos queriam muito bem a eles, a minha mãe, ela era bem conhecida na cidade, foi vereadora, quando ela foi desenganada pelos médicos não tinha quem não chorasse, pois todos gostavam dela (Mãe de Santo Jurema, 2017).

E a mãe sempre foi uma pessoa muito querida, muito amada, bem geniosa com a gente, mas ela nos ensinava tudo. Como se comportar, e em casa ensinava todos os afazeres. E sempre dizia: ‘Vocês tem que aprender um pouco de tudo para quando vocês tiverem a casa e a família de vocês’. Ela teve pouco estudo, mas tinha uma sabedoria incrível, divina. Até hoje tem pessoas que falam isso dela, as pessoas se encantavam quando conversavam com ela. Uma médium de mão cheia, o pai

viajava muito, ela assumia a terreira, cuidava da família, atendia as pessoas que chegavam (Mãe de Santo Jurema, 2017).

Mãe Jurema ao dar ênfase no decorrer das entrevistas à história de sua mãe possibilita dar voz ao coletivo, pois ao se referir a Dona Maria Trindade, automaticamente refere-se a terreira, as pessoas que a Babalaorixá auxiliava através da religião de Umbanda, bem como ao próprio município de Clevelândia, por ter sido ao mesmo tempo, Mãe de Santo da Tenda São Jorge e vereadora. Nesse sentido Amauri Carlos Ferreira e Yonne de Souza Grossi (2004) salientam que as histórias narradas dão lugar a expansão para o nós coletivo, a partir do momento em que dão espaço para um perceber externo e de si mesmo, há uma reconhecimento afetiva de um pelo outro.

A partir das narrativas apresentadas, pode-se observar que Mãe Maria Trindade estava presente em vários papéis e espaços, era mãe biológica, adotiva e espiritual, cuidava dos filhos e da casa, participa da política e ainda era líder da terreira, desse modo, inseria-se na esfera privada e pública concomitantemente.

Para compreendermos melhor acerca de tais conceitos, válido é analisar as falas de Susan Moller Okin (2008), onde a filósofa argumenta que tais concepções são centrais no pensamento político ocidental, desde o século XVII, espaços públicos referem-se à vida social, privado ao lar. Na sociedade patriarcal em que estamos inseridos, a vida doméstica é reservada a mulher, o cuidar da casa, dos filhos, da família, e a pública, ou seja, além dos muros da residência é reservado ao homem, ao mundo da política, da economia, da intelectualidade, da religião. Sendo assim, Mãe Maria Trindade, a partir do momento que não se insere apenas ao privado, rompe com a tal dicotomia, adentra ao público, pois é líder religiosa e vereadora no município de Clevelândia.

Nesse sentido ainda, o filósofo Jacques Derrida, defende que a dicotomia masculino/feminino deve ser quebrada, o feminino deve adentrar ao masculino e vice-versa, dessa maneira possibilitando um viés que contribui para a diminuição de uma sociedade patriarcal e desigual entre os sexos, permitindo as mulheres o espaço da vivência pública e aos homens inserir-se na privada (DERRIDA, apud, LOURO, 1997).

O ogã da terreira Luiz Carneiro em muitos momentos da entrevista remete-se a períodos que vivenciou com Mãe Maria Trindade, demonstrando o imenso carinho e admiração que tem por ela. Em um dos momentos de convivência em sua residência, mostrou-me uma caixa com recordações que considera de suma importância, contendo nela

elementos que ganhou ao longo de sua vida, dentre eles, estava um porta joias⁴³ com uma imagem de Oxalá em cima do mesmo, senhor Luiz o guarda com muito zelo, pois foi presenteado pela Babalaorixá Maria Trindade.

Para que a senhora tenha mais ou menos noção do que essa família representa para mim eu vou contar um pequeno capítulo da minha história pessoal, os meus pais tinham o mesmo tipo de sangue por isso eu era muito doentio, na época eles moravam na cidade de Marmeleiro, que na época era distrito de Clevelândia até então. Eu me criei até os 7 anos e meio com meu avô paterno, ele que me socorria nas minhas doenças, ia em Palmas a cavalo buscar remédios para mim, depois disso meus pais vieram morar e Clevelândia e eu fui morar com eles, mas quando eu tinha 12 anos e meio eu fui morar em Rio Negro perto de Curitiba, divisa com Santa Catarina, mas logo em seguida perdi meu pai, eu o perdi muito novo, sobrou para mim, minha mãe e minha irmã de criação. A vida fez com que quando tinha 21 para 22 anos, poucos meses antes de eu casar perdi a mãe também, até eu me encontrar e ter a segurança, a paz, saber realmente qual era o sentido da vida eu que era um homem bem de posses não sabia o que era ter mais nada nas mãos, além da minha esposa e da minha filha. Até que apareceu um anjo da guarda na minha vida, aliás apareceu não, já conhecia pois eu já brincava na infância com os filhos dela, a quem eu chamava de mãe veia a Dona Maria, tudo que eu sou como homem, como caráter, como chefe de família, como membro dessa casa aqui, eu devo a ela e ao Seu Baiano, porque eu posso até dizer pela senhora aqui, se não fosse pelos princípios da religião de Umbanda dificilmente o meu casamento teria perdurado, vai fazer 46 anos que somos casados, eu tenho muito orgulho de participar dessa casa[...]. Quando uma época a nossa Babalaorixa Jurema não morava aqui em Clevelândia, Dona Maria começou a passar pela doença dela e a gente vinha fazer visitas para ela com frequência, sempre procurando estar perto, não só dela, mas do seu Baiano, lembro que um dia ela me fez prometer para ela que o dia que ela partisse, eu não deixaria o Baiano sozinho, nós estávamos jantando e eu prometi para ela e penso que cumpri com a minha obrigação (Ogã Luiz Carneiro, 2017).

O relato oral do ogã Luiz Carneiro ao tratar de sua história de vida, retrata uma perspectiva que delinea questões de afeição por Mãe Maria Trindade, assim estimulando elaborações que mobilizam certa existência de ser no mundo (FERREIRA; GROSSI, 2004). “Lembranças valem pelo que dizem e pelo que criam. Produzem vínculos identitários e perfilam o fazer-se sujeito, através das próprias palavras que vão inaugurando os relatos[...]” (FERREIRA; GROSSI, 2004, p.56).

O ogã Luiz e a Mãe Pequena Salete falam com grande estima e saudosismo da Babalaorixa Maria, bem como da Tenda São Jorge, sendo assim, podemos considerar que ambos são guardiões da memória da Mãe de Santo Maria Trindade, bem como da terreira São Jorge. Talvez por possuírem cargos de liderança na casa, por serem da velha guarda, bem como, por terem sido seus compadres e amigos e também seus filhos de santo, em suas falas

⁴³ O ogã Luiz Carneiro foi presenteado com o porta joias no dia 26/04/1997, dentro dele, armazena flores secas da planta Espada de São Jorge, segundo ele, tal for é raro de se encontrar, tal planta é sagrada para o povo de santo da Tenda São Jorge, pois representa o Orixá Ogum. De acordo com a pesquisa de campo.

fica evidente que carregam com orgulho esse compromisso, mesmo que não o digam diretamente.

Nesse sentido podemos refletir acerca do depoimento oral com a historiadora Danièle Voldman (2006) em seu artigo *Definições e Usos*, situado no livro *Usos e abusos da história oral*, Danièle argumenta que depoimentos de grupos ou sujeitos que ao longo dos anos construíram uma memória como própria história, são pessoas conscientes a ter uma mensagem a comunicar, falando de um passado de grupo, selecionando lembranças de maneira a minimizar tensões internas do coletivo que fazem parte.

A senhora Maria Ritti também possui memórias acerca da Mãe Maria Trindade, ela é a médium mais velha da terreira em tempo de iniciada (50 anos) e idade (91 anos), e possui valiosas informações sobre a conformação da Umbanda na região, descrevendo sobre os preconceitos raciais e religiosos sofridos em tempos passados e também, como a religião auxiliou em suportar os dissabores impugnados à mesma pelos infortúnios de ordem familiar e afetiva, tal como afirma:

“Me chamo Maria Geraldina Batista Ritter, nascida em Espumoso no Rio Grande do Sul, somos em 12 filhos no lado da mãe eu sou a mais velha e mais 4 no lado do pai, minha infância foi no Rio Grande do Sul, tenho um filho de 60 anos e eu esse ano fiz 90 anos de idade. Estou há 50 anos residente em Abelardo Luz, [Santa Catarina] sou irmã de santo da mãe Jurema, sabe filha eu sofri muito na vida já, mas continuei firme com minha devoção na Umbanda, o pessoal aqui onde moro era e é bem preconceituoso, eles achavam que a umbanda era feitiçaria, tive bastante sofrimento e preconceito, também porque sou negra e sabe como é as pessoas, e quando conseguimos até que enfim comprar a nossa casa as pessoas não acreditavam que era nossa mesmo, sabe porque? Porque éramos pretos e pobres, parece que aí não poderíamos ter nada, mas segui em frente, sem nunca desistir. Tinha 25 anos quando me casei, com 5 meses de gravidez sofri muito, passava muito mal com problema de rim, tenho apenas um rim. Meu único filho nasceu antes do prazo, cuidei muito dele pois era adoentado, com 2 meses ele começou a mamar normal e sobreviveu. A minha mãe foi mãe solteira, depois casou e o homem que ela casou não queria ela com filhos, então ela me deu para uma pessoa, e essa me deu para outra, que me deu para outra, passei em 3 famílias, meu pai soube disso, foi me buscar e levou para um irmão dele cuidar de mim, irmão de leite não de sangue, me recordo disso tudo ainda hoje filha. A mãe que me adotou, a esposa do irmão dele, me cuidou, me criei na fazenda, tirando leite, andando a cavalo, trabalhando na roça, fazendo de tudo um pouco, fui muito traquina também.” (Mãe de Santo e médium Maria, 2017).

Ao ser questionada sobre a terreira e acerca de Mãe Maria a mesma que também é Mãe de Santo em uma pequena terreira anexa à sua casa, no município de Abelardo Luz- SC, deixa claro a relação de proximidade que tinha com a Babalaorixa e o quanto a mesma a auxiliou em momentos de aflição e resolução de problemas de ordem mágica:

[...] Senhor Baiano e Maria Trindade eram de fazer as coisas sempre certas, eram bem enérgicos e graças a Deus sempre nos demos muito bem, a comadre Maria dizia

assim pra mim ‘a senhora eu não considero como uma pessoa estranha, considero como uma irmã minha’ depois que eu entrei ao centro eu sempre frequentei, seja com chuva, com geada, agora que ando meio adoentada que vou menos [...] (Maria Ritti, 2017).

[...] Em uma sexta-feira eu fui para o centro, eu já estava vestida, e estava no meu lugar que eu sempre fico, a comadre Maria colocou as guias e chegou perto de mim e disse, ‘mataram um miau perto da sua casa né? Foi pra te deixar louca’ e eu disse ‘Meus Deus quem fez isso, eu acordei tinha um gato morto na frente de casa mesmo’. Ela disse: ‘Vai ali bate a cabeça com o pensamento firme, pede para os Orixás que eles te mostram’ eu fui bati a cabeça três vezes e pedi que me mostrasse quem era, fechei os olhos e vi uma mulher dando risada da minha cara, aí a comadre Maria disse o que tinha que fazer com o gato, passou as instruções todas e deu tudo certo [...] (Maria Ritti, 2017).

Válido é observar o quanto os entrevistados supervalorizam a personalidade de Mãe Maria Trindade, salientando suas qualidades e o quanto ela foi uma figura importante na terreira, na vida dos mesmos e no próprio município de Clevelândia. Nesse sentido a historiadora Georgiane Garabely HeilVázquez (2015) argumenta que ser ou não mãe, é uma prática e uma experimentação cultural, esclarecendo que alguns campos acerca da maternidade ainda não há investigações suficientes, sendo tais investigações fundamentais para evidenciar, que entre o processo de maternidade ou não, há uma multiplicidade de experimentos, sentimentos, subjetividades que nem sempre são harmoniosos com o modelo social desenvolvido sobre elas.

Parte-se da premissa que a denominação de Mãe de Santo congrega elementos da cultura brasileira e das tradições das religiões de matriz africana, neste sentido além da matricentralidade⁴⁴ e da ancestralidade⁴⁵ presentes nas religiões de matriz africana pode se analisar a representação criada em torno da Mãe de Santo Maria Trindade a partir da própria forma que a cultura brasileira idealiza a mãe.

As senhoras Maria e Salete, o senhor Luiz, sendo os mais velhos da Tenda São Jorge, em tempo de iniciados na casa, ainda quando Mãe Maria e Pai Baiano eram os respectivos líderes da terreira, bem como Mãe Jurema, sentem-se de alguma maneira responsáveis por manter a memória da Tenda São Jorge intacta e de Maria Trindade honrada, descrevendo-a

⁴⁴ Entendo aqui por matricentralidade a partir da perspectiva de Diop da *Teoria do Berço* apropriada por Dove (1998) em que as sociedades africanas seriam matriarcais com estilo de vida agrária e que nestas as mulheres seriam reverenciadas em seu papel materno. Apud SANTOS, Thais Rodrigues dos. *Constelações de aprendizagem nas práticas da Umbanda no Terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum*. Dissertação em Educação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Unicentro, Irati, 2018. p. 44-45.

⁴⁵ Compreendo o conceito de ancestralidade a partir da ideia de homenagem aqueles e aquelas que vieram antes e deixaram o sangue ea história como herança, podemos pensar a reverência que o grupo faz a Maria Trindade se deva também a esta noção de ancestralidade. RAMOS, Rodrigo Maciel. *Candomblé e umbanda: caminhos terapêuticos afro-brasileiros*. Dissertação apresentada no Centro Universitário de Brasília – Uniceub- Brasília, 2005. Apud SANTOS, Thais Rodrigues dos. *Constelações de aprendizagem nas práticas da Umbanda no Terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum*. Dissertação em Educação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Unicentro, Irati, 2018. p.46.

como uma pessoa benevolente que cumpria com todos os requisitos de uma boa mãe biológica e espiritual. A sua filha a Mãe de Santo Jurema personifica a herança material e imaterial da maternidade biológica e espiritual de Mãe Maria Trindade, é o que trata o tópico a seguir.

3.3 Mãe de Santo Jurema

A Mãe de Santo Jurema é a sacerdotisa da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge desde o ano de 2009, iniciada na Umbanda há 53 anos, é líder principal da terreira, atendendo cerca de 50 médiuns iniciados, é filha de pais umbandistas, conta que seus pais sempre deixaram todos os filhos livres para escolher a religião que desejassem seguir, entretanto salienta “ [...] mas o meu coração sempre foi umbandista[...] a minha primeira incorporação foi com 12 anos de idade, a Iabá Iemanjá, por isso ficou fácil para mim escolher a religião que eu queria participar”(Mãe Jurema, 2017).

Mãe Jurema conta como foi o processo para tornar-se Mãe de Santo, salienta que seu pai o senhor Baiano em leito de morte internado no hospital, a entrega a responsabilidade de assumir a Tenda São Jorge, sendo incisivo ao dizer que caso ela não quisesse, que as portas fossem fechadas, pois era a ela, que ele estava passando tal missão, esse trabalho tão importante que ele e sua esposa Maria se dedicaram por toda uma vida. Para elucidar tal acontecimento vejamos parte da entrevista de Mãe Jurema acerca do processo que a torna Mãe de Santo:

[...] no mundo religioso as determinações vêm para a pessoa já do mundo espiritual, então certamente o mundo espiritual já havia me escolhido e eu não sabia, então como que se fechou o ciclo para chegar até mim? Falando dos filhos biológicos, quando a minha mãe faleceu a minha irmã do meio a Gilda, foi para a Inglaterra com as filhas dela, a Jussara que é a mais nova, uma semana antes do pai ser internado, colocou marca-passo, a Judite minha irmã mais velha, que tocava atabaque, puxava os pontos, ela virou evangélica, só que meus pais nunca questionaram, nunca foram perguntar para ela o porquê, eles sempre respeitaram, o meu irmão que mora do outro lado da rua, ele recebeu o dom de cura pelas mãos, ele é mestre de obra, trabalhou a vida inteira como pedreiro e depois de um determinado ponto ele começou a fazer massagens, ele dá passe na casa dele, atende as pessoas, tem uma salinha lá ele falou para meu pai que ele estava já cumprindo a missão dele e você veja que o ciclo se afunilou, então o mundo espiritual prepara os caminhos, então ele foi mostrando, eliminando no sentido assim, de esse não é, esse não é, esse não é, é essa aqui, então o mundo espiritual já tinha determinado para mim essa missão [...] (Mãe de Santo Jurema, 2017).

Mãe Jurema ao aceitar a responsabilidade de continuar com as portas da terreira

abertas e assumi-la, neste instante tornar-se Mãe de Santo e acaba por receber de seu pai de sangue e de santo uma herança imaterial. Nesse sentido podemos refletir a partir da historiadora Mariana Muaze (2011), a mesma considera que a família é um tema clássico na história do Brasil, sendo tratada por diversos pesquisadores a partir de inúmeras abordagens.

Neste estudo podemos entender a família de duas maneiras, através de relações consanguíneas, Jurema filha de sangue dos sacerdotes Maria e Baiano, também a partir de laços espirituais, Jurema filha de Santo dos Babalaorixas Maria Trindade e Baiano, dessa maneira gerando um núcleo familiar a partir de laços religiosos e espirituais, ou seja, unidos a partir da religião que escolheram fazer parte, núcleo este que se modificada instantaneamente a cada filiação ou saída dos médiuns iniciados na terreira. Modificando-se também no momento em que a senhora Jurema sai do papel de filha de santo para tornar-se Mãe de Santo.

Pai Baiano ao passara terreira a sua filha Jurema entrega a ela uma missão a partir de uma herança imaterial, a senhora Jurema ao assumir torna-se Mãe de Santo, líder principal da casa, desse modo o templo e o nome da família podem continuar existindo através da nova sacerdotisa, mais tarde quando não mais puder exercer a função de líder maior na terreira, passará tal herança imaterial a seu filho de sangue Helder, atualmente exercendo o cargo de ogã de atabaque.

Para entender melhor o processo mencionado acima, bem como a passagem da terreira São Jorge para a senhora Jurema, válido é analisar parte da entrevista onde a Mãe de Santo elucida o exato momento que tal processo acontece, juntamente com o relato do ogã Luiz Carneiro:

[...] ele passou mal, iria para a CTI, eu estava cuidando dele, eu tinha vindo para casa e quando eu cheguei no portão de casa chegou o recado para voltar que o pai estava passando mal. Chegando lá ele estava fazendo um testamento e queria que as enfermeiras assinassem, mandou comprar um caderno e uma caneta por um irmão meu e tava lá, e as enfermeiras querendo levar ele para CTI pois ele não estava bem. Ele foi e no outro dia ele voltou e disse bem assim para mim ‘minha filha eu passo para você a responsabilidade do centro’, eu na hora não disse nada, aí quando ele melhorou eu fui falar com ele e disse ‘agora o senhor está melhor eu não preciso mais assumir’, ele disse ‘estou aqui hoje, amanhã eu não sei, se você não quiser assumir a responsabilidade você fecha as portas’ daí eu disse então tá e aí ficou, e assim foi, sou testemunha junto com o Seu Luiz e Dona Salete desse compromisso que ele me passou (Mãe de Santo Jurema, 2017).

Exatamente, desculpa interferir, o dia 14 de abril era aniversário dele, ele já estava hospitalizado, nós fomos visitar ele no hospital, eles conversaram bastante com a Jurema estava lá também, e a gente jamais, nem pensar em dizer não, o seu Baiano não vai se recuperar, jamais passou isso pela minha cabeça, a gente olhou para ele e falamos que ele iria ter muitos anos de vida. Ele parece que aproveitou, eu acho que é a espiritualidade que arruma tudo, ele passou a responsabilidade do centro para Jurema e Seu Valdir e deu nós dois de testemunho e disse ‘vocês ajudem eles’ isso no dia 14 de abril de 2009 aí ele convidou a gente para ir lá passear um dia antes dele morrer, mas ele não quis ficar na casa dele, quis ficar na casa da Jurema e queria muito que a gente fosse conversar com ele,

fosse a hora que fosse. Fomos e conversamos 5 minutinhos com ele porque já estava na hora de ir se trocar, pois, iria começar o trabalho e ele disse, ‘mas vocês não vão embora sem voltar aqui’ terminou o trabalho só nos trocamos e fomos lá, ele já estava cochilando. Foi acordado ele para dar tchau, falamos que amanhã a gente voltava aí ele concordou, aí fui no mercado e encontrei com uma senhora que tem cinquenta e poucos anos de frequência nessa casa, a Dona Lalaca, uma pessoa muito querida com muita fé e devoção, só conhecendo ela para saber que doce de pessoa que ela é (essa senhora faleceu na última semana de abril de 2017), eu fui atrás dela ligeiro e falei: ‘a senhora sabe que o seu Baiano está aqui na cidade?’ Ela disse que não, eu falei que ele estava na Jurema, mas amanhã eles voltavam para Pato Branco, ‘mas vou fazer compras ligeirinho e depois do almoço vou lá’, eu falei que nós também iríamos e então nos encontraríamos lá. Eu fui para casa terminei o almoço ligeirinho, almoçamos e viemos para cá, logo que estávamos aqui ela e o esposo dela chegaram também, nossa eles eram filhos da casa em todos os sentidos como nós somos. Seu Baiano puxou de novo a história perante nós quatro, eu dona Lalaca, o esposo dela e o Luiz. Éramos testemunhas de que quem iria tocar a casa aqui era a Jurema e o esposo dela a ajudaria e naquele mesmo dia ele passou mal e logo à tardinha ele faleceu (Mãe pequena Salete, 2017).

A Mãe Pequena Salete também deixa evidente o quanto Pai Baiano fazia questão que Jurema assumisse a terreira em seu lugar, encarregando ela, seu esposo Luiz, a senhora Lalaca⁴⁶ e seu marido de ajudarem Mãe Jurema a cumprir e seguir adiante a herança que a deixou, a terreira enquanto espaço físico, a família de santo, a religião de Umbanda e a liderança da Tenda São Jorge. Jurema aceitando tal responsabilidade acata a herança de seus pais, estando no processo de perpetuar o nome e a honra de sua família no tempo. “[...] O prestígio e o poder provenientes do nome vigoravam como uma herança imaterial que era repassada aos sucessores, mantê-la para as gerações futuras era um grande desafio [...]”(MUAZE, 2011, p.7).

Mãe Jurema ao lembrar como foi seu processo para tornar-se Mãe de Santo relata a importância de seu filho Helder a partir do momento que assumiu a terreira como líder principal da casa.

[...] meu filho do meio o ogã de atabaque, nasceu em dia de festa de Oxossi em dia de tempestade muito grande, nós estávamos aqui em Clevelândia nesse dia, eu morava em Curitiba, mas vinha para casa da mãe aqui para ter os filhos e ganhava em Pato Branco, aquele dia uma chuva, uma chuva, uma chuva. Com o passar dos anos ele casou, se afastou da família e foi ter a dele e ele conheceu uma mulher e viveu com ela e ela era espírita umbandista e ele começou o desenvolvimento lá e tinha uma tia dela que mora em São Paulo, é uma chefe de terreira lá, essa mulher de São Paulo que preparou ele, fez a cabeça dele espiritualmente falando e falou que a missão dele era junto comigo, com o Valdir e com os demais irmãos, porque ele tinha que estar preparado pra quando eu

⁴⁶ A senhora Lalaca era irmã de santo de Mãe Jurema, Maria Ritti, da Mãe Pequena Salete e do ogã Luiz Carneiro. Era uma das médiuns mais velhas em idade e tempo de iniciada na Tenda São Jorge, filha de santo dos Babalaorixas Maria Trindade e Baiano, residia no município de Clevelândia e fazia parte da velha guarda da terreira, faleceu durante a pesquisa de campo no ano de 2017, não tive a oportunidade de entrevistá-la, de grande valia seria suas recordações e sua entrevista para uma história das mulheres na Umbanda. Mãe Jurema e Salete, bem como o senhor Luiz recordam da médium Lalaca com grande saudosismo, lamentando a perda que tiveram. Desejamos que Oxalá a acompanhe. De acordo com a pesquisa de campo.

assumisse ele estar do meu lado juntamente com os demais (Mãe Jurema, 2017).

Pesquisadora: Então possivelmente seja ele quem irá receber essa herança maravilhosa?

Mãe de Santo Jurema: Ele está na sucessão, na linhagem[...] (Mãe de Santo Jurema, 2017).

A historiadora Mariana Muaze (2011) alega que a preservação do prestígio de uma casa familiar, a competência de seus componentes para conservar a riqueza se trará de um elemento fundamental. Nesta pesquisa, a riqueza e prestígio diz respeito à Tenda São Jorge e a religiosidade umbandista, tal patrimônio imaterial pode ser entendido, como necessidade de confirmação simbólica da família de Mãe Jurema. A permanência familiar faz parte do dia-a-dia e das ações dos sujeitos inseridos na base familiar pensadas para este fim. A riqueza, o prestígio social e político são essenciais para que o nome da família se perpetue. A partir das entrevistas que me foi concedida, tais aspectos ficaram evidentes, desse modo pude perceber a importância que família de sangue e de santo possui na vida dos entrevistados em especial de Pai Baiano.

Para compreender melhor tal processo, interessante é observarmos a fala do historiador Giovanni Levi (2000), quando o mesmo defende que os elementos de prestígio familiar são mutáveis com o passar dos séculos, incluindo-se cada vez mais questões de educação, formação, etiqueta cultural, e não apenas questões de riqueza. Tais componentes atuam como elementos de herança imaterial e capital simbólico, passado de geração em geração. Nesse sentido a historiadora Ana Scott defende que: “[...] toda ação social é resultado de escolhas, de decisões do indivíduo e do grupo familiar; por isso mesmo, implica numa constante negociação” (SCOTT, 2009, 14).

Mãe Jurema conta como foi assumir a terreira Tenda de São Jorge, que um legado herdado de seus pais, através da figura de senhor Baiano, seu pai biológico e de Santo. Lembra que o processo inicial não foi fácil, entretanto salienta que sempre contou com o auxílio espiritual, dos Orixás, das entidades e dos espíritos de seus pais, bem como, a ajuda dos médiuns mais velhos da casa, seus irmãos de santo, as senhoras Maria Ritti, Salete e Lalaca, seu esposo Valdir e Senhor Luiz, também seu filho Helder.

Por 3 anos depois que assumi a terreira meus pais estavam presentes em espírito, nunca me abandonaram, meu esposo também nunca me abandonou, sempre comigo me ajudando na terreira, meu filho Helder já estava preparado espiritualmente, fez sua preparação em outra terreira em outra cidade, quando eu assumi ele veio para me ajudar, Luiz e Salete até hoje sempre ajudando, Dona Maria e o esposo dela, Dona Lalaca também. Quando eu assumi alguns médiuns sentiram insegurança achando que eu não teria capacidade de levar adiante essa casa, mas eu não me preocupei com isso, vou me preocupar com a missão que foi dada, por 3 anos essa casa ficou invisível, tivemos tempo de nos preparar para abrir as cortinas e atender

as pessoas, desde que abrimos as portas essa assistência nunca ficou vazia, sempre sinto o Pai e Mãe comigo, ou eles vêm nos visitar ou nos ajudar. Me sinto honrada, ao mesmo tempo com uma grande preocupação, uma grande responsabilidade por essa terreira, pelo corpo mediúnico, pelas pessoas que iniciaram depois que eu estou aqui, pelos irmãos e filhos dessa casa, é uma honra mas uma grande responsabilidade, eu firmo esse ponto sagrado, peço aos Orixás, ao espírito do pai e da mãe que eles continuem com as mãos estendidas sobre a minha cabeça me dando luz, sabedoria, força, para que eu possa ajudar a conduzir essa terreira, junto com os irmãos e filhos, todos imbuídos na mesma fé, para os irmãos que ficam sentados naquela assistência que vieram em busca de ajuda, mesmo aquele que vem com curiosidade acabam vindo e sentindo uma benção e acabam voltando. Eu agradeço todos os dias ao grande pai Oxalá, por essa força e essa terreira, esse dom divino que é concedido por ele, é um dom que ninguém pede a gente recebe, e com ele vem uma grande responsabilidade, uma grande missão (Mãe de Santo Jurema, 2017).

Mãe Jurema recorda a insegurança de alguns médiuns iniciados por Pai Baiano e Mãe Maria Trindade, a partir do momento que assume a terreira como Mãe de Santo, tal fenômeno parece um tanto comum quando a troca de liderança de um terreiro é realizada. Se analisarmos as pesquisas da antropóloga e psicanalista Mariana Leal Barros (2015) em seu artigo *Mulher e Mãe (de santo): transmissão psíquica geracional e elaboração de feminilidade na passagem do bastão*, Barros (2015) discorre acerca da Mãe de Santo Valeria, iniciada na Umbanda, filha biológica e de Santo da senhora Anélia, pesquisa acerca do momento da transição de liderança de dona Anélia para sua filha Valeria, que herda o terreiro quando sua mãe falece, no ano de 2010, assim como Mãe Jurema herda de seu pai no ano de 2009.

O terreiro perdera também muitos médiuns experientes que estavam com sua mãe desde a fundação do centro, sendo, inclusive, mais antigos no terreiro do que a própria Valéria. Não foi explicitado, mas tudo indica que muitos filhos-de-santo não se filiaram à substituição. Alguns deles, como diz Valéria, eram como se fossem os "pilares" do terreiro, ao que conclui: se os pilares saem, a casa cai [...]" (BARROS, 2015, p. 4).

Diferente do relato sobre a Mãe Valeria, Mãe Jurema pode contar com antigos médiuns que foram os pilares na nova constituição da liderança da Tenda São Jorge. Mãe Jurema no decorrer das entrevistas recorda com sensatez e serenidade o processo de sucessão da terreira, salientando inúmeras vezes o quanto se sente honrada por ser a Babalaorixa e por seu pai ter lhe confiado tal missão, acentuando o dever de ser uma boa Mãe de Santo e o quanto esse papel lhe exige grandes responsabilidades, podemos pensar dessa maneira que a senhora Jurema se sente na missão de honrar a herança que recebeu de seus pais, tendo como exemplo de Mãe de Santo sua própria mãe a senhora Maria Trindade.

Ao observar a história de Mãe Jurema e as entrevistas que me foram concedidas, oportuno é observarmos o artigo *A narrativa na trama da subjetividade: perspectivas e*

desafios, de Amauri Carlos Ferreira e Yonne de Souza Grossi (2004), onde os mesmos discorrem acerca das lembranças dos sujeitos, questionando: Como uma lembrança é tecida? A partir de que aspectos? Uma memória que produz um sentir-se no passado e no presente, um sentir-se vivo exatamente naquilo em que se vive, que esculpem tecidos como se fosse uma colcha de retalhos, formada por experiências vividas. Perguntam-se ainda, de quantas pessoas se faz a lembrança de uma pessoa? E as lembranças de um grupo? Nesse sentido Luiz Carlos Figueiredo (2006) expõe:

De quantas pessoas se faz uma pessoa? Quantas experiências de vida- algumas relatadas, outras inenarráveis, umas próprias, outras alheias e remotas compõem uma subjetividade? Quantas histórias bem contadas e quantas histórias mal contadas contribuem para uma história de vida? Quantas vozes e quantos silêncios calam no fundo de cada um de nós? (FIGUEIREDO, 2006, p. 11).

Mãe Jurema é uma líder carismática, acolhedora, prestativa, batalhadora, responsável, amiga, alegre, sorridente, de grande mediunidade e espiritualidade, é admirada por seus filhos e irmãos de santo, também por pessoas que não são iniciados na terreira, assim como era sua mãe a Babalaorixa Maria Trindade. Tais aspectos ficaram evidentes em diversos momentos a partir de conversas informais com alguns médiuns iniciados na terreira, também foram comprovados nas falas dos médiuns entrevistados, bem como no decorrer da pesquisa de campo, em momentos de convivência com Mãe Jurema e sua família, nos períodos das giras e particulares em sua residência.

Os atributos de Mãe Jurema mencionados acima, evidenciam a influência que a Babalaorixa tem na vida dos iniciados. As falas da cambona Angaraita, do ogã Luiz, também de seu esposo Valdir, possibilitam auxiliar na compreensão da representação que Mãe Jurema têm na vida da família de santo.

Mãe Jurema para mim é minha amiga, minha mãe, minha confidente, é uma pessoa que me ajuda muito, nossa ligação já é de muitas vidas, parece que a conheço há muitos anos, é uma pessoa que eu tenho total liberdade de chegar conversar, conto coisas a ela que não contaria a ninguém, ela é minha mãe de santo, é meu ponto de referência. Tenho meu pai, minha mãe, meus irmãos, meus filhos e a Mãe Jurema, ela é nosso porto seguro, se a gente precisa corre até ela, ela sempre está aqui disposta e tem o coração maior que o peito, eu me sinto privilegiada por estar aqui e para mim sair daqui só quando Oxalá me chamar[...] Se tiver que brigar eu brigo por essa casa, pela Mãe e pedimos benção onde quer que seja, onde estiver, não importa o lugar, ela é nossa Mãe de Santo. Na sexta que é dia de sessão eu não converso muito com ela, para deixar ela um pouco para os outros filhos que são de longe, eu moro aqui e venho direto e todo mundo quer um pouco do colo dela (Cambona Angaraita, 2017).

A Jurema, a mediunidade dela é linda demais. Eu me surpreendo às vezes com as palavras que ela usa quando está incorporada, e isso ela consegue porque, claro, tem

desenvolvimento para isso, tem abertura para isso (Valdir, 2017).

A nossa Babalaorixa a Mãe Jurema vai direto a Curitiba, sempre está fazendo cursos, ela recebeu de uma delegação da África algumas honorarias, ela te contou? Se não falou é porque ela é muito humilde, por isso ela não mostrou a ti (Ogã Luiz Carneiro, 2017).

É notório o sentimento de admiração e carinho que os entrevistados possuem pela Babalaorixa Jurema, demonstrando significativamente o quanto a consideram importante em suas vidas, tanto quanto Mãe de Santo da Tenda São Jorge e enquanto uma figura de liderança na terreira, que representa uma mãe acolhedora, humilde e determinada, disposta a auxiliar a todos, desse modo representando um papel que na sociedade é compreendido como sendo feminino.

Nesse sentido Georgiane Vázquez (2015) argumenta a existência de uma construção sociocultural acerca do sentimento materno, cuja a sociedade considera inato em todas as mulheres que são mães, criado e defendido pelo patriarcado, tal sentimento: “[...]apresentado pelo senso comum e por muitos especialistas como algo pertencente a todas as mulheres, embora já questionado por estudos históricos e sócio antropológicos, continua permanecendo como uma das mais fortes representações sociais de feminilidade” (VÁZQUEZ, 2015, p. 21).

Para a figura feminina, é enunciado pela sociedade e delegado as mulheres o pertencimento da feminilidade, tal atributo interligado aos papéis da maternidade, da mãe que acolhe, que cuida, que zela, se preocupa e faz de tudo pelos seus amados. A maternidade ao longo dos anos passa por inúmeras fases e entendimentos, de acordo com a historiadora Ana Paula Vosne Martins (2005) no início do século XX a maternidade foi anunciada como princípio de respeitabilidade e supremacia moral das mulheres, já para as feministas no período entre guerras, o papel materno era mais um direito, do que um dever e para as que viveram os anos da revolução sexual, ser mãe significava opressão feminina. As entrevistas da Mãe Pequena Salete e da médium Ilda, auxilia compreender melhor esse processo, evidenciando o papel materno da senhora Jurema, enquanto Mãe de santo, como um dever, ao mesmo tempo símbolo de preeminência, respeitabilidade e feminilidade.

A Mãe de santo precisa ser respeitada diferencialmente, porque ali foi dada uma missão a ela, não foi ela quem escolheu, a hierarquia maior ali na terreira é ela, tanto na espiritualidade como na materialidade. A mãe de Santo a Jurema representa tudo, tudo, a preocupação dela com nós, com a casa, ela é muito mãe mesmo, ela assumiu direitinho o lugar da mãe e do pai dela (Mãe Pequena Salete, 2017).

Eu me sinto em casa aqui na terreira, é como se fosse minha mãe, não é de sangue, mas de santo, então é minha mãe, me sinto muito honrada e privilegiava por ter ela

como minha mãe, minha mãe já é morta, então eu vejo ela com uma figura que me auxilia, sempre ensinei as minhas filhas a pedir benção para as pessoas mais velhas, quando minha mãe faleceu eu sentia falta de uma mãe, o carinho que tenho pela mãe Jurema eu não tenho por mais ninguém, eu me sinto muito honrada, ao mesmo tempo, que ela é minha mãe, ela é minha amiga, eu tenho muita gratidão por isso, privilegiada por isso, muitas das pessoas que sentam ali na assistência, queriam estar aqui onde estou. Ela sempre está disposta, não descansa, acorda cedo e vai dormir tarde, olha que ohhh mulher guerreira, ela nunca está parada, sempre fazendo uma coisa e outra, me sinto em casa, entro mexo na geladeira, como se eu tivesse na minha casa mesmo (Médium Ilda, 2017).

A pesquisa de campo e as entrevistas realizadas, possibilitaram compreender a influência da Mãe de Santo Jurema, tanto na vida dos iniciados que fazem parte da religiosidade umbandista, a partir da participação na terreira São Jorge, bem como, na própria terreira como um espaço físico e religioso-simbólico. A representação feminina em tal religiosidade a partir do papel de liderança da Babalaorixa, bem como de sua Mãe Maria Trindade é de suma importância para entender a atuação feminina, em um dos maiores e mais antigos templos de Umbanda na região sudoeste do Paraná.

3.4 Cambonas: Terreiro Tenda de Oxalá

Para entender o papel exercido pelas cambonas iniciadas na Tenda de Oxalá, tanto em momentos de gira, como o que elas representam na ritualística do terreiro, é preciso compreender as representações dos guias espirituais que as mesmas trabalham cambonando. No terreiro Tenda de Oxalá são cultuados diversos espíritos, optou-se por discorrer acerca de apenas duas entidades, na linha de esquerda as saudosas pombagiras, na de direita, as vovós pretas velhas, ambas são os espíritos femininos mais cultuados no presente terreiro.

Na história das mulheres do ocidente, os corpos femininos, regidos e interpelados por normas que regulavam, sobretudo, sua sexualidade, foram compreendidos em pares de oposição: as mães e as prostitutas, as santas e as satanizadas. A Umbanda, religião afro-brasileira, detentora da capacidade de acolher os discursos e práticas da sociedade brasileira, cultua ambos em uma mesma figura, através dos espíritos femininos denominados pombagiras (BARROS, 2010). Tais entidades fazem-se presentes no terreiro Tenda de Oxalá, juntamente com os espíritos masculinos conhecidos como Exus⁴⁷, permanecendo na maior

⁴⁷O antropólogo João Dorneles Ramos (2015) retrata Exu como um elemento desterritorializante que permite variadas conexões, sendo Exu múltiplo em diversas religiões afro-brasileiras que o cultuam, dessa maneira “[...] Abrem-se os caminhos e abre-se o sistema, num intensivo cruzamento de linhas que, não obstante, também se fecham” (RAMOS, 2015, p. 143). “[...] Exu é transportado ao âmbito dos comportamentos e nesta dimensão é individualizado adquirindo mais liberdade, quebrando a tradição, colocando regras em dúvida e rompendo

parte da gira, também são as entidades mais procuradas pelos consulentes.

Andreia e Ivanete são as cambonas analisadas no decorrer da pesquisa de campo, elas possuem uma forte ligação de respeito, companheirismo e admiração para com os guias espirituais que atendem, tratando-se da linha de esquerda, os exus e as pombagiras, as quais por motivo de proximidade chamam respectivamente de compadres e comadres. Estes são guias espirituais cultuados em pé de igualdade na ritualística da Tenda de Oxalá, ambos exercem funções similares e trabalham para problemas de ordens físicas e espirituais, de acordo com a necessidade e aflições de cada sujeito que a eles recorrem, alguns exemplos são: trabalhos de cura, prosperidade, abertura de caminhos, questões de ordem financeira e profissional, entretanto são as pombagiras que geralmente resolvem questões de ordem amorosa.

De acordo com a cambona Ivanete, todos os guias espirituais auxiliam em todos os âmbitos da vida dos seres humanos, contudo cada um deles é responsável por uma especialidade, ficando a cargo das pombagiras a resolução de dificuldades que envolvem o amor.

Pertinente talvez seja, compreendermos um pouco mais acerca de quem são os guias espirituais femininos que Ivanete e Andreia cambonam. É possível dizer que as pombagiras são diversas legiões de espíritos de mulheres, figuras icônicas na religiosidade da quimbanda, adentram também em outras religiões de matriz africana, assim como na Umbanda, por meio das faculdades mediúnicas dos iniciados nestas religiosidades (FAVARO; FERNANDES, 2017).

Na Tenda de Oxalá as pombagiras que trabalham no corpo dos médiuns são: Rainha das Sete Encruzilhadas e Sete Saias no Pai de Santo Aldacir, Maria Padilha das Almas,

normas. Além de ser uma força contra a ordem social dominante que expropria o negro, Exu é recurso e esperança diante das insatisfações, infelicidades, perseguições e demandas pessoais. Seu caráter duvidoso leva esperança àqueles que presos pelos grilhões das convenções desejam romper com a tradição seja ela social, política ou moral” (BORGES, 2009, p. 9).

Exus são considerados entidades que compõem uma linha de força, trabalhando junto às energias mais pesadas do mundo espiritual, bebem alcoólicos destilados e fumam charutos, são entidades estigmatizadas na sociedade contemporânea brasileira por estarem associados ao demônio católico. Porém, outro lado dessa entidade deve ser evidenciado, para os entrevistados eles são guias responsáveis pela defesa e segurança do terreiro e de seus frequentadores, auxiliando no encaminhamento espiritual dos iniciados, atuando como suporte espiritual para a busca da verdade e da realização pessoal e profissional. (FAVARO; FERNANDES, 2017)

BORGES, Ângela. *Umbanda, Quimbanda e Candomblé: Tensão moral produtora do novo religioso*. Simpósio Nacional da Associação brasileira de História das Religiões, UFG, Goiânia, 2009.

FERNANDES, Dalvana; FAVARO, Jean. *Sexualidade feminina no contexto religioso umbandista: A transgressão do ordinário sob o arquétipo das pombagiras*. In: 13 Fazendo Gênero. Florianópolis, 2017.

RAMOS, João. *O Cruzamento das Linhas: Aprontamento e Cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas*, Rio Grande do Sul. 2015. 272 p. Tese (Instituto de filosofia e ciências humanas Programa de pós graduação em antropologia social) — UFRGS.

Figueira e Cigana da Encruzilhada na médium Amanda, a Capa Preta, Maria Padilha do Cruzeiro, Sete Saias, Pombagira das Campinas na médium Janete, Maria Molambo da Vassoura, Maria Padilha do Inferno e Maria das Cobras na médium Luísa e Cigana Esmeralda, Maria Mulambo da Lixeira e Rosa Caveira no médium Jean. Descem ao terreiro para prestar serviço a quem recorre aos seus conselhos e amparo, cerca de 13 pombagiras, no entanto muitas vezes é realizado oferendas e preces para outras tantas, de acordo com os pedidos dos consulentes ou dos iniciados.

Muitas das pombagiras em suas últimas encarnações viveram em meio à subversão de valores morais empregados pela sociedade, bruxarias, traições, assassinatos, prostituição, vinganças, paixões, diversos amores, demasiada riqueza ou ardilosa miséria e, muito sexo em todos os enredos (FRISVOLD, 2011). Em aspectos genéricos de seus atributos, representam a totalidade do poder sexual feminino, repleto de erotismo, liberdade, sedução, dominação, coragem, lascívia, perigo, alegria, rebeldia e empoderamento. Tais personagens exprimem a condição marginalizada da mulher livre na sociedade brasileira, excitando inspiração e libertação sexual para todos aqueles que reprimem seus desejos (BARROS, 2006; FRISVOLD, 2011).

Suas qualidades rompem, misturam e realocam a dicotomia existente entre valores bons ou maus, entre características empregadas como masculinas ou femininas na sociedade em que os entrevistados estão inseridos. São mulheres amorais aos olhos de muitos que não as conhecem, belicosas, feiticeiras, meretrizes, sedutoras, esposas de sete maridos, perigosas e poderosas, cuja personalidade profere golpes danosos às estruturas opressoras do patriarcado quando fomenta a difusão de suas qualidades transgressoras nos diversos núcleos onde é venerada (BARROS, 2006; FRISVOLD, 2011).

Os atributos destacados fazem parte da personalidade das pombagiras que na Tenda de Oxalá trabalham, adentrando com naturalidade na ritualística do terreiro, a família de santo cultua e venera com grande estima e respeito estes espíritos de mulheres, ousando aqui chamá-las de transgressoras, visto as características que transbordam em suas personalidades, conduzindo-se contra as normas patriarcais inseridas em nossa sociedade, contribuem de forma significativa estimulando direta ou indiretamente as mulheres que as cultuam, a buscarem a mesma direção, dessa maneira rompendo com inúmeros tabus e preconceitos, bem como com desigualdades direcionados as mulheres.

A cambona Andreia tem uma forte ligação com as pombagiras, em especial com

Maria Padilha das Almas, possui em sua residência uma firmeza de proteção⁴⁸ para a mesma, cultuando-a em um espaço destinado a ela em seu quintal, realiza diversos pedidos e oferendas a este espírito feminino, salienta que nunca deixa faltar nada, seja o cigarro, as flores, velas ou a bebida que ela gosta. Andreia recorda acerca da última oferenda que realizou as comadres, destinada a pombagira Sete Saias.

A última oferenda que fiz foi para a pombagira Sete Saias, utilizando muitas pétalas vermelhas, em prol da harmonia no meu casamento e também para a limpeza da minha casa, para retirar todas as energias negativas, trazer paz e tranquilidade. A recomendação era espalhar pela casa todas as pétalas, começando pela porta da frente e finalizando nas portas dos fundos e no meu quarto, jogá-las em cima da cama também, enquanto eu espalhava pela casa fazia meus pedidos, após 10 minutos recolhi tudo e despachei em um lixeiro. Senti surgir resultados imediatos, com certeza ajudou muito (Cambona Andreia, 2017).

É importante destacar a importância que as oferendas possuem na vida da família de santo da Tenda de Oxalá, em especial na vivência religiosa das cambonas entrevistadas. Tais libações ocupam uma função fundamental na relação das mesmas com os guias espirituais que cultuam, esta ação é respaldada na lógica de um complexo sistema de trocas, no qual, o sujeito oferta os elementos preferidos dos espíritos, que reage com reciprocidade ao ato, buscando concretizar os pedidos realizados durante o ritual das oferendas (MAUSS, 1974; DUTRA, 2012). Para as cambonas entrevistadas é comum o ato de oferecer as pombagiras rogando evolução espiritual, prosperidade financeira, felicidade amorosa, saúde, além da resolução de problemas que emergem cotidianamente. Nesse sentido os antropólogos Patrícia Birman (1985) e Raul Lody (2012) afirmam que:

As diversas obrigações, os despachos, as oferendas, são meios que [...] usam para manter as entidades espirituais com boa vontade e dispostas a retribuir o que recebem. Cria-se uma relação vertical, com os homens esforçando-se para manter sempre aberto o canal de acesso para cima (BIRMAN, 1985, p. 54).

Fator determinante para a união e preservação das ações dos deuses é a alimentação sagrada. Os muitos pratos que constituem o cardápio votivo possibilitam o reconhecimento, o conhecimento das peculiaridades das divindades e de como agradá-las, mantendo, assim, a vida religiosa (LODY, 2012, p. 23).

O povo de santo tem em sua religiosidade a prática de oferendas como um movimento constante, pois estimam os deuses acima de tudo, rogando por proteção, realização de seus

⁴⁸ Firmeza de proteção é uma espécie de assentamento em menor escala, compõe diversos elementos que conectam ao Orixá ou guia espiritual, estes articulados num mesmo espaço - objeto, utensílio, etc., ativados ritualisticamente são portais, que filtram energias negativas que transitam naquele espaço, bem como, influenciando na abertura de caminhos do sujeito que possui tal firmeza (Médium Jean, 2017).

desejos e resolução das aflições cotidianas. Para que isso aconteça, é necessário alimentá-los, ou seja, oferecer a eles comidas, bebidas, flores, além de outros elementos de acordo com a preferência de cada um. A comida é uma fonte de relacionamento com o sobrenatural, conectando os humanos com seus divinizados (MOTTA, 1995).

O Pai de Santo Aldacir expõem alguns elementos que as pombagiras gostam de receber em momentos de oferenda: o tradicional padê, sendo este o principal prato ofertado (farinha de milho com azeite de dendê ou com mel), frutas diversas, em especial morangos e maçãs, cigarros e cigarrilhas, bebidas alcoólicas, preferencialmente as mais adocicadas, sendo a predileta da maioria delas a champanhe, inúmeras espécies de flores, em especial as rosas, velas de cores brancas, vermelhas e pretas.

Pai Aldacir salienta ainda que a cachaça apenas algumas pombagiras aceitam, sendo uma delas Maria Padilha das Almas. A respeito de tais elementos pude observar durante os rituais que cada uma delas, possui gostos específicos, por exemplo, a Cigana da Encruzilhada gosta muito de rosas amarelas e de uma batida de maracujá, assim como cigarros de sabor, enquanto a Figueira gosta de champanhe e cigarros mais fortes, Maria Molambo gosta de cachaça adoçada com mel, Cigana Esmeralda vinho ou champanhe branca, etc.

Durante as entrevistas uma das perguntas realizadas às cambonas foi acerca da representação das pombagiras em suas vidas. Andreia deixa evidente o quanto elas contribuem lhe transmitindo força e determinação para a concretização de seus desejos e sonhos. Já a cambona Ivanete salienta o empoderamento que tais espíritos possuem, dessa maneira lhe trazendo auto estima, liberdade e amor próprio.

As pombagiras representam força, determinação, proteção, amor conosco mesmas, liberdade, sexualidade, acho que toda a mulher precisa disso tem isso né, elas passam isso para gente, quando elas vem no terreiro e quando elas estão te aconselhando elas passam isso, força determinação, elas nunca deixam você se abater, elas sempre estão te jogando para frente, vai lá e faz, não deixam você desistir do que você quer. Elas são espontâneas, acho legal, se elas têm vontade de rir elas riem, se elas têm vontade de dançar, dançam né, são livres, elas vêm para trazer isso, para quebrar esse padrão [...]. Eu gosto muito da Maria Padilha das Almas, pombagira Gato e a Cigana das Sete Encruzilhadas, elas sempre abrem o meu caminho e me mostram o que é certo e errado, abrem minha mente para sempre fazer o que deve ser feito, me trazem segurança e tranquilidade (Cambona Andreia, 2017).

Pombagira significa o empoderamento da mulher né, ela dá força, ela dá o empoderamento da beleza, onde a mulher nunca pode subestimar a sua força, a sua inteligência, que a mulher não é menor que ninguém, porque elas por serem pombagiras tem 7 maridos, ali elas mostram a força, o empoderamento, a beleza e a coragem da mulher, elas são força e vitalidade né, é uma energia diferente dos Exus [...] a pombagira que me acompanha é Maria Padilha do Inferno, ela é força total (Cambona Ivanete, 2017).

Ao observarmos o que as pombagiras representam na vida das cambonas, oportuno é atentarmos para a fala de Mariana Leal de Barros (2010), a mesma argumenta que normas e regulamentações ditadas socialmente em relação às expressões das mulheres, com seus corpos e sexualidades situam-nas como subordinadas e inferiorizadas aos homens. Deste modo, evocam adjetivos opostos positivos e/ou negativos às mulheres, de acordo com seus comportamentos na sociedade, na qual, quanto mais distante estiverem do padrão de comportamento estabelecido, mais pejorativas serão as qualidades atribuídas às suas identidades.

Sob o prisma conservador em que tais normas foram engendradas, as pombagiras vêm para romper com tal padrão, levando as mulheres que as cultuam, uma liberdade maior, tanto de expressão como em sua sexualidade e modos de encarar a vida, sem sentirem-se culpadas, rejeitas ou com medo de serem julgadas pela sociedade, pelo fato de buscarem e exercerem seus direitos, bem como de se comportarem socialmente com maior liberdade que o desejado para o feminino na sociedade patriarcal em que vivem.

Mariana Leal de Barros (2010) ainda ilustra com clareza alguns elementos presentes na complexidade dos atributos de tais guias espirituais, afirmando que qualquer feminino transgressivo poderia ser e inserido como uma pombagira, a exemplos das prostitutas, feiticeiras, professoras, ciganas, lésbicas, gueixas, abortadeiras, pois estas rompem com a imposição desejada e imposta para as mulheres que vivem na sociedade brasileira, cercada de valores tradicionais cristãos. Nesse sentido é válida a concepção do sociólogo Reginaldo Prandi acerca de tais entidades: “Conhecer a figura da pomba-gira nos permite entender algo das aspirações e frustrações de largas parcelas da população, que estão muito distantes de um código de ética e moralidade embasados em valores da tradição ocidental cristã” (PRANDI, 1996, p. 46).

As giras na Tenda de Oxalá na grande maioria das vezes é aberta pela linha de direita, algumas poucas vezes pelos caboclos(as) e na grande maioria, pelos pretos(as) velhos(as), tais guias espirituais são espíritos anciãos de homens e mulheres negros(as) que no Brasil foram escravizados. Tratando-se das pretas velhas, a partir da pesquisa de campo, pude observar que estas entidades se apresentam em forma de velhas idosas, gostam de fumar *paiero*⁴⁹ e tomar cachaça adoçada com mel, batidas de coco e/ou amendoim, também café preto, adoram bolo de fubá, revirado de feijão e paçocas. Tais espíritos vestem branco, saias longas e rodadas,

⁴⁹ Cigarro feito de fumo e palha de milho, as mesmas os preparam com ajuda das cambonas quando no terreiro estão incorporadas. De acordo com a pesquisa de campo.

avental amarrado na cintura, lenços na cabeça, andam encurvadas pelo peso da idade e do trabalho, muitas vovós fazem uso de bengalas, ou caminham com as mãos nas costas, geralmente trabalham sentadas em tocos de árvores.

No Brasil essas entidades estão presentes em relatos que antecedem o princípio do século XX. Os pretos(as) velhos(as) são espíritos de escravos africanos, tanto por origem ou ancestralidade, falecidos com idade avançada, são associados a valores como paciência, humildade e sabedoria. Quando descem nos corpos dos médiuns, andam encurvados pelo peso dos anos, falam com uma voz rouca que demonstra alguém com uma idade avançada, mas também suave e cheia de afeição, o que transmite uma sensação de segurança e familiaridade àqueles que vem consultá-los (ORTIZ, 1999; REZENDE, 2018).

Os pretos(as) velhos(as) são conhecedores de diversas ervas e plantas, utilizando-as para benzimentos, chás em prol de cura e proteção e banhos de descarrego, indicados aos iniciados e aos consulentes, a arruda e guiné⁵⁰ são as plantas que utilizam com maior frequência. Manuseiam o rosário, cajado e cachimbo, durante as conversas e trabalhos que realizam quando incorporados nos médiuns (REZENDE, 2018).

As características elucidadas acima perpassam também na Tenda de Oxalá, tais espíritos são *mironqueiros*, ou seja, trabalham para a resolução de qualquer problema, entretanto as magias que mais realizam estão relacionadas a área da saúde, cura e descarrego de energias negativas. Algumas vovós realizam magias com folhas de arruda e guiné, geralmente elas estão com o terço na mão e, muitas vezes o rezam enquanto estão incorporadas, já outras o utilizam para proteção e benzimentos dos ali presentes. As pretas velhas cultuadas no presente terreiro são: Vovó Maria e Preta Velha Baiana na médium Janete, Vovó Joaquina na médium Amanda, Vovó Maria Congá no médium Jean.

Nas pesquisas de campo foi possível observar a relação de gratidão e carinho que as cambonas Andreia e Ivanete possuem com as pretas velhas, sempre que elas descem no terreiro solicitam uma benção, em sinal de respeito, rogando por proteção e afastamento de más energias e obstáculos. Questionadas sobre o que as vovós representam em suas vidas:

As pretas velhas que eu mais me identifico é Mãe Maria, que incorpora na Janete, é tão gostoso conversar com todas elas, é tão gostoso receber a benção de todas elas, elas são a paz, a tranquilidade, a pretas velhas o que me traz é isso, o bem-estar, digamos que você está com uma dor de cabeça, você pensa em uma preta velha, vai

⁵⁰ Na Tenda de Oxalá a arruda e guiné são conhecidas como a planta dos pretos(as) velhos(as). No quintal do terreiro cultiva-se pés de arruda e guiné, com frequência os vovôs e vovós, como são chamados pela família de santo, solicitam as cambonas que retirem algumas folhas de tais plantas, para que possam utilizar durante a sessão, algumas pretas velhas bebem cachaça adoçada com mel e uma destas folhas dentro do copo. De acordo com a pesquisa de campo.

lá ascende uma vela e logo passa, é como tirar com a mão, já fiz várias vezes isso, elas são criaturas abençoadas (Cambona Andreia, 2017).

As pretas velhas são a bondade, a caridade, preta velha não gosta do mau, no terreiro essa linha ajuda nas mandingas, desmancham muita mandinga, protege muito contra inveja e olho gordo e no benzimento né, no benzimento [...] A linha de pretos velhos resumindo é bondade e caridade (Cambona Ivanete, 2017).

Através da pesquisa de campo e entrevistas realizadas com as cambonas, pude observar de perto a relação que Ivanete e Andreia possuem com as pretas velhas que cambonam, constatando que tal proximidade as traz bem-estar e harmonia, sendo os trabalhos de cura e benzimentos as principais funções de tais guias espirituais, dentro da ritualística do terreiro Tenda de Oxalá. Ivanete as chama de mãe e quando estas estão prestes a desincorporar do corpo dos médiuns, ela pede para que levem consigo todas as coisas ruins e energias negativas que possa estar presente em sua vida e na vida de todos os iniciados.

Nesta conjuntura se pode observar a participação das mulheres tanto na perspectiva das mulheres encarnadas (as cambonas analisadas) bem como as desencarnadas (pretas velhas e pombagiras), rompendo com a dicotomia padronizada de gênero imposta pela ordem hegemônica, pois, num terreiro, as mulheres também participam ocupando corpo de homens no momento da incorporação. Assim, é demonstrado que o território do terreiro não é o único onde a mulher participa, mas também participam sobrepostas no corpo de outras pessoas, sejam homens ou mulheres, pois, em tal religiosidade, o corpo também é visto como um território, e logo, uma encruzilhada onde se misturam as diferenças (ANJOS, 2006).

Analisar as cambonas no terreiro Tenda de Oxalá e ouvir o que elas têm a dizer é de suma importância para uma história das mulheres na religiosidade umbandista, principalmente se observarmos os poucos estudos existentes acerca das mulheres na Umbanda, visto que quando estes existem, estão voltados na grande maioria das vezes para uma análise das lideranças dentro do terreiro, ou seja Pais e Mães de santo, ou então ainda, em torno dos médiuns.

3.4.1 Função de cambonas

A cambona Ivanete é esposa do Pai de Santo Aldacir, estiveram lado a lado no processo da constituição do terreiro Tenda de Oxalá. Ivanete conheceu a Umbanda no momento em que ela e Aldacir namoravam, ele já frequentava a religião, ela foi conhecer, identificou-se e acabaram por iniciar-se juntos na cidade de Francisco Beltrão, são irmãos de

santo e atualmente administram o terreiro Tenda de Oxalá.

Ivanete é a cambona principal do terreiro, atende principalmente os Orixás do Pai de Santo Aldacir, entretanto presta auxílio a todos que na casa se fazem presentes, sejam eles espíritos ou humanos. Várias são suas atribuições enquanto cambona, variantes de acordo com o número de espíritos que se fazem presentes na sessão, se esta, é aberta ou fechada ao público, ou ainda, se é particular, bem como, quantos consulentes e filhos de santo estão presentes no momento da gira.

Oportuno é destacar que o Pai de Santo realiza consultas particulares aos consulentes, em tais giras apenas ele e Ivanete juntamente com o solicitante da consulta participam, os guias espirituais que incorporam no Pai de Santo neste momento, são um dos três Exus: o senhor Sete Ventanias, Tiriri das Sete Encruzilhadas e Tranca Ruas das Sete Encruzilhadas, e quando solicitado, as pombagiras Rainha da Sete Encruzilhadas e Sete Saias.

Ivanete fica responsável por servir a bebida e o tabaco aos espíritos, anotar o que eles aconselham e solicitam aos iniciados e consulentes, para após o término da consulta repassar aos mesmos, muitas vezes ao Pai de Santo, que neste momento está inconsciente devido o ato da incorporação. Também é sua função explicar para os exus e pombagiras algumas coisas acerca dos consulentes quando necessário, preparar os elementos que eles solicitam caso realizem alguma magia no momento da consulta, traduzir aos consulentes algumas falas dos espíritos, visto que muitas vezes fazem uso de palavras pouco conhecidas⁵¹ aos sujeitos que não fazem parte de uma religião de matriz africana.

Em dia de sessão aberta ao público, as funções das cambonas são as mesmas, entretanto com algumas responsabilidades a mais, Ivanete e Andreia estão sempre em movimento, pois além de atender os espíritos que estão na gira, precisam dar conta de atender todos os consulentes e demais filhos de santo, dar atenção, explicar como funciona a sessão, sanar dúvidas e ficar atenta a tudo que acontece na sessão.

Ivanete por ser a cambona mais experiente e também proprietária do terreiro, possui uma função que os demais não detêm, precisa ficar atenta as incorporações de cada um dos médiuns, pois necessita ter absoluta certeza que o espírito incorporado na gira são os guias espirituais dos mesmos. De acordo com ela, se o médium não está bem preparado espiritualmente, pode acontecer de descer em seu corpo um espírito obsessivo, ou um *egum*, caso isso aconteça, inúmeros problemas podem ocasionar para o médium e para a família de santo. Questionei Iva a respeito de tais espíritos, bem como as diferenças entre eles.

⁵¹ Alguns exemplos de palavras utilizadas pelos Orixás na Tenda de Oxalá e seus significados: Kalunga é cemitério, sebo é vela, carçudo é homem, rabo de saia é mulher, marafo é cachaça, buraco é o planeta terra, pé de borracha é carro, bebirico é bebida alcoólica, etc. De acordo com a pesquisa de campo.

Espírito obsessor é teimoso, se ele se apossar de um corpo, vai ter que assentar ele, se não ele vai destruir a vida da pessoa e egum ele está passando e viu a luz do médium, ele chega incorporar e não necessariamente ele vai se tornar um obsessor. É muito importante que a cambona esteja atenta a isso, caso aconteça precisa chamar o chefe da casa para resolver a situação. Orixá não se contradiz, é firme naquilo que ele fala, ele risca ponto e dá segurança ao médium, egum se contradiz no que fala ele não risca ponto [...] tem que ter preparo para saber discernir o quando isso acontece (Cambona Ivanete, 2017).

É perceptível que o papel exercido pelas cambonas é de grande importância dentro do terreiro, são várias as funções que cabe a elas, possuem inúmeras responsabilidades, em especial quando precisam saber discernir espíritos obsessores de eguns e guias espirituais, tal função exige experiência e sabedoria, por que motivo fica a cargo da cambona mais velha Ivanete.

Em dias de sessão apenas para os médiuns, as cambonas atendem a todos os guias espirituais ao mesmo tempo, conforme solicitadas, ou percebem que está faltando bebida e tabaco para os mesmos, visto que todos eles bebem e fumam quando estão incorporados, também ajudam com suas vestimentas, as mulheres costumeiramente usam saias, lenços, jóias, maquiagens, os homens, capas, chapéus, bengalas. Também são responsáveis pelo ponto cantado de subida e descida das entidades, bem como auxiliar os médiuns após o momento de desincorporação, pois alguns ficam um pouco cansados, com sede, com muito calor ou tontos, em determinados casos.

Os pontos cantados são músicas que falam da entidade que está a incorporar ou desincorporar do corpo dos médiuns, é cantado para que eles desçam ao terreiro e para que eles subam a suas respectivas moradas, tais pontos trazem concentração para o médium deixar fluir e receber o espírito e também para liberar eles de seus corpos, bem como para a entidade que está se manifestando naquele momento poder descer. Alguns pontos são específicos para cada guia espiritual, outros comuns a legião de espíritos que se cultua.⁵²

Uma das perguntas realizadas as cambonas, foi a respeito de como se sentem ao exercer tal função dentro do terreiro, Ivanete demonstra satisfação em cumprir tal papel, salientando a grande responsabilidade que é ser cambona.

⁵²Válido é demonstrar alguns pontos que são utilizados no terreiro, para as pretas velhas e para as pombagiras, para que uma maior compreensão a respeito desse processo seja possível. *Vinha caminhando a pé para ver se encontrava a minha cigana de fé, ela parou e leu minha mão e disse toda a verdade e eu só queria saber onde andava a minha cigana de fé.* Ponto de descida da pombagira Cigana da Encruzilhada, entoado quando a médium Amanda a incorpora. *Lá na atalaiá, de pombagira, de pombagira, de pombagira, para quem não caia. (bis).* Ponto de subida das pombagiras. *Lá vem preta velha descendo a serra com sua sacola, ela vem de arruanda, ela vem de Angola.* Cantado para a descida das pretas velhas, não sendo específico a nenhuma vovó. *Preto(a) velho(a) já trabalhou, preto(a) velho(a) já vai embora vá com Deus nosso Senhor.* Ponto de subida para todos os pretos(as) velhos(as). De acordo com a pesquisa de campo.

Cambona é o funcionário do Orixá, ele em terra precisa ter alguém que sirva, que traduza a linguagem dele, pois muitas vezes vem alguns com linguagem diferente e as pessoas não entendem e servir, anotar recados pois os recados são muito importantes, não pode deixar passar os recados deles, o pai de santo que incorpora 100% a hora que ele está incorporado ele não sabe de nada, precisa de uma cambona para transmitir tudo que aconteceu na sessão e cuidar, cambona cuida, se tem filhos de corrente, cambona que zela os filhos, ela tem que saber quantos Orixás estão vindo naquele filho que está se preparando, não pode abusar do corpo do filho que está em iniciação, cuidar da bebida do filho que está começando, não pode dar muita bebida, não pode dar muito cigarro, cambona tem que estar atenta a tudo, tem que dominar a situação, Orixá está ali o pai de santo está incorporado ele vai dominar a sessão mas acambona precisa fazer a parte dela, quando ele está atendendo ele não vai ver quantas vezes o filho incorpora e na incorporação tem que ter os olhos e perceber se o que desceu é Orixá ou não é [...] (Cambona Ivanete, 2017).

Andreia frequentou enquanto consulente a Tenda de Oxalá por 15 anos, conta que todas as vezes que precisou do auxílio da casa foi atendida, recentemente há 2 anos iniciou-se na religião, já conhecia há muito tempo o Pai de Santo Aldacir e a cambona Ivanete, por identificar-se com a religiosidade e com a energia que o terreiro possui, pediu a eles se poderia fazer parte da corrente dos médiuns, foi aceita e hoje exerce a função de cambona, possuindo praticamente todas as funções que Ivanete. Em relação ao sentimento em exercer tal papel:

Eu tenho prazer de estar aqui, de poder servir os Orixás, tenho muita coisa para aprender ainda, tem muita coisa que eu não entendo, que ainda não sei, mas eu adoro ir lá, ascender o charuto, o cigarro, colocar a capa deles, servir a bebida, isso me faz muito bem, nossa, me dá uma tranquilidade, aqui dentro eu me sinto em paz, me sinto em casa, a mesma tranquilidade e bem-estar que eu sinto dentro da minha casa eu me sinto aqui (Cambona Andreia, 2017).

Andreia ressalta o quanto se sente bem no papel de cambona, salienta que há aprendizados que ainda não adquiriu, isso talvez se dê ao tempo de iniciada de dois anos, visto que, segundo Kelson Gérison Oliveira Chaves (2012) em seu artigo *Umbanda: Saberes e tradição mágico-religiosa*, publicado no livro *Da minha folha: múltiplos olhares sobre as Religiões Afro-brasileiras* a aprendizagem na religiosidade umbandista é pautada na experiência diária dos sujeitos, inserido dentro do cotidiano e experiências vivenciados no terreiro, pode ser considerado uma tradição que segue 3 movimentos, é vivenciada, aprendida e repassada, sobretudo a partir da oralidade e da memória.

É notório como a tradição oral a partir da memória dos sujeitos iniciados em religiões afro-brasileiras, é extremamente importante para adquirir saberes e conhecimentos, sendo inclusive, um dos principais preceitos de tais religiosidades. A Umbanda é uma religião de tradição oral, que tem seus conhecimentos passados de Pai/Mãe para seus filhos(as) de santo,

de geração a geração, não possuindo nenhum livro sagrado ou códigos de conduta homogêneos. De acordo com filósofo Lourenço Joaquim da Costa Rosário (1989) os relatos de tradição oral são fundamentais para determinar e compreender princípios culturais de uma determinada comunidade, que muitas vezes são esquecidos na fusão da modernidade. Nesse sentido podemos notar a relevância da memória coletiva, a partir do sociólogo Maurice Halbwachs (1990), trazendo tais reflexões para as práticas dos saberes e conhecimentos dos terreiros de Umbanda:

[...] nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e como objetos que só nós vimos. É porque na realidade nunca estamos sós. Não é necessário que os outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco e em nós uma grande quantidade de pessoas que não se confundem [...] (HALBWACHS, 1990, p. 26).

Andreia adquire conhecimentos enquanto cambona com Ivanete, com o Pai de Santo Aldacir e com os guias espirituais e Orixás que no terreiro trabalham, Iva e Pai Aldacir adquirem ao longo dos anos com o Pai de santo deles, que teve seus aprendizados com sua mãe biológica que também foi sua Mãe de Santo e assim por diante, o conhecimento é passado de um para outro, de geração em geração. Questionei Andreia acerca do aprendizado adquirido no terreiro e Ivanete acerca de como se sente transmitindo tais conhecimentos.

A Iva tem anos de experiência e conhecimento e ela sempre está atenta em todos os detalhes por menores que sejam, ela pode até estar junto do Orixá do Pai de Santo, mas sabe o que acontece ao redor, tem olhos de águia. [...] Sempre prestativa, disposta pra ajudar, seu conhecimento amplo dentro do terreiro da segurança para todos. Aprendo muito com ela, cada dia uma coisa diferente, me dá muito prazer em fazer parte do terreiro e compartilhar de todo esse conhecimento que me é fornecido (Cambona Andreia, 2017).

Poder ensinar é prazeroso, se as pessoas puderem aproveitar todas as oportunidades, como eu aproveitei com quem me ensinou, a gente aprende muito [...] que as pessoas possam ter a mesma paz, tranquilidade e conhecimento que a gente, porque isso é transformação de vida, o conhecimento muda muito o conceito de vida (Cambona Ivanete, 2017).

Nesse sentido se dá a importância da memória, das lembranças, do recordar-se, visto que todo o conhecimento é repassado a partir de ensinamentos transmitidos através da oralidade. Para recordar uma lembrança, os sujeitos que a tiveram e vivenciaram não precisam estar presentes materialmente, sendo que uma ou mais pessoas possam reunir suas lembranças e ainda descrever acontecimentos, objetos, ensinamento, fatos, assim reconstruindo experiências vividas (HALBWACHS, 1990).

Ao encontro de uma história das mulheres na Umbanda, válido é atentarmos para a importância da história oral, o historiador Alessandro Portelli (1997) discorre acerca de tais fontes históricas, salientando que a história oral conta menos sobre os grandes eventos e se preocupa mais com os significados dos fatos históricos, possibilitando compreender o que as pessoas, em especial as minorias, fizeram na história, acreditava estar fazendo e ainda o que queriam ter feito “[...] entrevistas sempre revelam eventos desconhecidos ou aspectos desconhecidos de eventos conhecidos: elas sempre lançam uma nova luz sobre áreas inexploradas da vida diária das classes não homogêneas [...]” (PORTELLI, 1997, p.31).

A voz das mulheres com o decorrer do tempo ganha espaço, em especial a partir dos dois últimos séculos, de acordo com Michele Perrot (2005), não é possível ouvi-las continuamente tomando-a como uma linearidade, entretanto elas estão em toda parte, a cada expressividade feminina, elas são plural e não singular. É preciso também levar em conta as diferenças de classe, etnia, religião e especialmente seu trajeto de história particular de vida.

A escuta das vozes femininas deriva do acesso que as mesmas dispõem de veículos de expressão, ou seja, movimentos, escritas, falas, sendo a última uma grande contribuinte para que uma história das mulheres seja possível (DUBY; PERROT, 1990). Dessa maneira, ouvir as mulheres iniciadas na Umbanda, possibilitando a elas espaços de expressão com o olhar atento a suas histórias como religião que escolheram fazer parte, bem como, com a função que exercem na mesma, contribui de forma significativa para uma história das mulheres na Umbanda e para a manutenção e inovações de tal religião, em especial no estado do Paraná.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Início as reflexões finais deste trabalho com as palavras de Michele Perrot e Georges Duby (1990) “Escrever a história das mulheres supõe que estas sejam tomadas a sério, que se reconheça a relação dos sexos um peso nos acontecimentos, ou na evolução das sociedades [...]” (DUBY; PERROT, 1990, p. 12). A pesquisa voltou-se com olhar atento para as mulheres na religião de Umbanda, em especial para as Mães de Santo e cambonas. As mesmas demonstraram significativos sentimentos de gratidão e ao mesmo tempo de responsabilidade por exercerem tais funções de liderança na religião que escolheram fazer parte. Pude constatar ainda a valorização do feminino na religiosidade umbandista, a partir de conversas informais com os iniciados em diversos momentos da pesquisa etnográfica, os mesmos referiam-se às mulheres líderes da Tenda São Jorge, como a Mãe de Santo e Mãe Pequena, também para com as médiuns e cambonas mais velhas, em tempo de iniciadas e de idade, demonstrando confiabilidade e salientando a sabedoria que essas mulheres possuem em relação a espiritualidade e a conhecimentos acerca da religiosidade umbandista.

Tais conversas informais também deixaram evidente em ambos os terreiros pesquisados, a admiração e o respeito que os iniciados têm para com as Iabás, ou seja, as Orixás mulheres: Iemanjá, Oxum, Nanã e Iansã, também com as guias espirituais pretas velhas e pombagiras, salientando que tais divindades são cultuadas hierarquicamente equivalente com as masculinas, a feminilidade, a liberdade e a sexualidade latente, são características intrínsecas da maioria delas, sendo tais atributos venerado pelos iniciados. O intuito deste trabalho não é a análise das representações femininas das divindades e espíritos, entretanto, por ser um dado relevante, aparecendo inúmeras vezes durante a pesquisa de campo, penso ser pertinente deixar aqui registrado.

A importância de uma historiografia das mulheres e das fontes orais contribui para viabilizar diversos espaços ao público feminino, ambas demonstram confluências acerca de interesses que agrega uma história muitas vezes oculta na sociedade, de grupos desfavorecidos, dessa maneira possibilitam a emancipação e o empoderamento a tais coletivos, por tanto tempo esquecido pela história. Ambas ainda auxiliam na luta contra conceito de pluralidade que desfavorece diversos grupos, argumentam a respeito das inúmeras diferenças imprescindíveis, no seio de diferentes grupos sociais. “[...] Creio que uma das mais relevantes contribuições oferecidas pelo encontro entre a história oral e a história das mulheres foi o desafio e a crítica da universalidade abstrata e neutra com a qual geralmente tendemos a identificar o ser humano [...]” (SALVATICI, 2000) (ADOLFO, 2000;

SALVATICI, 2005).

Recusando-se a serem deixadas historicamente sem voz por mais tempo, as mulheres estão criando uma nova história usando nossas próprias vozes e experiências. Estamos contestando o conceito tradicional da história, aquilo que é 'historicamente importante' e estamos afirmando que nossas vidas cotidianas é história. Usando uma tradição oral, tão antiga quanto à memória humana, estamos reconstruindo nosso próprio passado. (GLUCK, apud SALVATICI, 2005, p. 30)

A memória e as narrativas dos entrevistados, a partir da metodologia da história oral, foram de suma importância para a pesquisa, é através da oralidade que a Umbanda repassa seus conhecimentos, transmitindo-os de geração em geração, não possuindo livro sagrado nem códigos de condutas escritos, a oralidade torna-se um dos pontos centrais nas religiões de matriz africana, herança advinda da África com os africanos aqui aportados, percorrendo processos de restauração e reconstituição para uma composição e organização atual dos terreiros (ADOLFO, 2000; SALVATICI, 2005).

As representações que as Mães de Santo possuem na vida do povo de santo e na ritualística dos terreiros, a partir das narrativas dos entrevistados, ficou evidente durante toda a pesquisa de campo, constatei a supervalorização que os iniciados da Tenda São Jorge concedem para com as Mães de Santo, Maria Trindade e Jurema, atribuindo à ambas, qualidades que assemelham-se a de uma boa mãe, estabelecida e esperada pela sociedade patriarcal, atributos que podem ser comparados a Maria (mãe de Jesus) em religiões cristãs, como a paciência, benevolência, caridade, acolhimento, dedicação, determinação.

A partir das representações femininas das cambonas na Tenda de Oxalá, foi possível constatar que funções exercidas pelas mesmas são de suma importância na ritualística dos terreiros, sem elas não há giras, não há consulta com as entidades, são as cambonas as intermediárias entre divindades e seres humanos, tais mulheres são as iniciadas mais próximas dos Orixás e guias espirituais nos momentos de sessão, visto que o Pai de Santo e os demais médiuns estão incorporados nessa hora. Na Tenda de Oxalá tais funções são exercidas por duas mulheres e um homem, na Tenda São Jorge a grande maioria por mulheres, em tal templo, os guias espirituais de cada médium escolhem suas respectivas cambonas(os).

Cada terreiro de Umbanda adquire influências da família de santo em geral, inserem por vezes na religiosidade umbandista algumas crenças, costumes e rituais próprios, advindos de vivências particulares dos sujeitos, talvez herdados de processos religiosos que carregam consigo ao longo da vida, interferências que também pode advir de terreiros onde participavam anteriormente, ou até mesmo de outras religiões que faziam parte, visto que nem

todos nasceram dentro de um templo de umbandista. Cada casa possui em menor o maior grau impactos das religiosidades que originaram a Umbanda, desse modo concomitantemente possuem características que os constituem enquanto um terreiro umbandista e agregam características próprias, variantes de acordo com cada casa.

A partir dos terreiros pesquisados foi possível constatar que uma generalização não se faz cabível, é preciso respeitar os costumes e crenças de cada família de santo. Nesse viés trago os antropólogos Edgar Barbosa Neto (2012) e João Ramos (2015), ambos em suas teses de doutorado salientam uma perspectiva de não generalização, em relação a templos de religiões afro-brasileiras, acreditam no que João chama de *ênfase na diferença* e Edgar em *cada casa é um caso*. Assim, cada terreiro é uma encruzilhada repleta de misturas e relações idiossincráticas, que foi possível de observar, sendo que apesar de nomenclaturas litúrgicas e ofícios sagrados similares, pela observação é constatado que existem diferenças em práticas e percepções (ANJOS, 2006).

Nesse sentido ainda é oportuno evocar que a Umbanda é uma religião jovem, originada em território brasileiro no século XX, constitui-se como uma religião afro-brasileira, passou por processos de crescimento, perseguição e legitimação em 109 de existência. A Tenda de Oxalá e a Tenda São Jorge possibilitaram entender um pouco melhor acerca da história da Umbanda, em especial na região sudoeste do Paraná, as características semelhantes entre ambas, bem como as distintas, auxiliaram identificar ou talvez entender um processo que denominei *umbanda uma religiosidade dinâmica, brasileira de matriz africana*.

Durante a pesquisa de campo pude verificar o sentimento de gratidão e amor que os iniciados tecem para com a religiosidade umbandista, demonstrando orgulho em participar de tal religião, os entrevistados salientam o quanto a Umbanda os auxiliaram em processo de crescimento espiritual, pessoal, familiar e financeiro. As famílias de santo dos terreiros pesquisados demonstraram sentimentos acolhedores em todos as etapas da pesquisa, salientando a importância de trabalhos acadêmicos na contribuição para a luta contra a intolerância religiosa e estigma, que por vezes ainda cerca as religiões de matriz africana. “[...] Como reflexo da marginalização e discriminação reservada ao negro em nossa sociedade, as manifestações de religiosidade afro-brasileiras, por serem religiões de transe, de culto aos espíritos[...] tem sido associada a [...] superstições de gente ignorante, praticas diabólicas [...] (NASCIMENTO, 2010, p. 924).

A pesquisa etnográfica foi de significativo aproveitamento, possibilitando a pesquisadora observar, analisar e vivenciar experiências religiosas, juntamente com as famílias de santo de ambos os terreiros e ainda participar da convivência cotidiana dos

iniciados em suas respectivas residências. Com o decorrer da pesquisa de campo tive acesso a inúmeras informações transmitidas informalmente, conforme os iniciados confiavam na pesquisadora, agregando valor ao trabalho realizado.

As palavras finais desta pesquisa advêm da historiadora Silvia Salvatice (2005) a mesma defende que “[...] a história oral de mulheres não apenas traz de volta a superfície parcelas da experiência histórica feminina, mas também contribui para enfocar os mecanismos de inclusão e exclusão que regem memórias públicas [...]” (SALVATICE, 2005, p. 36). É a partir deste viés que a importância desta dissertação se faz, contribuindo para uma história das mulheres na Umbanda e a partir disso, para uma Umbanda com menos estigma e intolerância religiosa.

ANEXO I

INFORMAÇÕES INTERSECCIONADAS SOBRE ENTREVISTADOS

NOME E IDADE	TERREIO	VÍNCULO RELIGIOSO E INICIAÇÃO	JÁ SOFREU INTOLERÂNCIA RELIGIOSA?	PROFISSÃO	ESCOLARIDADE	ETNIA COR	RENDA MENSAL
Ivanete 43 anos Optou apenas pelo primeiro nome	Tenda de Oxalá	Filha/irmã de santo/ Médium/ Cambona Iniciada há mais 20 anos	SIM	Dona de casa	Ensino Médio completo	Branca	2 salários mínimos
Janete 46 anos Optou apenas pelo primeiro nome	Tenda de Oxalá	Filha de santo Médium de incorporação Iniciada na religião há 12 anos, na Tenda de Oxalá há 2 ano.s	SIM	Doméstica	Ensino Fundamental incompleto	Parda	1 salário mínimo e meio
Andreia 34 anos Optou somente pelo primeiro nome	Tenda de Oxalá	Filha de santo e Cambona Iniciada há 2 anos.	SIM	Empresária	Ensino médio completo Curso técnico completo	Branca	7 salários mínimos
Aldacir 47 anos	Tenda de Oxalá	Pai de Santo Iniciado há mais de 23	SIM	Sacerdote	Ensino fundamental incompleto	Negro	3 salários mínimos

Optou apenas pelo primeiro nome		anos					
Jean 25 anos Optou apenas pelo primeiro nome	Tenda de Oxalá	Filho de santo Médium de incorporação Iniciado há 5 anos, na Tenda de Oxalá há 2 anos.	SIM	Estudante	Mestrado	Branco Indígena	2 salários mínimos
Jurema	Tenda Espírita de Umbanda São Jorge.	Mãe de santo Iniciada há mais de 50 anos. Sacerdote há 10 anos.	SIM	Dona de Comércio	Ensino Médio Completo Curso técnico completo	Negra	4 salários mínimos e meio
Saete Maria Mullher Santos 69 anos	Tenda Espírita de Umbanda São Jorge	Mãe pequena Médium de incorporação Iniciada a mais de 20 anos	SIM	Aposentada	Ensino fundamental incompleto	Mistura de etnias: negra, italiana, alemã e espanhol.	2 salários mínimos
Ilda 56 anos Optou apenas pelo primeiro nome	Tenda Espírita de Umbanda São Jorge	Filha de santo Médium de incorporação Iniciada a mais de 8 anos	NÃO	Enfermeira	Pós-graduação completa	Parda	2 salários mínimos e meio
Angaraita 46 anos Optou inserir Apenas o primeiro	Tenda Espírita de Umbanda São Jorge	Filha de Santo Cambona Iniciada há 4 anos	SIM	Funcionária pública Escola estadual	Graduação (cursando)	Parda	2 salários mínimos e meio

nome							
Juliane 28 anos Optou apenas pelo primeiro nome	Tenda Espírita de Umbanda São Jorge	Filha de santo Médium de incorporação Iniciada há 1 ano	SIM	Estudante	Mestrado	Branca	1 salário mínimo e meio
Maria Geraldina Batista Ritter 90 anos	Tenda Espírita de Umbanda São Jorge	Irmã de santo da Mãe de santo Jurema Médium de incorporação Possui um terreiro sem filhos de santo Iniciada há mais de 50 anos	SIM	Aposentada	Ensino fundamental incompleto	Negra	2 salários mínimos
Valdir	Tenda Espírita de Umbanda São Jorge	Irmão de santo da Mãe de Santo Presidente administrativo da terreira Iniciado a mais de 30 anos	SIM	Dono de Comércio	Graduação completa	Pardo	4 salários mínimos
Luiz Carneiro Santos 69 anos	Tenda Espírita de Umbanda São Jorge	Irmão de santo da Mãe de Santo Jurema Médium de incorporação Ogã da terreira Iniciado a mais de 45 anos	SIM	Aposentado	Ensino médio completo	Vários: índios, alemão, português espanhol	3 salários e meio

ANEXO II

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título da Pesquisa: Umbanda: Representações femininas na região Sudoeste do Paraná

Nome da Orientadora: Dr^a Nadia Guariza

Nome do Coorientador: Jefferson Olivatto da Silva

Nome da Pesquisadora: Dalvana Fernandes, discente no Programa de Pós-Graduação em História.

Universidade: UNICENTRO (*Campus Irati-PR*)

1. **Natureza da pesquisa:** O Senhor(a) está sendo convidado(a) a participar da pesquisa do Programa de Pós-Graduação em História na Universidade do Centro-Oeste (UNICENTRO), através de informações e dados coletados a partir das observações dos rituais e depoimentos de mulheres e homens iniciados nessa religiosidade, cujas finalidades são compreender: as representações femininas em suas diferentes manifestações na religiosidade Umbandista e a história dos terreiros pesquisados.
2. **Participantes da pesquisa:** 13 pessoas entrevistadas, sendo estes Pais/Mães de santo e iniciados na Umbanda.
3. **Envolvimento na pesquisa:** Ao participar deste estudo o senhor(a) permitirá que a pesquisadora Dalvana Fernandes participe das sessões de gira a partir da observação dos rituais, anotação no caderno de registro, fotografias realizadas no decorrer do ritual e gravações realizadas em momentos específicos dos rituais e conversas com os informantes e entidades. O senhor(a) tem liberdade de se recusar a participar e também a continuar participando em qualquer fase da pesquisa. Sempre que quiser poderá solicitar mais informações sobre a pesquisa através do telefone da pesquisadora que se encontra ao final deste documento e se necessário através do telefone do Comitê de Ética em Pesquisa.
4. **Sobre as entrevistas:** Questionário semi-estruturado pela pesquisadora Dalvana Fernandes e a Prof^a. Dr^a. Nadia Guariza, orientadora da pesquisa, sem número exato de questões.
5. **Riscos e desconforto:** A participação nesta pesquisa não traz complicações legais. Os procedimentos adotados nesse projeto obedecem aos Critérios da Ética em Pesquisa

com Seres Humanos conforme Resolução nº 196/96 do Conselho Nacional de Saúde. Nenhum dos procedimentos usados oferece riscos à sua dignidade e ao terreiro que você frequenta.

6. **Confidencialidade:** Todas as informações coletadas neste estudo são estritamente confidenciais. Somente a pesquisadora e a orientadora terão conhecimento dos dados, tornando-se públicas somente em meios acadêmicos como artigos científicos e a dissertação do mestrado da pesquisadora.
7. **Benefícios:** Ao participar desta pesquisa o senhor(a) não terá nenhum benefício direto. Entretanto, esperamos que este estudo possa contribuir com: Informações importantes acerca do pioneirismo da Umbanda na região Sudoeste do Paraná; Compreensão das representações e contribuições das mulheres na religiosidade Umbandista; Conhecimentos pertinentes acerca dos lugares sagrados da Umbanda para que dessa forma a pesquisa possa ajudar no combate a intolerância religiosa com os cultos afro brasileiros em geral, onde a pesquisadora se compromete a divulgar os resultados obtidos.
8. **Pagamento:** O senhor(a) não terá nenhum tipo de despesa para participar desta pesquisa, bem como nada será pago por sua participação.

Após estes esclarecimentos, solicitamos o seu consentimento de forma livre para participar desta pesquisa. Portanto preencha, por favor, os itens que se seguem.

Obs: Não assine esse termo se ainda tiver dúvida a respeito.

Consentimento Livre e Esclarecido

Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, de forma livre e esclarecida, manifesto meu consentimento em participar da pesquisa. Declaro que recebi cópia deste termo de consentimento, e autorizo a realização da pesquisa e a divulgação dos dados obtidos neste estudo.

Nome do Participante da Pesquisa

Assinatura do Participante da Pesquisa

Assinatura do Pesquisador

Assinatura do Orientador

Pesquisadora: DALVANA FERNANDES

Telefones para informações e esclarecimentos:

(46) 99983-5294 OU (46) 98829-6171

Comitê de Ética em Pesquisa: Rua Simeão Varela de Sá, 03 - Vila Carli, Guarapuava -
PR, 85040-080

Telefone do Comitê (42)3629 8177 ou (42) 3629 816

FONTES ORAIS

ALDACIR. Entrevista concedida à Dalvana Fernandes em 03/04/2017

ANDREIA. Entrevista concedida à Dalvana Fernandes em 21/09/2017

ANGARAITA. Entrevista concedida à Dalvana Fernandes em 26/09/2017

ILDA . Entrevista concedida à Dalvana Fernandes em 26/09/2017

IVANETE. Entrevista concedida à Dalvana Fernandes em 06/04/2017

JANETE. Entrevistra concedida à Dalvana Fernandes em 22/09/2017

JEAN. Entrevista concedida à Dalvana Fernandes em 15/04/2017

JULIANE. Entrevista concedida à Dalvana Fernandes em 29/09/2017

JUREMA. Entrevista concedida à Dalvana Fernandes em 21/04/2017

MARIA . Entrevista concedida à Dalvana Fernandes em 12/09/2017

SILVA, M.M. Salete. Entrevista concedida à Dalvana Fernandes em 21/04/2017

SILVA, C. Luiz. Entrevista concedida à Dalvana Fernandes em 21/04/2017

VALDIR . Entrevista concedida à Dalvana Fernandes em 21/04/2017

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADOLFO, Sérgio P. O mito africano no cotidiano dos afrodescendentes. In: *X Congresso Internacional da ALADAA*. Rio de Janeiro, 2000.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval M. Objetivo em fuga: Algumas reflexões em torno do conceito de região. *Fronteiras*, Dourados, v. 10, n. 17, p. 55 – 67, jan/jun2008.

AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta M de. *Usos e Abusos da Historia Oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

ANDRADE, Solange R.de. A religiosidade católica e a santidade do mártir. *Projeto História*, São Paulo, n. 37, p. 237 – 260, dezembro 2008.

_____. O Culto aos santos: A religiosidade católica e seu hibridismo. *Revista brasileira da história das religiões - ANPUH*, v. 3, n. 7, p. 131 – 145, Maio 2010.

ANJOS, José C.G dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2006.

ANJOS, José C.G dos; ORO, Ari P. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: Sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Secretaria municipal da cultura, 2009.

AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: A identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.

ÁVILA, Carla S. *A princesa batuqueira: etnografia sobre a interface entre movimento negro e as religiões de matriz africana em pelotas*, rs. 2011. Dissertação (Ciências Sociais) — Universidade Federal de Pelotas.

BANDEIRA, Cavalcante. *O que é Umbanda*. 2. ed. Rio de Janeiro: Eco, 1973.

BARBOSA NETO, E R. *A máquina do mundo: variações entre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. 2012. Tese (Antropologia Social) — Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BAIRRÃO, José F.M.H. Subterrâneos da submissão: sentidos do mal no imaginário umbandista. *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, Ribeirão Preto, n. 2, p. 55 – 67, Abril 2002.

BARROS, MARIAN L. de. *Labareda teu nome é mulher: Análise etopsicológica do feminino a luz das pombagiras*. 2010. 395 p. Tese (Pós-Graduação em Psicologia) — USP, Ribeirão Preto.

_____. Mulher e Mãe (de santo): transmissão psíquica geracional e elaboração de feminilidade na passagem do bastão. *Anthropologie et psychanalyse: débats et pratiques*, Paris, p. 1 – 18, 2015.

BASTIDE, Roger. *As religiões Africanas no Brasil: Contribuição para uma sociedade das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira Editora, 1971. v. 1 e 2.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de*

sociologia do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 1978.

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

_____. *Fazerestilos,criandogêneros*. 1988. Tese (Antropologia Social)— Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

BRAGA, Reginaldo G. *Modernidade religiosa entre tambores de Nação: Concepções e praticas musicais em uma tradição percussiva do extremo sul*. 2003. Tese (Programa de Pós-Graduação em Música) — Universidade Federal Rio Grande do Sul.

BROW, Diana. *Uma história da Umbanda no Rio*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CHARTIER, Roger. O mundo como representações. *Estudos Avançados*, São Paulo, p. 173–191, 1991.

CHAVES, Kelson G. O. C. Umbanda: saberes e tradições mágico religiosas. In: _____. *Da minha folha: Múltiplos olhares sobre as religiões afro-brasileiras*. 1. ed. São Paulo: Arché, 2012. cap. 5, p. 109 –149.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: as artes de fazer*. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

CONCONE, Maria H. V. B. *Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: FFLCH/USP-CER, 1987.

_____. O ator e seu personagem. *Revista Nures – Núcleo de Estudos Religião e Sociedade*, v. 2, n. 4, p. 1 – 33, setembro-dezembro 2006.

CORREIA, Norton. O batuque gaúcho. *História Viva. Cultos Afros*, p. 55 – 56, 2007.

COSTA, Valéria G. Práticas culturais femininas e constituição de espaço num terreiro de Xangô de nação Xambá. *Afro-Ásia*, n. 36, p. 199 – 227, 2007.

CUMINO, Alexandre. *História da Umbanda: Uma religião brasileira*. São Paulo: Madras, 2010.

_____. *Umbanda não é macumba: Umbanda é religião e tem fundamento*. 2. ed. São Paulo: Madras, 2015.

DECELSO, Celso A. R. *Umbanda de Caboclos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Eco, 1972.

DILLMANN, Mauro. Religiosidade popular católica no Brasil durante a vigência do Padroado. *Revista Espaço Acadêmicos*, n. 138, p. 103 – 112, novembro 2012.

DIOP, Cheikh Anta. *Unidade Cultural de a África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*. Lisboa: Pedagogo, 2015.

DUBY, Georges; PERROT, Michele. *História das mulheres no ocidente: Antiguidade*. [S.l.]: Afrontamento Ltda, 1990. v. 1.

DUTRA, Bruno R. “É dar e receber: anotações preliminares sobre a retribuição de pedidos na Umbanda a partir da teoria da dádiva de Marcel Mauss”. In: *Anais dos Simpósios da ABHR*. São Luiz: [s.n.], 2012. v. 13, p. 1 – 9.

FAVARO, Jean F. *A relação sociedade/divindades/natureza no templo espírita de umbanda abaçá de oxalá em pato branco-PR: modos plurais de existência*. 2018. 278 p. Dissertação (Desenvolvimento Regional) — UTFPR.

FEDERAL, Governo. IBGE. 2010. Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=411850&idtema=16&earch=parana|pato-branco|sintese-das-informacoes>>. Acesso em: 28/07/2017.

FERNANDES, Dalvana. *Fotos Tenda Espírita de Umbanda São Jorge*. Clevelândia, 2017.

FERNANDES, Dalvana. *Fotos Tenda de Oxalá*. Pato Branco, 2017-2018.

FERNANDES, Dalvana; FAVARO, Jean F. Sexualidade feminina no contexto religioso umbandista: A transgressão do ordinário sob o arquétipo das pombagiras. In: *13 Fazendo Gênero*. Florianópolis, 2017.

FERREIRA, Amauri C; GROSSI, Yonne S de. A narrativa na trama da subjetividade: perspectivas e desafios. *História Oral*, n. 7, p. 41 – 59, 2004.

FERRETTI, Mundicarmo. Pureza nagô e nações africanas no Tambor de Mina do Maranhão. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, n. 3, p. 75 – 94, outubro 2001.

FIGUEIREDO, Luiz C. Fazer-se herdeiro: a transmissão psíquica entre gerações. São Paulo: *Escuta*, 2006. p. 11 –12.

FRANCO, Afonso de Mello. *Conceito de civilização Brasileira*. São Paulo: Nacional, 1936.

FRISVOLD, Nicholaj D. M. *Pomba Gira & the Quimbanda of Mbumba Nzila*. Croydon: Scarlet Imprint, 2011.

GOLDMAN, Marcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetriação antropológica. *Análise Social*, n. 190, p. 105 – 137, 2009.

GOFFMAN, Erving. *Estigma notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

HAESBAERT, Rogério; GLAUCO, Bruce. A desterritorialização na obra de Deleuze e Guatarri. In: *NUREG*. [S.l.], 2002.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais Ltda, 1990.

HUBERT, Stefan. Manjar dos deuses: as oferendas nas religiões afro-brasileiras. *Primeiros Estudos*, São Paulo, n. 1, p. 81 – 104, 2011.

MADEIRA, Maria Z. de A. *A maternidade simbólica na religião afro-brasileira: Aspectos socioculturais da mãe-de-santo na umbanda Fortaleza-Ceará*. 2008. 251 p.

Tese (Programa de Pós Graduação em Sociologia) — Universidade federal do Ceará.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca em sociedades arcaicas*. São Paulo: EPU/EdUSP, 1974.

MELLO, Marco.A. L. de. *Reviras batuque e carnavais: Cultura de resistência dos escravos em Pelotas*. Universitária, Pelotas, 1995.

MOTTA, Roberto. Sacrifício, mesa, festa e transe na religião afro-brasileira. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 3, p. 31 – 38, 1995.

MUAZE, Mariena. Por uma micro-história da família. In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*. São Paulo: ANPUH, 2011. p. 1 – 16.

LEITE, Fabio C. A liberdade de crença e o sacrifício de animais em cultos religiosos. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 10, n. 20, p. 163 – 177, julho/dezembro 2013.

LEVI, Giovanni. *Herança Imaterial: trajetória de um exorcista no piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LODY, Raul. *Santo também come*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

LOURO, Guacira L. *Gênero, sexualidade e educação*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

LOZANO, Jorge E.A. Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. *Usos e abusos da história oral*, FGV, São Paulo, p. 15 – 25, 2006.

MARTINS, Cleo. *Nanã: A senhora dos primórdios*. Pallas, Rio de Janeiro, 2011.

MATOS, Juliana S; SENNA, Adriana K. História Oral como fonte: Problemas e métodos. *Historie*, Rio Grande do Sul, v. 2, n. 1, p. 95 – 108, 2011.

MOTTA, Roberto C. M. Comida, família, dança e transe: Sugestões para o estudo do Xangô. *O estudo do Xangô*. Recife, 1998. p. 147 –157.

_____. Transe, sacrifício, comunhão e poder no Xangô de Pernambuco. *Revista de Antropologia, USP*, São Paulo, n. 34, p. 131 – 142, 1991.

GUARIZA, Nadia M. *Guardiãs do Lar: A valorização materna no discurso ultramontano*. 2003. 155 p. Dissertação (Programa de pós graduação em História) — Universidade Federal do Paraná.

NEGRÃO, Lísias N. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo Social*, São Paulo, v. 5, p. 113 – 122, 1994.

_____. *Entre a cruz e a encruzilhada: Formação do campo umbandista em são paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.

NOGUEIRA, Leo C. *Umbanda em Goiânia: das origens ao movimento federativo (1948-2003)*. 2009. 133 p. Dissertação (Programa de Pós Graduação em História) — UFG.

NUNES FILHO, Atila. *Antologia de Umbanda*. São Paulo: Ecoscientia, 1996

OKIN, Susan M. Gênero, o público e o privado. *Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 16(2), p. 305 – 332, Maio/Agosto 2008.

ORO, Ari P. As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 12, n. 9, p. 9 – 23, jan/jun 2008.

ORTIZ, Renato. *Breve nota sobre a umbanda e suas origens*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

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

_____. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PERROT, Michelle. Práticas da memória feminina. *Revista Brasileira de História*, v. 9, n. 18, p. 9 – 18, 1989.

_____. Ecos de uma história silenciosa das mulheres. *Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 6(1), p. 147 – 163, jan/abril 2005.

PINHEIRO, André O. Umbandas: Segmentação e luta de representações nas páginas de uma publicação umbandista. *RELEGENS THRÉSKEIA estudos e pesquisa em religião*, v. 01, n. 01, 2012.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec Edusp, 1991.

_____. *Herdeiras do Axé*. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. As religiões afrobrasileiras e seus seguidores. *Civitas- Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, junho 2003.

_____. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

ROHDE, Bruno F. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. In: *Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura - UFBA*. Salvador, 2009.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1951

RAMOS, João. D. D. *O Cruzamento das Linhas: Aprontamento e Cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul*. 2015. 272 p. Tese (Instituto de filosofia e ciências humanas Programa de pós graduação em antropologia social) — UFRGS.

RAMOS, Macial R. *Candomblé e umbanda: caminhos terapêuticos afro-brasileiros*. Dissertação apresentada no Centro Universitário de Brasília, 2015.

REIS, José J. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 14 – 39, 1996.

REZENDE, Livia L. Enxergando os mortos com os ouvidos: a reelaboração da memória

da escravidão por meio da figura umbandista dos pretos-velhos. *Afro-Ásia*, p. 55 – 80, 2018.

ROGÉRIO, Janecléia P. O sacrifício de sangue: Imagem de alteridade cultural nos cultos afro-brasileiros. *Revista Antropológica*, v. 17, n. 10, p. 147 – 168, 2006.

ROUSSO, Henry. A Memória não é mais o que era. In: _____. *Usos e abusos da história oral*. [S.l.]: FGV, 2006. cap. 7, p. 93 –101.

ROSADO, Maria J. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. *Cadernos Pagu*, São Paulo, n. 16, p. 79 – 96, 2001.

ROSÁRIO, Lourenço J. C da. *A narrativa africana de expressão oral*. Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1989.

SANTOS, Boaventura S de. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 2007, v. 78, p. 3-46.

SANTOS, Thais R. dos. *Constelações de aprendizagem nas práticas da Umbanda no Terreiro Mãe Oxum e Pai Ogum*. 2018. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Educação) — Universidade Estadual do Centro-Oeste.

SARACENI, Rubens. *Doutrina e Teologia da Umbanda Sagrada*. São Paulo: Madras, 2013.

_____. *Umbanda Sagrada: religião, ciência, magia e misterio*. São Paulo: Madras, 2001.

SAVATICI, Silvia. Memórias de gênero: reflexões sobre a história oral de mulheres. *História Oral*, v. 8, n. 1, p. 29 – 42, jan-jun 2005.

SCOTT, Ana S.V. As teias que as famílias tecem: uma reflexão sobre o percurso da História da Família no Brasil”. In: *História: Questões & debates*. 51. ed. Curitiba: UFPR, 2009. p. 13 –29.

SILVA, Vagner G. da. *Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção brasileira*. 5. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SOUZA, Laura O. C. de. *Quilombos: Identidade e história*. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

SOUZA, Mariana M de. *África e Brasil Africano*. 1. ed. São Paulo: Ática, 2014.

THEODORO, Helena. *Iansã: Rainha dos ventos e das tempestades*. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

THOMSON, Alistair. Aos cinquenta anos: uma perspectiva internacional da história oral. In: FERREIRA, Marieta M de; FERANDES, Tania M; ALBERTI, Verena. *História oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2000. p. 47-66.

THOMSON, Alistair. Histórias (co) movedoras: História oral e estudos de migração. *Revista Brasileira de História*, scielo, v. 22, p. 341 – 364, 2002

VÁZQUEZ, Georgiane G. H. *Da mãe que eu não fui: a experiência da ausência de maternidade ao longo do séculoXX*. 2015. 256 p. Tese (Programa de pós-graduação em História) — Universidade Federal do Paraná. 1996.

VENSON, Anamaria M; PEDRO, Joana M. Memórias como fonte de pesquisa em história e antropologia. *História Oral*, v. 15, n. 2, p. 125 – 139, julho/dezembro 2012.

VICTORIANO, Benedicto A. D. *O prestígio religioso na Umbanda: dramatização e poder*. 1. ed. São Paulo: Annablume, 2005.

VOLDMAN, Danièle. Definições e Usos. In: _____. *Usos e abusos da história oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006. cap. 1, p. 33-42.

VOSNE, Ana P. Memórias maternas: experiências da maternidade na transição do parto doméstico para o parto hospitalar. *História Oral*, v. 8, n. 2, p. 61 – 76, julho/dezembro 2005.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Autorizo a divulgação integral deste trabalho no banco de dados do PPGII/UNICENTRO.

Autorizo apenas a divulgação do resumo e do *abstract* no banco de dados do PPGII/UNICENTRO.

Irati(PR), 20 de março de 2019.



Dalvana Fernandes