

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

MARYLANE GAMA DOS SANTOS

**ÁFRICA E BRASIL: NARRATIVAS DE LIDERANÇAS SOBRE
PRETOS/AS-VELHOS/AS, ÍNDIOS E CABOCLOS/AS EM TEMPLOS DE
UMBANDA NA GRANDE VITÓRIA – ES**

VITÓRIA

2023

MARYLANE GAMA DOS SANTOS

**ÁFRICA E BRASIL: NARRATIVAS DE LIDERANÇAS SOBRE
PRETOS/AS-VELHOS/AS, ÍNDIOS E CABOCLOS/AS EM TEMPLOS DE
UMBANDA NA GRANDE VITÓRIA – ES**

Monografia apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para obtenção do título de bacharel em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Osvaldo Martins de Oliveira

VITÓRIA

2023

RESUMO

O presente trabalho envolve pesquisa etnográfica sobre narrativas e relatos de lideranças de alguns Templos de Umbanda da Grande Vitória - ES, onde contam suas trajetórias de vida dentro da religião, junto às histórias de vida das entidades chefes de suas comunidades de terreiro. O objetivo aqui é debater os processos de construção de memória através dos templos estudados, identificar os lugares de memória e após analisar alguns detalhes de caminhos percorridos por pessoas e personagens e indagar de que forma se tornaram tão significativos dentro das narrativas dos sujeitos da presente pesquisa.

PALAVRAS-CHAVE: memória; diáspora; memórias subterrâneas.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	5
A) MOTIVAÇÃO PARA A PESQUISA E JUSTIFICATIVA DO TEMA	6
B) OBJETIVOS DA PESQUISA	7
C) FUNDAMENTOS TEÓRICOS-METODOLÓGICOS E TÉCNICAS DE PESQUISA.....	7
2. A UMBANDA NO BRASIL E ESPÍRITO SANTO: CONSIDERAÇÕES SOBRE ORIGENS, PERSONAGENS E RITUAIS A PARTIR DA LITERATURA	9
3. BIOGRAFIAS DE LIDERANÇAS, TEMPLOS E NARRATIVAS SOBRE ENTIDADES DE UMBANDA	15
3.1 - TENDA VOVÓ CATARINA	16
3.2 - RELATO SOBRE A PRETA-VELHA VOVÓ CATARINA: DESCRIÇÃO E INTERPRETAÇÃO	19
3.3 - O TEMPLO DE UMBANDA PURI GUERREIRO E A TRAJETÓRIA RELIGIOSA DE MÃE LOURDES.....	26
3.4 - NARRAÇÃO E INTERPRETAÇÃO SOBRE O CABOCLO PURI GUERREIRO.....	30
3.5 - ○ TEMPLO DE UMBANDA ÍNDIO IMANDAPURUM E O PERCURSO RELIGIOSO DE MÃE GRACINHA.....	36
3.6 - NARRAÇÃO E INTERPRETAÇÃO SOBRE O ÍNDIO IMANDAPURUM.....	40
4. IDENTIFICAÇÃO DE NARRATIVAS CORRESPONDENTES EM AMBAS AS CASAS DE UMBANDA	47
CONSIDERAÇÕES FINAIS	50
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	52
GLOSSÁRIO	55
ANEXOS	56

1. INTRODUÇÃO

Personagens principais dessa pesquisa, os pretos-velhos são representantes históricos de descendentes de africanos escravizados no Brasil e símbolos da África negra na diáspora e os caboclos estão associados historicamente aos povos originários, indígenas nativos de nosso país. O que pretendemos nesse momento é descrever essas entidades a partir das narrativas de lideranças de casas de Umbanda, analisando-as enquanto personagens de memória, apoiados na teoria da memória de Pollak (1989; 1992) e sua ligação com o sentimento de construção de identidade, tendo como base etnográfica os templos umbandistas pesquisados. E com base no conceito de “nação” definido por Anderson (1989), não apenas como uma entidade política, mas enquanto “comunidade imaginada”, analiso a construção de personagens e lugares de memória, tomando com referência algumas bases históricas, simbólicas e míticas que irão constituir as comunidades imaginadas a partir das narrativas sobre as entidades.

Ao considerar a Umbanda uma religião de matriz, entre outras, afro-diaspórica, constato que a construção das narrativas vai ocorrer de forma aproximada às concepções de “culturas impuras” e híbridas elaboradas por Hall (2003), quando estudou a estética diaspórica da cultura caribenha. O autor afirma que na diáspora, as identidades são múltiplas, como no exemplo do Caribe. Assim, entendo que os ritos praticados dentro da Umbanda resultaram de misturas, produzindo novas culturas.

Hall define as identidades, principalmente as diaspóricas, como híbridas. A partir dessa definição, analiso as diferentes experiências e narrativas de vida das lideranças, associadas às experiências das comunidades de terreiros, que produzem uma identidade híbrida nascida de cruzamentos de culturas e experiências de vida.

Parte das memórias de personagens de religiões afro-brasileiras, como a Umbanda, foi perdida. E por isso é importante resgatar essas histórias, uma vez que a memória é elemento que constitui sentimento de identidade individual e coletiva (POLLAK, 1992), além de ser fator construtor do sentimento de continuidade de um indivíduo ou grupo no trabalho de reconstrução de si. Preservar a memória desses ancestrais é mantê-los vivos, uma forma de fortalecimento de raízes e tradições. Por

outro lado, o esquecimento pode gerar sentimento de não pertencimento ou não identidade, perpetuando o apagamento de suas existências. Essas são algumas das referências teóricas que serviram para “abrir os caminhos” da pesquisa, mas ao longo do percurso do texto há outras fontes que serão debatidas.

A) MOTIVAÇÃO PARA A PESQUISA E JUSTIFICATIVA DO TEMA

O interesse por estudar memórias sobre entidades de Umbanda surgiu ainda dentro do terreiro. Quando comecei a ter experiências de transe, me sentia cada vez mais instigada a conhecer melhor quem eram as entidades, para além da ótica kardecista construída nos terreiros, de que são apenas energias e roupagens fluídicas, mas que no interior poderiam ser qualquer outra coisa.

Todavia, não podia acreditar que um preto-velho, por exemplo, poderia não ser negro e, tensionada por essas questões, comecei a investigar historicamente as trajetórias dos guias ancestrais de Umbanda. Não pretendo realizar críticas ao espiritismo de Umbanda nesse momento, mas afirmar que, somente após me conectar com as histórias dos povos que cultuamos, a religião passou a fazer mais sentido na minha vida. Pessoalmente, considero que buscar conhecimento sobre a memória de nossos ancestrais, é uma forma de culto, de sentir que são parte de nós e vice versa. Dentro da Umbanda, o corpo é o principal elo entre nós e os ancestrais pois é através dele que comunicamos, que o ancestral se manifesta e que também ocorre o que Rufino (2019) identificou nas encruzilhadas: um lugar de conexão entre os saberes que existiram na África e os saberes que foram transformados a partir da diáspora; entre conhecimentos que foram reinterpretados, para que não fosse perdida a comunicação ancestral, e nesse processo diaspórico das manifestações do ancestral na Umbanda, o nosso corpo se constitui enquanto um lugar de memória.

Ao cultuarmos caboclos e pretos-velhos lembramos que o Brasil possui um passado afro-indígena e conhecer essas histórias contribui para o fortalecimento das identidades desses povos. Então, quando retratamos a importância das memórias dentro dos terreiros, não temos o objetivo de alterar fundamentos religiosos que cada comunidade de Umbanda constitui para si, mas sim compreender que indígenas ainda existem e desenvolver consciência social perante as suas questões

atuais, assim como para a realidade da população negra no nosso país. O contato com esse universo, possibilitou concluir que personagens e lugares de memória foram silenciados pelas memórias oficiais (NORA, 1993). Compreender esses personagens como sujeitos sociais do passado é um caminho necessário. Nora (1993) destaca que devemos observar melhor o sentido simbólico do lugar de memória, pois é através dele que essas memórias são observadas politicamente.

Por isso os estudos sobre memória e sua preservação são essenciais dentro de terreiros de Umbanda, por se constituírem como verdadeiros lugares de memória, carregados de símbolos de experiências vividas e estarem marcados de formas diversas no imaginário coletivo dos adeptos, contribuindo para que políticas de memória que visam reparar o passado sejam criadas.

B) OBJETIVOS DA PESQUISA

Objetivo geral

Debater processos de construção de memórias da Umbanda a partir da observação e participação em um templo e das narrativas de lideranças de outros três templos.

Objetivos específicos

- Discutir as categorias índio, caboclo e preto-velho a partir de estudos da literatura sobre Umbanda no Brasil e no Espírito Santo;
- Analisar a construção de lugares de culto e de memória indígena e afro-brasileira a partir de observação etnográfica e das narrativas das lideranças de casas de Umbanda;

C) FUNDAMENTOS TEÓRICOS-METODOLÓGICOS E TÉCNICAS DE PESQUISA

Início essa parte da introdução recorrendo à fundamentação teórica para explicar o conceito de liderança na Umbanda. Para tanto, recorri à análise sociológica e a contribuição relevante de Weber (2005) sobre a existência de três tipos puros de dominação legítima ou liderança legítima, subdividida em dominação carismática, dominação tradicional e dominação racional legal.

Segundo a teoria de Weber, a dominação carismática ocorre quando há uma admiração afetiva pelo líder, ou seja, por seus poderes sobrenaturais, qualidades pessoais e carisma. Já a dominação tradicional se caracteriza por tradições, valores e costumes que regem o comportamento de determinado grupo e, por último, a dominação racional-legal é aquela que se torna legítima a partir do estabelecimento de um estatuto; sua forma mais pura é a burocracia. Dessa forma, analisarei brevemente como cada dirigente de Umbanda entrevistado está inserido em um ou mais tipos de dominação (ou liderança).

Na história apresentada por uma das lideranças, Mãe Lourdes, é predominante a dominação carismática, pois relata que ainda adolescente os orixás tomavam seu corpo, e apesar da resistência inicial, logo se permitiu ser usada como um canal de manifestação espiritual. Assim, sua condição de autoridade no Templo de Umbanda Puri Guerreiro está fundamentada na conexão que conserva junto às entidades que a acompanham e atraem adeptos a sua comunidade. A forma como os adeptos da religião a reconhecem, como “tia Lourdes”, “mãe Lourdes” e “dona Lourdes”, também demonstra o exercício de uma dominação carismática, pois há uma aproximação, um senso de familiaridade e devoção afetiva de seus seguidores para com ela.

Relativo ao pai Emílio, a dominação tradicional é a que mais se aproxima, uma vez que nasceu em família umbandista e afirma que vem sendo conduzido pelas entidades desde a infância. Nesse sentido, através dos rituais praticados, preserva e dá continuidade às tradições iniciadas por sua família carnal e espiritual em seu terreiro. A terceira liderança é mãe Gracinha, sua história também pode ser analisada segundo a teoria do tipo de dominação tradicional, visto que apesar de ter iniciado o desenvolvimento de sua mediunidade aos 13 anos e transitado por diferentes casas, foi em um terreiro específico que foi preparada e recebeu sua obrigação de mãe-de-santo, passando a seguir determinada tradição e prestando homenagem às divindades relacionadas. Um exemplo disso é a foto do seu pai-de-santo que a consagrou estampada próximo ao congá de seu terreiro, prática que é muito comum no Candomblé como forma de preservação da hierarquia, memória e valores de respeito e autoridade dos mais velhos, e por ser esse pai-de-santo iniciado na Umbanda e no Candomblé, mãe Gracinha recebeu seus ensinamentos como uma herança que a acompanha.

Figura 1 – pai Vagner José da silva



Fonte: arquivo de acervo pessoal, 2022.

É importante ressaltar que em relação à mãe Lourdes, não há informações que possibilitem concluir que existe uma prática baseada em uma tradição herdada de líderes mais antigos, pois, como se verá em sua biografia, não se fixou em terreiros anteriormente. No entanto, pai Emilio e mãe Gracinha podem ser considerados como líderes carismáticos, visto que também possuem qualidades sobrenaturais e ajudam suas comunidades por meio de auxílios espirituais emanados diretamente de suas entidades.

Ainda que essas definições façam sentido dentro dos tipos de lideranças analisados, o conceito de tradição é complexo dentro da Umbanda pois, diferente do Candomblé onde “pertencer a uma linhagem de um terreiro renomado e antigo é sinal de prestígio pela ‘qualidade’ do axé que se recebe e se transmite”, na maioria das umbandas, esse não é um fator central (SILVA, 1995, p. 114). Conforme escreve Ortiz (1978), as práticas e comportamentos umbandistas estão mais adequados a atual sociedade brasileira, pois “na medida em que os laços da comunidade afro-brasileira se atomizam, o tipo de dominação tradicional (herança africana) se enfraquece” (p. 191), mudança que tem razões puramente ideológicas. Para o autor, resta a legitimidade carismática confirmada nas comunicações entre a pessoa do dirigente e o sagrado, junto ao desenvolvimento da dominação racional, que encontra sua forma mais elaborada nas federações espíritas, por vezes pretendendo ter um poder mais elevado ao do chefe de terreiro, como nas situações em que mãe

Gracinha relata possíveis “visitas” policiais a sua comunidade a pedido da Federação.

Ortiz ainda afirma que, como a estrutura de poder dos terreiros de Umbanda obedece, ainda que de forma modificada, o modelo afro-brasileiro (pai-de-santo – mãe-de-santo – filho-de-santo), acaba se instaurando um conflito entre esses poderes. Diante disso, podemos dizer que foram as experiências individuais de mãe Lourdes, pai Emilio e mãe Gracinha, a forma como aprenderam Umbanda, que moldou a estrutura e a forma de dominação predominante em suas comunidades de terreiro.

Para realização dessa pesquisa, empregamos métodos etnográficos baseados em Geertz (2008), que afirma que fazer um trabalho etnográfico exige esforço intelectual do pesquisador em estabelecer relações mais próximas ao informante selecionado, em busca de dados etnográficos visando compreender o olhar do outro. O trabalho realizado por Silva (2015), acerca da pesquisa de campo e textos etnográficos sobre religiões afro-brasileiras também é um referencial importante para esse estudo, pois analisa a relação observador-observado a partir de uma dupla experiência do indivíduo enquanto pesquisador e iniciado na religião.

Apoiados nesses métodos, entrevistamos três lideranças de terreiros de Umbanda da Grande Vitória/ES. São eles: mãe Lourdes do Templo de Umbanda Puri Guerreiro, mãe Gracinha do Templo de Umbanda Índio Imandapurum e pai Emilio da Tenda Vovó Catarina. Em campo, foram utilizados cadernos para anotações, gravador e máquina fotográfica. Em seguida, transcrevemos as entrevistas gravadas para posteriormente analisá-las etnograficamente. Não realizamos entrevistas diretamente com as respectivas entidades, nem participamos de trabalhos espirituais nas casas selecionadas, visto que participei e participo do templo do qual faço parte. Os dados foram coletados a partir das narrativas das lideranças que são acompanhadas pelas entidades, logo não tivemos dados suficientes para uma investigação ampla, ficando limitadas as trajetórias de nossos personagens de memória sendo narradas por lideranças e médiuns.

2. A UMBANDA NO BRASIL E ESPÍRITO SANTO: CONSIDERAÇÕES SOBRE ORIGENS, PERSONAGENS E RITUAIS A PARTIR DA LITERATURA

Definir a constituição da Umbanda enquanto religião não é algo simples, uma vez que sua narrativa é campo de disputa histórica e ideológica. Para muitos umbandistas a data de 15 de novembro de 1908 marca a fundação da religião Umbanda, tendo sido anunciada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas por intermédio do jovem Zélio Fernandino de Moraes. Entretanto, alguns pesquisadores, entre eles a antropóloga norte-americana Diana Brown (1985), consideram o relato como um mito fundador da religião, sendo Brown a principal propulsora dessa direção interpretativa. Conforme Silva (2005), apesar de ainda hoje predominarem em seus cultos a organização iniciada na década de 20 por kardecistas como Zélio, mesclando práticas espíritas e elementos das religiões afro-brasileiras, defendendo a legitimidade dessa fusão e adquirindo *status* de uma nova religião, diversas práticas que a compõem já estavam presentes em religiões populares no século XIX, especialmente entre os povos bantos em diáspora. O autor explica que a religião denominada Cabula é a precursora da Umbanda e identifica grandes semelhanças entre elas. Por exemplo, na Cabula, o chefe chamava-se “embanda” e já haviam cambonos e elementos ritualísticos como a pemba (pó sagrado utilizado para limpar o ambiente do ritual), enquanto nas macumbas cariocas, o chefe de culto se denominava “umbanda”. Assim, Silva (2005) conclui que a Umbanda se origina a partir do culto as entidades africanas, caboclos (espíritos ameríndios), santos do catolicismo popular e outras entidades acrescidas por influência kardecista.

Lopes (2020) define a Umbanda como uma religião brasileira com base africana, resultado da assimilação de diversos elementos, através da ancestralidade banto e do culto aos orixás jejes-iorubanos. O significado do vocábulo umbanda deriva etimologicamente das línguas umbundo e quimbundo, significando “arte de curandeiro” e “ciência médica”. Em umbundo, o termo que designa o curandeiro, o médico tradicional, é *mbanda*, e seu plural (uma das formas) é *imbanda*. Em quimbundo, o singular é *kimbanda* e seu plural, também, *imbanda*. Para Delgado (2022), uma definição possível para a Umbanda seria a de que é uma cultura religiosa baseada na incorporação de ancestrais que são reflexo da história

brasileira e se proliferam continuamente, dialogando com as mudanças econômicas, sociais e políticas do país; é “um conjunto de valores afro-brasileiros que afirma uma identidade e um posicionamento sociocultural e político de um povo” (p. 24).

Os rituais umbandistas são compostos por um panteão de espíritos de povos que foram socialmente excluídos, possuidores de saberes e experiências semelhantes às que vivenciamos na atualidade. Concone (1987) afirma que a diversidade de personagens na mitologia e rituais na Umbanda, lhe concede um conjunto de infinitas possibilidades, mas possui suas fronteiras definidas por alguns espíritos mais comuns, como pretos-velhos e caboclos. Defende que personagens como exus, pretos-velhos, caboclos, boiadeiros, baianos, entre outros, são o retrato de figuras sociais típicas do Brasil. Para ela, os pretos-velhos (divindade relacionada aos escravizados) e caboclos (representantes de índios brasileiros) são os mitos que fundam a brasilidade.

Quanto ao surgimento e existência da Umbanda no estado do Espírito Santo, Maciel (1992), no livro “Candomblé e Umbanda no Espírito Santo”, afirma que a Umbanda apresenta um quadro onde influências do Candomblé, catolicismo, indígenas, kardecistas e outras práticas espiritualistas podem surgir nos terreiros com mais ou menos força, resultando combinações diversas. No Espírito Santo, a Umbanda possui trajetórias semelhantes às do estado da Bahia e região sudeste. Não é uma história precisa, pois os dados foram coletados a partir de depoimentos de praticantes antigos, sendo complexo descrever todos os caminhos percorridos para que a religião se difundisse. Segundo o autor, no fim do século XIX a religião Cabula já tinha elementos ritualísticos semelhantes aos da Umbanda atual e por isso vê sentido na percepção de que a Umbanda já existia desde meados de 1870.

No que se refere ao debate sobre os personagens de memórias afro-brasileiras e indígenas presentes nas imagens e nomes dos terreiros/tempos de Umbanda, diversos autores já vêm realizando esse debate e aproximando-o às relações entre memórias e identidades de índios, caboclos e pretos-velhos nesse universo religioso. Para alguns, pretos-velhos e caboclos já atingiram o mais alto grau de evolução espiritual e por isso se elevaram a linha de seu orixá, sendo responsáveis pelo desenvolvimento de um médium representando o fundamento da religião. Silva (2005) afirma que caboclos e pretos-velhos estão abaixo dos orixás por serem um pouco menos evoluídos, e mesmo que possuam nomes próprios

(caboclo Rompe Mato, vovó Cambinda, etc), e sejam espíritos de mortos, como concebe a doutrina kardecista, estão muito mais ligados aos segmentos formadores da sociedade brasileira.

Os **caboclos** representam o indígena que é enaltecido dentro das literaturas românticas, se tornando popular na Pajelança, Catimbó e Candomblé de Caboclo. Na Umbanda se apresentam como espíritos civilizados e doutrinados. Na incorporação muitos se apresentam “católicos” abrindo a gira com orações do pai-nosso e Ave Maria (SILVA, 2005). Constituem uma falange (agrupamento de espíritos) e podem fazer parte de qualquer uma das Sete Linhas de Umbanda, conforme afinidade vibracional. Normalmente caboclos diferentes, também mudam a vibração do orixá, exceto quando acontecem cruzamentos vibratórios, onde uma entidade que faz parte da linha de um orixá específico também tem afinidade energética com a linha de outro orixá. Dessa forma, a comunicação entre as linhas é estabelecida no espaço sagrado (MATALON, 2013).

Com o passar do tempo, essas entidades acabam perdendo algumas características originais, pois precisaram se adaptar a outros formatos. Existem casas de Umbanda que já não mantêm a tradição de o caboclo riscar ponto, cantar sua doutrina e dizer o que ele representa; são gestos que o identificam e definem, pois conta sua história, um ponto que se repete durante toda a vida. (PRANDI, 2000). De forma generalizante os caboclos têm seus comportamentos e gestos associados à força, juventude, virilidade, liberdade e natureza. Muitos se apresentam eretos, fazendo figuração de arco e flecha, saltando, se movimentando rapidamente, braços cruzados no peito, dedos em riste, batendo no peito e bradando. Fumam charuto e possuem fisionomia tensa, tendo as matas como sua matriz simbólica (PRANDI, 2000).

Sobre a construção da imaginação sobre **povos indígenas** na Umbanda, um trecho do livro organizado por Prandi (2000), “Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados”, descreve o índio como um caboclo, da mata bruta e fechada. Vestem-se com penas, cocares, penachos, folhas e flores. Seu chefe é o cacique e abaixo dele estão os tuxaua, o morubixaba, aberé-guaçu, aberé-mirim e abaré. É caboclo selvagem, da origem dos mestres da jurema sem doutrina, parecido com um médium iniciante que não está doutrinado e se apresenta bravo e indisciplinado. É raramente visto em terreiros de Umbanda, pois já se apresenta em sua forma evoluída segundo pesquisadores.

A figura e/ou imagem dos **pretos-velhos** representa a divinização de negros bantos sendo tomados enquanto ancestrais, refletindo a tentativa desses povos de recriar em território brasileiro o que foi destruído pela escravidão. Os pretos-velhos se manifestam na Umbanda como escravizados curvados, falam em linguagem própria, bebem vinho, passam a maior parte do tempo sentados fumando cachimbo. Birman (1983) e Silva (2005) afirmam que sua figura quase sempre está associada à velhice, resignação, bondade e família. Usam bengalas, terços e/ou rosários na mão, tem fisionomia calma, vestem roupa simples e andam descalço. Ortiz (1978) acrescenta que possuem voz rouca, suave e cheia de afeto, transmitindo familiaridade e segurança. Sua saudação é “Adorei as almas! As almas adorei!”

3. BIOGRAFIAS DE LIDERANÇAS, TEMPLOS E NARRATIVAS SOBRE ENTIDADES DE UMBANDA

Ao construírem suas narrativas de vida e sobre as entidades que os acompanham, mãe Lourdes, pai Emílio e mãe Gracinha selecionam elementos significativos conforme suas experiências, percepções e o contexto que vivem. Suas narrativas revelam características das identidades e trajetórias das próprias entidades: o caboclo Puri Guerreiro é descrito como um orixá de luz; pai Emílio destaca o sofrimento vivenciado por vovó Catarina na escravidão e mãe Gracinha traz muitas informações relacionadas à origem indígena de Índio Imandapurum, evidenciando seu retorno a terra para cumprir sua missão de caridade. Além disso, todos eles têm histórias de sofrimento e lutas diárias que se cruzam às relações que mantêm junto às entidades. Mãe Lourdes e mãe Gracinha possuem histórias parecidas, tem pouca instrução e precisaram trabalhar desde cedo, e tudo isso reflete na forma como enxergam a si, o outro e até mesmo a espiritualidade.

Sob a perspectiva de Bourdieu (1986), podemos interpretar as narrativas como construções simbólicas das identidades religiosas das lideranças e respectivas comunidades. A relação de mãe Lourdes com Puri Guerreiro é baseada no significado que ela dá: é um orixá que veio à terra fazer caridade. Temos pai Emílio que traduz Vovó Catarina como uma entidade que lhe traz paz e alívio. E, por último, temos mãe Gracinha, que ao longo de toda narrativa demonstra interesse genuíno em conhecer e preservar a identidade completa de Índio Imandapurum. Ao ressaltarem elementos como experiências de vida, etnia, características pessoais e missões das entidades, dão ênfase ao quão importante essas narrativas são para a construção da identidade dessas comunidades e como esses símbolos nos ajudam a entender como cada um deles vivencia a religião de Umbanda.

3.1 - TENDA VOVÓ CATARINA

A Tenda Vovó Catarina está localizada na Rua Sete de Julho, nº10, no bairro Bela Vista em Vitória/ES. Seu líder é Emílio Afonso Carrilho, que nasceu no ano de 1961, na cidade do Rio de Janeiro. Ele afirma que está na Umbanda desde o ventre

de sua mãe. Conta que certa vez quando ela estava no terreiro Pai Benedito de Angola localizado no Rio de Janeiro, no qual fazia parte, começou a passar mal, foi levada até a camarinha e lá a entidade Vovó Maria de Guiné, que acompanhava mãe Leonora, o trouxe a vida. Aos sete anos de idade os sintomas de mediunidade começaram a surgir, mas foram suspensos por Vovó Maria de Guiné, e somente com quatorze anos de idade começou a incorporar e trabalhar junto às suas entidades. Ao se mudar para o Espírito Santo, fundou a Tenda Vovó Catarina, em Cariacica, na década de 1990, posteriormente para o endereço acima citado, onde a Tenda funciona há 26 anos. A Tenda possui 10 filhos ativos, sendo a cambona Cléria a única com cargo mais elevado na corrente. A Tenda recebe cerca de 20 pessoas na assistência durante as giras que acontecem quinzenalmente.

Pai Emílio possui ensino médio completo, curso de eletricitista, corte e costura e atualmente participa do curso de confeitaria. Informou que após separar-se da esposa, se tornou pai solo e precisou dar um tempo do terreiro, pois não conseguia dar conta das duas responsabilidades.

Ele considera a Umbanda uma religião brasileira, e a enxerga, hoje, como uma festa, onde não há responsabilidade por parte dos médiuns e nem obediência para com as hierarquias e entidades. Na Umbanda que conheceu, segundo ele, as entidades trabalhavam por caridade, para galgar degraus espirituais e não em troca de dinheiro como acontece atualmente.

É conhecido como Pai por todos, mas particularmente prefere o termo zelador. Seus filhos não tem nome de iniciados pois para ele, quando se é médium, quem desenvolve é a entidade e não há motivos para dar nomes. O zelador é filho de Oxum e Omulu, e além da preta-velha vovó Catarina, é acompanhado pelo caboclo Pena Branca, Ogum Beira Mar, seu Zé Pelintra, Maria Padilha, vovô João Baiano, Zezinho da Encruza e Doum.

No que se refere ao calendário de atividades da casa no decorrer do ano, no mês de janeiro realiza homenagens para Oxóssi, seu Pena Branca e caboclos; em maio, para Oxum e pretos-velhos; 17 de dezembro tem festa para os marujos e dia 20 de dezembro para Exu.

Os batismos e casamentos são realizados somente em cachoeiras, e estão abertos para todas as pessoas, independente de religião. Além dos trabalhos

internos, realizam oferendas em cachoeiras, encruzilhadas, cemitérios, praias e matas.

Em seu quintal existem várias ervas, entre elas o lírio da paz, chifre de veado, crisântemo, samambaia e orquídeas, mas para uso ritual sempre busca nas matas ou na Vila Rubim. Somente faz oferendas com animais quando corta frangos para Exu em dezembro. Os objetos, artigos e alimentos são comprados em mercearias e algumas coisas também na Vila Rubim. Referente às vestimentas, a compra é responsabilidade de cada médium e a única regra é que sejam brancas. Pai Emílio informou que realiza reuniões mensais para discutir sobre os procedimentos da casa e falar da importância da proteção da herança religiosa.

Alguns médiuns que se desenvolveram em seu terreiro possuem casas abertas, mas lembra de apenas dois nomes, a Casa do Pai Joaquim no Rio de Janeiro, dirigida por seu filho-de-santo Rômulo de Iansã e a Casa de Iansã em Baixo Guandu/ES, dirigida por seu filho-de-santo Davi. Sua casa possui CNPJ e funciona em imóvel particular. Comunicou que já recebeu convite para participar de um movimento que trabalha em prol da regularização e isenção de IPTU para os povos de matriz africana, e para tratar sobre a Lei Aldir Blanc que os beneficia, porém não pôde comparecer às reuniões.

Houve um período na vida de Pai Emílio em que resolveu sair da Umbanda e se tornou membro de uma igreja evangélica, onde congregou por seis anos, mas devido à forma que tratavam as pessoas decidiu retornar, por considerar os umbandistas mais sinceros, honestos e amigos. Já sofreu, inclusive, diversos ataques por ser umbandista, advindos em sua maioria de pessoas e igrejas evangélicas, como no dia em que estava distribuindo sopas embaixo de uma ponte e tratando de feridas na perna de uma senhora e evangélicos se aproximaram elogiando a iniciativa, mas quando descobriram que ele era da Umbanda, saíram desesperados convocando todos a saírem do local. Outro episódio ocorreu quando, ao visitar uma igreja, pediram para lhe fazer uma oração, mas logo quando ordenaram que a pomba-gira deixasse seu corpo, se revoltou e foi embora. Para ele, como uma pessoa LGBT, a ordem foi uma ofensa, uma vez que um ser humano não se torna LGBT por estar possuído por uma pomba-gira, ele nasce assim.

Afirma que não tem problemas com a vizinhança, mas existe uma igreja evangélica próxima a sua residência que sempre ora pedindo a expulsão de

tranca-ruas e pomba-gira como se fossem demônios e para ele isso é uma afronta. Outro momento que recebe muitos olhares de reprovação é quando veste sua camiseta estampada com a imagem de São Jorge que tem escrita a frase “Espírita, sou macumbeiro”.

No município de Vitória, pai Emílio afirma que conhece apenas um monumento dedicado à memória das divindades e dos afro-religiosos: o píer de lemanjá na praia de Camburi. Ele não vê necessidade da existência de outros, pois considera motivo de muita confusão por conta da falta de respeito das pessoas. Ele reivindica ao governo federal que olhe mais para os terreiros, principalmente no que se refere à violência e protesta ao se referir a Lei que pune o preconceito religioso dizendo, “é muito bonita [a lei para] intolerância religiosa, mas é só um papel escrito e não tem prática, não tem atitude”. Sobre a atual conjuntura do país, acrescentou que seu desejo é que as pessoas se unam e aceitem os resultados das eleições. Como uma pessoa de terreiro de sessenta e dois anos de idade, tem medo da possibilidade de participar de uma guerra civil, pois em sua visão estamos nos aproximando disso. Segundo ele, a disputa Bolsonaro x Lula, se tornou um confronto entre deus e o demônio e isso afeta a vida de todos, por isso teme ser assassinado por um bolsonarista apaixonado em nome da política do “mito”.

Figura 2 – Congá da Tenda Vovó Catarina



Fonte: imagem de arquivo pessoal, 2022.

3.2 - RELATO SOBRE A PRETA-VELHA VOVÓ CATARINA: DESCRIÇÃO E INTERPRETAÇÃO

A preta-velha que chefia o terreiro de pai Emílio, o acompanha há mais de cinquenta anos e o nome da casa foi solicitado por ela. Ao relatar sua história, contou que em vida era uma parteira, inclusive já realizou três partos incorporada em seu médium, também trabalhava na roça capinando e plantando. Além disso, sofreu muito, pois era uma negra parideira, pegavam-na pelo laço, estupravam, as crianças nasciam e ela não tinha o direito de ver seus filhos, uma vez que seu corpo servia como uma fábrica de negros que serviriam como mão-de-obra escravizada. E foi por conta de toda essa violência que seu corpo não suportou e acabou falecendo.

Ele não sabe ao certo sua origem, se veio da África ou do Alto Xingu. Informou que quando está em seu terreiro, gosta de trabalhar realizando benzimentos, rezas e dando conselhos; utiliza crucifixos, terços, ervas e velas brancas em seus trabalhos. Quando ainda estava encarnada, gostava de comer aipim e beber café, hoje não come mais aipim, mas toma café amargo e fuma cachimbo (mas nas obrigações que lhes são direcionadas, são colocados aipims bem cozidos). É uma preta-velha calma, fala um português difícil de entender, veste saia xadrez preta e branca e turbante de mesma cor. O zelador declarou que ela significa muito para ele, pois traz paz e alívio para sua vida. Quando está com dor pede ajuda, senta em seu terreiro e sente um alívio muito grande; diz que há coisas que ela faz que as pessoas não entendem, pois entidades dão carinho e maltratam apenas se merecermos. Continua dizendo que os pretos-velhos são entidades que viveram em grande sofrimento durante a escravidão, e Deus lhes deu a chance de retornar para acertar algo em busca de alcançarem maiores degraus de luz e receberem perdão. E esse é um dos motivos de vovó Catarina ter retornado para estar entre nós dirigindo um terreiro de Umbanda.

No que diz respeito à análise das narrativas sobre essa preta-velha, fiz uma breve pesquisa acerca do nome dessa entidade, pois através dessa identificação é possível localizar informações importantes para a construção de sua memória. Muitas vezes seus nomes são associados aos locais de origem, mantendo uma conexão simbólica (LOPES, 2011). É claro que isso pode variar, como no caso da

nossa personagem Vovó Catarina, seu nome não diz muito sobre ela. Após breve análise, verificamos que o nome “Catarina” era colocado em qualquer menina negra que era dada ou emprestada pela mãe para servir em casas na Bahia, elas eram obrigadas a raspar o cabelo como uma medida higiênica (LOPES, 2011). A partir dessas informações já conseguimos delinear o Estado da Bahia como um possível lugar de memória para nossa personagem.

Além disso, quando ainda estava viva era parteira e trouxe essa habilidade para a sua comunidade de terreiro onde realizou alguns partos e, lamentavelmente como muitos negros, a violência da escravidão também atravessou seu caminho. Sua história se assemelha a de muitas outras escravizadas, como a famosa escrava Anastácia, que embora seja considerada um mito para alguns, existem registros históricos que contam que no mês de abril de 1740 sua mãe Delmira chegou ao Brasil vinda do Congo, foi vendida, estuprada e concebeu Anastácia no mês seguinte na cidade de Pompeu/MG. A filha, posteriormente, veio a sofrer as mesmas violências de sua progenitora (JOHNSON, 2021).

Ao analisarmos outras pesquisas realizadas sobre narrativas de pretos-velhos, verificamos que todas iniciam relatando seu passado como escravizados. Mathias (2017) que descreve em sua etnografia a história da preta-velha tia Maria, começa relatando sua trajetória de vida na África, ainda na barriga da mãe grávida, e depois o abuso sofrido ainda na infância; coisas "daquela época tão triste e tão amarga" (p. 45). Entrelaçar essas histórias se torna imprescindível, pois são demonstrações de como corpos de mulheres negras desde tempos imemoriais são estigmatizados e violentados de todas as formas. Podemos dizer que essas violências sofridas por essas pretas-velhas são de certa forma revividas em nossa sociedade atual, na disparidade da saúde reprodutiva de mulheres negras, reflexo de opressões estruturais de classe, raça, gênero que perpetuam desigualdades e produzem racismo obstétrico (DAVIS, 2020).

Muitas mulheres negras escravizadas como vovó Catarina eram usadas no comércio de escravizados/as, e por terem ancas largas eram consideradas boas parideiras, então tinham seus corpos hiperssexualizados e desumanizados. Isso se conecta com o persistente imaginário social de que mulheres negras suportam tudo e são naturalmente resistentes à dor. Com isso, notamos que ainda há a rememoração de um passado colonial, onde a “ferida do presente ainda é a ferida

do passado e vice-versa; o passado e o presente entrelaçam-se como resultado” (KILOMBA, 2019, p.158).

Continuando a análise dos dados, verificamos que a narrativa sobre a origem de vovó Catarina (África ou Alto Xingu-MT), pode ser explicada por meio da memória seletiva de pai Emilio, pois as informações podem ter sido fruto de suas interpretações subjetivas, revelando fragmentos da história que achou pertinente a partir de uma perspectiva pessoal. Também ocorre um trabalho de enquadramento de memória (POLLAK,1989) se considerarmos como ela pode ser influenciada por um contexto em que o passado é reinterpretado constantemente deixando evidente as disputas de narrativas que giram em torno da memória. O enquadramento de memória referente à origem de vovó Catarina pode ser sustentado pelo material histórico disponível sobre escravidão de povos africanos e indígenas. Mas devemos lembrar que ao enquadrá-la, não estamos apenas reproduzindo o passado: a narrativa de pai Emilio pode ser moldada e reinterpretada de diversas formas conforme interesses no presente ou no futuro. Independente da narrativa ambígua, compreendemos o continente africano e a região do Alto Xingu-MT como referenciais históricos de lugares de memória de vovó Catarina.

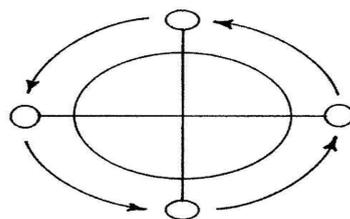
Dito isto, para explicar o sentido das possíveis origens de nossa personagem é fundamental contextualizar a escravidão brasileira, mais especificamente na região do Mato Grosso. Esse estado foi palco de massacres a povos originários, sobretudo a negros vindos de regiões de África, principalmente de Angola e Guiné, que entravam no país através da Bahia, Pará, Rio de Janeiro e eram, em sua maioria, vendidos para trabalho escravo no Mato Grosso (SANTOS, 2013). A região que é conhecida hoje como Parque Xingu (vide glossário), possui uma diversidade de etnias indígenas, e apesar de ser apenas uma especulação, seria válida a exploração de alguns elementos linguísticos e culturais que pudessem sustentar a ideia de um vínculo ancestral de vovó Catarina com esse território. Além disso, tendo em vista que a Umbanda é uma religião afro-indígena, é admissível a associação de diferentes tradições nas práticas espirituais, bem como a possibilidade de vovó Catarina ter vindo do continente africano e possuir uma ligação com o Alto Xingu-MT; pode ser uma maneira de tornar a ancestralidade atuante na comunidade de pai Emilio mais rica e diversa. Entretanto, é importante ressaltarmos que apesar de haverem alguns estudos etnográficos acerca dos povos

xinguanos, não possuímos dados suficientes para realizar uma exploração mais profunda e por isso devemos ser cautelosos ao fazer considerações sobre sua origem.

Dentro de sua comunidade umbandista, vovó Catarina desempenha papel de curadora espiritual praticando benzimentos e rezas. Entre os elementos simbólicos de sua ancestralidade africana utilizados no terreiro, vamos observar o crucifixo. Seu uso pelos preto-velhos não necessariamente se conecta ao valor que esse instrumento possui para os cristãos. Para compreendermos, precisamos contextualizar o processo de evangelização católica realizada pelos europeus no Congo, a partir do qual “alguns objetos ou situações ganharam contornos mais importantes para os povos centro-africanos e tais experiências foram transportadas para as regiões do Sudeste brasileiro” (POSSIDONIO, 2015, p.43). Na cosmogonia tradicional dos baongo, povos tradicionais que habitavam o Congo em meados do século XIII,

a cruz era formada por um traçado oval contendo uma cruz “grega”, a barra horizontal representava a kalunga (vide glossário), o divisor entre os mundos, sendo a parte de cima dos vivos e a parte inferior dos mortos. A parte da vida no alto era vista como *ntoto* (vide glossário), constituída pela terra, e a dos mortos era chamada de *mpemba* (vide glossário), que seria a argila branca. Nas pontas das barras estavam pequenos círculos ovais, representando os quatro momentos do sol (ver figura 3). Vemos, então, a cruz como ligação entre os dois mundos, deixando bem evidente as semelhanças e confusões que tal contato estava proporcionando”. (POSSIDONIO, 2015, p. 43, adaptado).

Figura 3 – Cosmograma Bakongo (por Christopher Fennel)



Fonte: [blog diversidadreligiosa.com.ar](http://blog.diversidadreligiosa.com.ar), 2019

Não é nossa intenção nos aprofundarmos no conteúdo do Cosmograma Bakongo neste trabalho. Trouxemos essa imagem, somente para tornar mais claro a identificação do crucifixo enquanto um lugar de memória localizado, uma vez que chegando ao Brasil, antes que fossem evangelizados, os centro-africanos já não compreendiam a cruz como símbolo de Cristo, mas como a expressão de sua visão do cosmo. Dessa maneira, a aproximação desses povos com o catolicismo ocorreu

ainda em território africano e logo o chamado catolicismo africano ganhou campo fértil no Brasil. Como já fazia parte de seus costumes e crenças à assimilação de novos objetos sagrados, e diferente do que se acredita, não precisavam abrir mão de suas crenças, nem se converterem a nenhuma religião, apenas mudavam símbolos, como já faziam em África; não escondiam os ancestrais atrás de imagens de santo, mas sabiam manipulá-las, utilizando-as como amuletos africanos de proteção. Assim, religiões de escravizados no Rio de Janeiro eram em essência Centro-Africanas, e a Umbanda é herdeira direta dessa tradição (KARASCH, 2000). Sob essa ótica, vovó Catarina é uma personagem que através de suas práticas dá continuidade aos costumes dos Centro-Africanos em diáspora, ao manipular um crucifixo ou outro elemento simbólico arquetipicamente católico, transformando-os em outra coisa que transcende o significado cristão convencional.

Figura 4 – Crucifixo Congo



Fonte: <https://www.metmuseum.org/>, 1999.

Além desses simbolismos, as vestimentas como saia xadrez preto e branco e turbante de mesma cor utilizada por vovó Catarina, são partes constituintes na construção de sua identidade e preservação de uma memória coletiva. Como observa Pereira (2017) em sua tese “O axé nas roupas: Indumentária e memórias negras no Candomblé Angola do Redandá”, a roupa, é símbolo importante na constituição de uma cultura, visto que atua como um fortalecedor de mitos, valores e tradições. Isso pode ser observado na construção sociocultural de etnias africanas no Brasil, ao recriar formas próprias de dar significado às vestes no modo de culto ao sagrado. Afirma ainda que as roupas na Umbanda não servem apenas para cobrir um corpo, possuem simbologias, contribuem para a formação de uma atmosfera ritualística que é tratada no corpo por meio do transe ritual. As cores pretas e brancas (carijó) são atribuídas ritualisticamente à falange de

pretos-velhos na Umbanda. As vovós costumam utilizar pano na cabeça e vovôs chapéu de palha. Contudo, as vestimentas carijós utilizadas por vovó Catarina em sua comunidade também podem ser situadas dentro do contexto escravista, onde as indumentárias serviam como marcadores sociais que reforçavam condições subalternas durante os séculos XVIII e XIX.

A autora cita o trabalho da professora Gilda de Mello e Souza, em “O espírito das roupas” (1987), quando analisa que negros africanos atravessaram o atlântico forçadamente por colonizadores portugueses, foram destituídos de suas indumentárias; ficando seminus, só podiam vestir roupas que os senhores lhes davam. Eram geralmente roupas sem vida e significado para ambos, pois o objetivo dos colonizadores era fazer com que seu passado no continente africano fosse apagado junto a sua humanidade. No século XIX, alguns escravizados foram obrigados a se vestir com roupas grossas de algodão que também serviam como sacos. Somente algumas décadas depois, as fábricas brasileiras começaram a importar e confeccionar tecidos riscados, estampados e axadrezados que se parecem com a indumentária de vovó Catarina.

Pereira (2017) também cita em sua tese uma afirmação de Kátia de Queiroz Mattoso, na qual reflete que, mesmo que os senhores dessem ordem para a confecção de roupas para escravos, de certa forma eles tinham participação ativa na escolha da estampa, pois eram as mulheres escravizadas que realizavam os pedidos das estampas das peças pessoalmente. E, mesmo com a escassez de vestimentas alinhadas com seus gostos, Mattoso acredita que eles tentaram reconstruir a autonomia perdida manipulando as roupas e acessórios que tinham à sua disposição. A partir dessas modelagens começaram a construir uma identidade que não era exclusivamente africana e nem partia necessariamente do colonizador, mas sim uma identidade visual afro-brasileira advinda de um ato de resistência em tomar de volta sua autonomia e tentar preservar sua cultura e memória se utilizando das ferramentas que possuíam. Diante disso, podemos concluir que a indumentária de vovó Catarina é revestida de axé que é a “energia vital que está presente em todas as coisas e pessoas.” (SIMAS, 2019, p. 42), e assim o axé dos pretos-velhos é potencializado na vida das pessoas que participam do ritual. Ao mesmo tempo, suas vestes também são um símbolo que rememora parte da história da construção da sociedade brasileira.

O cachimbo e o terço, também sendo parte de suas indumentárias, não devem ser vistos apenas enquanto instrumentos funcionais nos rituais, também é importante e precisamos compreendermos como se relacionam à construção de identidades sociais. O aipim e o café ofertados como oferenda à vovó Catarina, além de possuírem um caráter de conexão com o axé de amor e amparo dessa entidade, também são símbolos da formação histórica e cultural do Brasil. O aipim era a base da alimentação de escravizados (FARIAS, FILHO, MIRANDA, 2019) que viviam na colônia no século XVIII. No mesmo período, o café chega ao Brasil vindo da Guiana Francesa e, através do tráfico negreiro, mão-de-obra escrava é comprada para trabalhar nos cafezais (LEITE, 2016).

Em suma, é impossível dissociar a preta-velha vovó Catarina, os ritos praticados na comunidade umbandista de pai Emilio, a história da escravidão e a formação da sociedade brasileira. E para que fique compreendido é necessário analisarmos de forma respeitosa e ampla as trajetórias dos negros no Brasil e as diversas espiritualidades afro-brasileiras.

3.3 - O TEMPLO DE UMBANDA PURI GUERREIRO E A TRAJETÓRIA RELIGIOSA DE MÃE LOURDES

A gente pra trabalhar na Umbanda tem que ter sabedoria, não adianta eu dizer pra você assim: eu sei tudo, ninguém sabe tudo, pode ser o maior zelador de terreiro, se disser que sabe tudo, sempre aparece um mistério que ele tem que descobrir aquele mistério, então a gente não sabe tudo.

(Mãe Lourdes. Entrevista realizada em 22/11/22.)

Maria de Lourdes da Vitória Santana, atualmente conhecida como mãe Lourdes, nasceu em 15 de março de 1949, na cidade de Aracruz- ES. Sua família se mudou para Linhares, onde estudou até o 2º ano do ensino fundamental e teve que sair para trabalhar ajudando seu pai na colheita de cacau. Como trabalhava debaixo de sol e chuva, adoeceu e foi morar com sua avó em Vitória/ES para realizar tratamento aos 11 anos de idade. Logo sua mãe se mudou para a cidade também e ali se fixaram.

Após todos esses acontecimentos, Lourdes começou a residir no estado do Rio de Janeiro por motivo de trabalho. Em 1965, retornou às terras capixabas e foi

nesse momento que passou a sofrer com diversas crises sem explicação aparente. Os médicos consultados não conseguiam lhe dar nenhum diagnóstico, até que um dia foi levada até um médico espírita, que aconselhou sua mãe a levá-la até um terreiro se desejasse que sua filha continuasse viva. Porém, ela resistiu, uma vez que não acreditava no conselho que havia recebido.

A situação de Lourdes começou a piorar dando cada vez mais trabalho à família. Suas crises eram na verdade incorporações onde o corpo dela era tomado pelo que ela denomina orixá. Não conseguia mais trabalhar e nem qualquer outra coisa, pois como o orixá não tinha doutrina tomava seu corpo maltratando-a e todos que estavam ao seu redor. Somente depois de muita insistência de um vizinho, sua mãe cedeu e se dirigiu até um terreiro com ela. Chegando ao local zelado pela já falecida dona Plavina, localizado no bairro Tabuazeiro em Vitória, a entidade chefe a orientou a se cuidar, pois o que a possuía era mediunidade. Lourdes afirma que não adiantou, visto que “aquela teimosia que os orixás tinham comigo não deixava aceitar ficar ali”. Assim, foi levada ao Terreiro do Senhor Arcanjo, dirigido pela finada dona Joaninha, que ficava próximo a Casa do Cidadão em Vitória, onde frequentou por um tempo.

Segundo Lourdes, o único lugar que realmente conseguiu se firmar foi no terreiro do seu Tupinambá, localizado na Ilha das Flores, Vila Velha, cujo dirigente era o senhor Arnaldo. Depois de dois anos trabalhando, foi orientada por ele a preparar uma mesa para iniciar atendimentos com os orixás em sua casa, porque o local era muito distante para ela. E assim fez, no final da década de 1960, abrindo uma mesa na sala de sua casa no bairro Itararé e a nomeou como Templo de Umbanda Puri Guerreiro.

Os atendimentos eram tantos que não tinha tempo para se alimentar, então percebeu que precisava equilibrar essa balança, para se cuidar e tirar tempo para alimentação e descanso, porque é como ela mesma diz “o orixá é forte, mas a matéria é fraca”. Posteriormente, mãe Lourdes se transferiu para a residência no bairro Alto Conquista e instalou sua mesa de trabalho na sala, até que seu esposo organizou um cômodo para que realizasse os atendimentos junto às entidades. O templo começou a funcionar no atual endereço por volta do início da década de 1980, mas após a parede do vizinho desabar em cima dele e destruí-lo totalmente, foi necessário construí-lo em outra parte do quintal em 2015.

Mãe Lourdes relata que enquanto Deus lhe der vida e saúde, nunca irá parar de trabalhar em seu terreiro. Conta que sofreu muito para chegar aonde chegou, era muito julgada pelas pessoas, sua mãe a levava para a igreja, fazendo de tudo para que não seguisse seu caminho na Umbanda. Mas seu pai repreendia a esposa, aconselhando que não atrapalhasse a filha com medo de perdê-la, até que a mãe parou de agir contra a filha e mesmo sendo evangélica frequentava as giras porque gostava de conversar com as entidades dela. Mãe Lourdes diz que a mãe não desdenhava de sua religião, que muitas vezes foi aconselhada a deserdá-la por ser umbandista e ela ser evangélica, mas que nunca aceitou fazer isso. Diante disso, ela espera continuar recebendo força e sabedoria de Deus em sua caminhada.

É chamada por seus filhos-de-santo de mãe Lourdes, tia Lourdes ou dona Lourdes. Considera a Umbanda como uma religião afro-brasileira, e ao ser indagada sobre seu trânsito religioso, afirma que já foi evangélica e fez parte de uma Igreja Batista em Linhares, onde cantava todos os sábados no grupo de jovens. Apesar disso, enfatiza que “não tem jeito, quando você vem com seu destino traçado por Deus não tem jeito”, se referindo a sua vida na Umbanda. Sobre zeladores que vieram antes dela, não teve mais nenhum pai ou mãe-de-santo além do finado senhor Arnaldo, cujo terreiro também já não existe.

Mãe Lourdes mantém uma conexão muito forte com mãe Odete, chefe do Terreiro Pai Ogum Beira-Mar, localizado no Bairro Flexal em Cariacica. Era inquilina de mãe Odete quando morava em Flexal, que na época ainda não era mãe-de-santo, apenas conversava com os orixás de mãe Lourdes. Foi ela inclusive que ajudou mãe Odete, pois os orixás tomavam seu corpo dentro de casa e como mãe Lourdes morava no local, já sabia o que acontecia, apenas conversava com objetivo de doutriná-los. Após ser cuidada por mãe Lourdes, construiu um terreiro em Santo Antônio e convidou-a para ser a segunda dirigente na hierarquia da casa, mas ela não aceitou. Assim, as duas se consideram como mãe-de-santo uma da outra, devido a grande amizade que possuem, mesmo ela sendo a mais velha. Inclusive, mãe Odete foi a única filha de mãe Lourdes que abriu um terreiro a partir dos ensinamentos do Templo de Umbanda Puri Guerreiro.

Acerca de batismos e casamentos, declarou que qualquer pessoa pode se batizar, mas quanto aos casamentos, sempre encaminha para o Terreiro Pai Ogum Beira-Mar de mãe Odete, por ser um espaço maior. Afirma que O Templo de

Umbanda Puri Guerreiro e o Terreiro Pai Ogum Beira-Mar trabalham como filiais. Além de mãe Odete, é amiga de Fernanda, do Templo Espírita Paz Amor e União, no bairro Resistência, em Vitória. Mãe Lourdes foi convidada por Fernanda, para ser madrinha em sua obrigação de santo.

Concernente às oferendas, a maioria é realizada dentro do Templo, mas também realizam em encruzilhadas distantes para os exus e dependendo das mediunidades das pessoas, são exigidas em estradas de chão que mãe Lourdes afirma quase não existirem mais. Também realizam em praias e cachoeiras, e muitas vezes preparam a Aruanda (vide glossário) e trabalham com os Orixás nas cachoeiras.

Quanto às ervas, no seu quintal são cultivados guiné, alfazema, coqueiro, rosas, espada de São Jorge e lança de Ogum, outras ervas são compradas nas casas de Umbanda da Vila Rubim e são usadas para banhos. Somente no mês de Agosto, realizam oferendas com galos e galinhas, que são comprados em lojas especializadas na Vila Rubim, retiram a parte que será oferecida à entidade e “preparam o axé para que as pessoas se alimentem”.

Em seu Templo também são realizadas homenagens para entidades, são elas: para Oxóssi, em 20 de Janeiro; a Iemanjá, em 2 de Fevereiro; aos pretos-velhos, em 13 de Maio; a exu, em Agosto; a Cosme e Damião, em 27 de Setembro e festa de marinheiros em Dezembro. Mãe Lourdes é filha de Oxóssi e Iemanjá, e além do caboclo Puri Guerreiro, as principais entidades que trabalham junto a ela são: caboclo Sete Flechas, marinheiro Branco, pomba-gira Sete Gargalhadas, exu Tiriri, vovó Catarina, erê Mariazinha e caboclo Eru.

Quando perguntada sobre os símbolos que sinalizam que uma pessoa pertence à Umbanda, mãe Lourdes afirma que não identifica um umbandista dessa forma, e declara “eu vejo no jeito da pessoa chegar e pelo jeito da pessoa ser, porque muitas vezes a pessoa chega você olha pra ela, você sabe que o santo dela já bateu com o seu e o seu já bateu com o dela, aí você entende que a pessoa tem a mediunidade lado a lado que protege ela”.

Atinente aos objetos e alimentos que utilizam no Templo, informa que as velas são compradas em sites pela internet e produtos como cigarros, comida, água mineral e bebidas para as entidades são compradas na Vila Rubim e em supermercados. As vestimentas e indumentárias que utiliza são costuradas por mãe

Odete. Mãe Lourdes conta que está sempre conversando com seus filhos sobre a proteção religiosa da Umbanda, como já apanhou muito dos orixás, por não levar a sério, não aceitar sua mediunidade, vê que é necessário ensiná-los a andar corretamente com seus orixás. Não conhece nenhum monumento à memória das divindades e dos afro-religiosos, além do Pier de Iemanjá, e gostaria que tivessem mais locais para realizarem trabalhos fora do terreiro. A casa de Umbanda dirigida por mãe Lourdes funciona em seu terreno particular. Era registrada pela União Espírita Capixaba, na época presidida por Orlando Santos, mas perdeu todos os documentos após a destruição do seu terreiro. Gostaria de uma documentação para funcionar com segurança, pois sabe que as pessoas denunciam e apesar de nunca ter acontecido, não quer correr o risco de a polícia bater à sua porta e encontrá-la sem alvará de funcionamento.

No tocante ao racismo religioso, anuncia já ter sofrido diversos ataques, a ponto de quase ser agredida fisicamente. Continua dizendo que pessoas já fizeram gestos obscenos e há muito tempo, enquanto sua irmã estava preparando um *ebó* para o exu Tiriri, jogaram uma pedra que quase atingiu sua cabeça. Já foi chamada de macumbeira várias vezes, mas não se preocupa porque sabe que macumba é um instrumento, e só falam dessa forma por ser da religião, mas deixa claro que é umbandista. Atualmente não tem problemas com a vizinhança e igreja, mas houve um período que evangélicos tentaram convertê-la de qualquer forma, mas um dos irmãos que comparecia a sua casa quase incorporou um caboclo e após esse episódio nunca mais voltaram a evangelizá-la. Em relação aos agentes do poder público, os políticos, a reclamação de mãe Lourdes é que sempre estão em seu templo pedindo votos e no fim não fazem nada pelo povo de terreiro.

Na sua trajetória escolar, mãe Lourdes diz que não teve uma boa experiência, devido à necessidade de trabalhar e, por isso, seu tempo na escola teve curta duração. Mesmo assim, consegue enxergar relações entre os saberes de terreiro e escolar, afirmando que muitas orientações recebidas no ambiente escolar, também são transmitidas pelos orixás nos terreiros. Segundo ela, assim como nas escolas, o terreiro tem palestras para ensinar a seguir normas e nesse sentido acha que as duas formas de saberes se conectam.

3.4 - NARRAÇÃO E INTERPRETAÇÃO SOBRE O CABOCLO PURI GUERREIRO

Conforme relato de mãe Lourdes, o caboclo Puri Guerreiro é um orixá, pertencente à etnia dos Puri, é filho de *Eru* (vide glossário - caboclo bravo que, segundo a narradora, raramente incorpora) e trabalha na irradiação do orixá Ogum. Quando está em terra, uma das únicas coisas que faz é cantar seus *azuelos* (vide glossário), é de poucas palavras, só se comunica se realmente for necessário.

Como é médium inconsciente, afirma que já solicitou que terceiros fizessem perguntas sobre sua origem ao caboclo, mas ele informa que é segredo. Apenas se mostrou para mãe Lourdes por meio de sonho, como um indígena que sofreu muito nos tempos da escravidão. A zeladora informa que orixás de frente não costumam detalhar suas histórias, apenas os exus. O fato de ser um Puri Guerreiro significa que foi um vencedor, afirma.

Mãe Lourdes nunca pensou na relação de parentesco que pode ter com esse seu ancestral. Lembra que seus avós paternos foram indígenas nascidos em Aracruz, e foram pegos no laço, mas infelizmente não sabe dizer seus nomes e nem a que povo pertenciam, embora fosse interessante para descobrirmos uma possível ligação de parentesco. Apesar disso, mãe Lourdes construiu uma relação com ele baseado no significado que tem para ela, na forma que o define, como um orixá de luz que veio para a terra fazer caridade, trabalhar em benefício das pessoas. É um caboclo que cuida tanto da parte espiritual quanto do material para mãe Lourdes. Foi ele quem deu ordens para que o templo fosse construído no atual endereço, pediu uma sala para si, arquitetando a construção de cada pedacinho do espaço.

Quando o caboclo Puri Guerreiro está em terra utiliza bata e saia verdes, realiza atendimentos por meio de radiações, passes e benzimentos. Sua vela é verde, suas ervas são guiné e alecrim do campo, não fuma mais charuto e gosta de tomar vinho. Não se alimenta quando incorporado, mas em suas oferendas gosta de receber milho verde e canjiquinha amarela cozida, e a entrega é realizada no dia de homenagem a Oxóssi e caboclos em 20 de Janeiro, agradecendo as matas pelo ano que se passou. Assim, mesmo não sendo possível desvendar muitos dos segredos de caboclo Puri Guerreiro, temos em fragmentos, um pouco da narrativa de vida dessa entidade importantíssima para a compreensão da construção da identidade religiosa de mãe Lourdes e de sua comunidade de terreiro.

Para construir uma interpretação da narrativa que contribua para a construção desse personagem de memória, é fundamental que analisemos os relatos detalhadamente. Puri Guerreiro, chefe do terreiro de mãe Lourdes, possui ligação com a linha do orixá Ogum. Isso ocorre quando se combinam diversas características entre as linhas existentes na religião. Espíritos com energias espirituais distintas representam diferentes linhas e falanges (MALANDRINO, 2010). Algumas são associadas aos caboclos, representantes de espíritos de indígenas, caboclos brasileiros e aos orixás. Daí decorre uma espécie de sincretismo religioso, por meio desses cruzamentos entre caboclos e orixás, unindo elementos indígenas e afro-brasileiros. Além disso, Puri Guerreiro é filho de Eru, compartilhando seus atributos e representando a continuidade da linhagem dessa entidade. Também podemos explicar sua conexão com Ogum sob a perspectiva de tradições Bantu, grupo étnico da região da África Central, que devido ao contexto de diáspora africana, repressão e opressão da escravidão, entraram em contato com diferentes culturas e crenças brasileiras, sendo necessária a reelaboração de seu culto, mesclando elementos de religiosidades brasileiras (MALANDRINO, 2010).

Assim, é possível explicar o cruzamento entre Puri Guerreiro, Eru e Ogum por meio desse sincretismo. Eru é considerado “caboclo bravo” na Umbanda e orixá Ogum por sua vez, é conhecido como “senhor da guerra”, associado à batalha, força e coragem. Conforme narrou mãe Lourdes, o fato da entidade que lhe acompanha se apresentar como um Puri Guerreiro significa que foi um vencedor. Desse modo, notamos que a ligação entre as entidades pode ser compreendida simbolicamente pelas características compartilhadas entre elas. A partir da perspectiva de assimilação de tradições banto, podemos dizer que uma das possibilidades de construção de uma identidade para o caboclo Puri Guerreiro é uma origem banto com influências iorubano-ameríndia.

Existe também a construção de uma identidade étnica e ancestral, pois Puri Guerreiro é descrito como pertencente à etnia dos Puri, remetendo a sua identificação e conexão com a cultura indígena. Quando se refere a seus avós como indígenas nascidos em Aracruz/ES, a conexão com essa região é importante para análise de uma possível relação com a entidade Puri Guerreiro, que é parte da etnia Puri, uma vez que sugere a existência de uma ancestralidade indígena na linhagem de mãe Lourdes.

Os Puri foram um dos povos indígenas mais numerosos que habitaram o estado do Espírito Santo e podiam ser encontrados no território capixaba entre os séculos XVI e XVIII. Após isso foram considerados extintos, mesmo existindo física e culturalmente (RAMOS, 2017). A colonização no estado capixaba é marcada pela resistência de indígenas que travaram conflitos violentos com europeus invasores. Os Puri foram guerreiros valentes que expulsaram os primeiros “tiradores de ouro” de suas terras em Itapemirim (ROCHA, 2008). Uniram-se aos botocudos em 1771 e selaram a vitória dos povos originários daquele território, deixando sua marca de resistência. Posteriormente, sofreram ataques de portugueses e botocudos, sendo obrigados a presenciar a destruição de sua floresta e parentes serem escravizados. Desse modo, debilitados e com sua população diminuída, parte deles foi aldeada e outros grupos puris nunca aceitaram tal condição (RAMOS, 2017).

Ramos (2017) acredita que parte considerável da população capixaba atual possui ascendência puri e mesmo com toda invisibilidade, a cultura ancestral desse povo permanece viva na memória das pessoas desse território. O município de Aracruz/ES é conhecido por abrigar comunidades indígenas e é possível que seus avós tenham sido integrantes de alguma delas. No entanto, essa é apenas uma hipótese, pois não temos dados suficientes para realizar uma conexão direta entre essa etnia e seus parentes, mas ainda que não seja Puri, existe um laço de parentesco indígena que faz parte de sua história. Embora consideremos essa investigação fundamental, ressaltamos que a ligação que Mãe Lourdes possui com o caboclo Puri Guerreiro não é narrada a partir de sua genealogia. A base de sua relação com esta entidade está no significado que lhe atribui a partir de sua relação diária com esse personagem. Então mesmo que exista a possibilidade de uma ancestralidade familiar na linhagem dos Puri, sua relação com a entidade se estabelece, sobretudo nos âmbitos espiritual e religioso, fundamentada em significados e ritos compartilhados no terreiro.

Utilizando o conceito de memória subterrânea (POLLAK, 1989), podemos analisar a comunicação de Puri Guerreiro através de seus “azuelos”. Apesar de não possuímos informações de seus pontos cantados, compreendemos que essa forma de comunicação é uma expressão de memória subterrânea e pode ser visualizada como um canal de transmissão de suas experiências implícitas e simbólicas. Sabemos da existência de registros históricos realizados por viajantes sobre povos

indígenas do Sudeste no século XIX, e uma das culturas que tiveram contato foi a dos povos falantes das línguas vinculadas à família Puri-Coroado. A quantidade de informações coletadas aponta a música e a dança como elementos de grande importância em seu cotidiano (LEMOS, 2017).

Dito isto, embora não tenhamos evidências de uma conexão exata, o ato do caboclo Puri Guerreiro se comunicar dessa forma, sugere um vínculo com a riqueza do universo musical da etnia, além de preconizar a manifestação deste costume ancestral no terreiro de mãe Lourdes. Existem zonas de silêncio, sombras e “não ditos” na memória individual e coletiva (POLLAK, 1989), e são moldadas pelo medo de não serem ouvidas, da punição e da má interpretação. Logo, a restrição na comunicação e os segredos que mãe Lourdes alega serem guardados por Puri Guerreiro podem ser explicados por esses mecanismos. Além disso, existe uma fronteira entre o dizível e o indizível que separa as memórias subterrâneas marginalizadas da memória coletiva imposta por uma sociedade dominante (POLLAK, 1989), e possivelmente Puri Guerreiro carrega lembranças e experiências que não possuem reconhecimento dentro da narrativa oficial, vindo a representar essa memória subterrânea.

É possível pensar, junto a Santos (2013) que “a construção de memórias coletivas em torno de feridas históricas é sempre muito complexa” (p. 65), e o silêncio em torno delas também é uma forma que as vítimas encontram de viver bem e evitar suscitar culpa naqueles que cometeram as violências, atitude que é reforçada pelo sentimento de culpa que as vítimas podem ter (POLLAK, 1989). A ausência de memória consciente de mãe Lourdes durante o transe pode estar relacionada aos mecanismos de silêncio e não-dito, com o objetivo de proteção psicológica e devido à importância de uma escuta adequada para expressão de suas experiências; Puri Guerreiro pode ter escolhido se manifestar por meio de sonhos driblando limitações da memória consciente visando conseguir uma escuta mais apropriada através de mãe Lourdes.

Sabemos que devemos ter cuidado ao investigarmos a história do Puri Guerreiro por meio de sonhos, pois são formas de transmissão subjetiva de mensagens que podem ser interpretadas de diversas maneiras. Mas acreditamos na possibilidade de que possa ter sido um canal de expressão e rompimento de silêncio imposto pela sociedade dominante, através de sua conexão com mãe Lourdes e sua

comunidade de terreiro. Parafraseando Pollak, é uma memória clandestina que buscou a oportunidade de vir à tona e resistir ao discurso oficial.

Prosseguimos a descrição da narrativa do personagem Puri Guerreiro destacando sua participação ativa na administração da construção de seu templo, criando um espaço físico de grande importância simbólica; um lugar de memória fundamentado em valores e crenças compartilhados pela comunidade a qual pertence. Ele pode ser considerado com um papel fundamental, como aquele que realiza mediação entre o mundo material e o espiritual, fortalecendo a conexão e alicerçando a fé de seus adeptos. Não se trata apenas, portanto, de um espaço físico, mas também representa as tradições espirituais e memórias coletivas da comunidade construídas simbolicamente e socialmente. É um lugar de reconexão com suas histórias, raízes e cultura. Assim sendo, o Templo de Umbanda Puri Guerreiro nos ajuda a compreender a dimensão desse personagem para a preservação de sua memória, é um elo entre passado e presente entrelaçados nesse lugar de memória.

Referente a indumentárias, a utilização de bata e saia verdes não são simples adornos estéticos, é parte importante na reconstrução da identidade desse personagem, pois introduz uma narrativa que simboliza sua conexão com as matas, nutrindo o mito pessoal que atravessa sua existência. Além disso, a cor verde também está presente na vela, nas ervas e nos alimentos ofertados, o que nos remete a um simbolismo de cura, conexão com as forças da natureza e com o axé dos caboclos. Essa narrativa se conecta aos rituais de cura e proteção praticados por Puri Guerreiro através das radiações, passes e benzimentos, demonstrando a importância das performances e dos ritos na experiência umbandista. Esses elementos contribuem para a formação de um espaço ritual onde os adeptos da comunidade podem reafirmar sua identidade. O ato de se abster da utilização de charuto atualmente e manter o gosto por vinhos também são pontos que modulam a identidade desse personagem e mostram como suas práticas rituais se modificam ao longo do tempo.

As oferendas realizadas com milho verde e canjiquinha de milho amarelo cozida também são elementos que podem auxiliar na formulação da memória desse caboclo. O milho é um alimento vinculado à fartura, à Oxóssi e aos caboclos, e por isso é oferecido para pedir esse axé de abundância para a comunidade. Além disso, é um grão bem comum na dieta dos povos originários de diversas etnias,

aparecendo como um símbolo importante no universo dos Puri. Os primeiros habitantes de Viana/ES eram puris plantadores de milho, ficando por lá até o século XX (RAMOS, 2017). É tão significativo para eles que a bebida tradicional desse povo é feita de milho e se chama Katipuêira (PURI, 2019). Sabendo disso, podemos estabelecer uma relação entre as práticas da comunidade de mãe Lourdes, que carrega a herança cultural desse povo, com as memórias trazidas por Puri Guerreiro em seus elementos ritualísticos. Ainda segundo Ramos, o milho também era um símbolo de paz, uma vez que os Puri realizavam uma espécie de oferenda para estabelecer tréguas em conflitos com os coroados.

Assim, ao conectarmos a identidade do caboclo Puri Guerreiro, a memória de sua comunidade de terreiro e os hábitos tradicionais da etnia Puri, além das memórias da entidade, resgatamos também uma herança cultural de um povo que foi apagado da história.

3.5 - O TEMPLO DE UMBANDA ÍNDIO IMANDAPURUM E O PERCURSO RELIGIOSO DE MÃ GRACINHA

Figura 5 – Entrada do templo



Fonte: arquivo de acervo pessoal, 2022.

O Templo de Umbanda Índio Imandapurum foi fundado no morro do Jaburu, localizado no bairro Gurigica, Vitória – ES, funcionando no local por aproximadamente doze anos. Em 1991 foi transferido para a Rua Uberlândia, 566,

bairro Nova Carapina, Serra – ES, mas foi registrado apenas em 1993 e ainda permanece no mesmo endereço. Atualmente o Centro possui quarenta filhos em atividade e recebe cerca de trinta e cinco pessoas na assistência quinzenalmente em suas giras. Sua dirigente é Maria da Graça Belchior de Jesus, mais conhecida como Mãe Gracinha, madrinha ou Babá¹, que nasceu no dia 13 de novembro de 1954, em Nova Viçosa - Bahia. Está na Umbanda há 54 anos e foi aos 13 anos de idade que iniciou seu caminho, quando certa vez foi tomada por um problema gravíssimo que a deixou entre a vida e a morte: perdeu a voz, não andava, não comia, apenas soluçava e arrotava 24h por dia.

Seus pais recorreram a tratamento médicos de todos os tipos, mas nenhum procedimento funcionava. Os padrinhos de mãe Gracinha eram espíritas, e pediram para levá-la a um centro de Umbanda e Quimbanda, que se chamava Casa do Caboclo Ogum do Peito de Aço, localizada na cidade de Argolo - Bahia. Mas apesar de ser amigo do zelador João Carrilho, seu pai não aceitava suas práticas, e somente após muita discussão, os padrinhos conseguiram convencê-lo. Assim, após participar de três trabalhos espirituais, mãe Gracinha se viu curada e descobriu que o que lhe acontecia estava relacionado a uma missão que tinha na Umbanda e para cumpri-la precisava desenvolver sua mediunidade. Conta que seu desenvolvimento aconteceu rapidamente, e seu pai percebendo sua melhora parou de colocar empecilhos em seu caminho. Dessa forma, seus padrinhos ficaram responsáveis por seu desenvolvimento até que alcançasse a maioridade e mãe Gracinha fez parte do Centro de João Carrilho até os 24 anos, momento em que o zelador encerrou os trabalhos que realizava. Posteriormente ela se casou, se mudando para Vitória/ES.

Mesmo morando em outro estado, frequentava a Casa do Caboclo Sultão das Matas, também localizada em Argolo e zelada por seu irmão de santo Ademar Ondres. Entretanto, como o centro de João Carrilho estava fechado e o outro zelador era seu irmão-de-santo, precisou tomar suas primeiras obrigações de mãe-pequena e yaô (vide glossário) no Rio de Janeiro, na Casa de Ogum do Cariri, dirigida por José Bernardino, que era primo de sua mãe. Apesar disso, não passou a frequentá-lo, apenas comparecia em dias de festa para tomar as obrigações.

¹ De acordo com uma das filhas de mãe Gracinha, ela é conhecida como Babá por alguns adeptos por costume, e muitas vezes falta de conhecimento, mas afirma saber que o termo correto é Yalorixá para mulheres que são chefes de terreiro. De acordo com Cleber Maciel “Na Umbanda, a Babá, mulher, e o Babalaô, homem, Mãe e Pai de Santo, são os chefes, as maiores autoridades.” (1992, p. 99).

Sob a condução de pai Vagner José da Silva, dirigente da Casa do Caboclo Sete Lagoas, também no Rio de Janeiro, que tomou a obrigação que a coroou como mãe-de-santo, com sete anos completos em maio de 2023. Duas de suas filhas têm casas abertas no município de Vitória, Ana Andrade que trabalha com a cabocla Jurema e Núncia Carla que trabalha com cabocla Jupira. A primeira também foi consagrada zeladora pelo caboclo Sete Lagoas, mas a segunda, Mãe Gracinha não sabe dizer se recebeu coroação. Nenhuma delas mantém contato com o centro e ela não sabe o nome dos terreiros que dirigem. Segundo mãe Gracinha, o centro realiza casamentos e batismos, inclusive quando chegamos para a entrevista, Índio Imandapurum estava batizando uma criança.

Em relação ao seu trânsito religioso, foi católica, é umbandista e membro da igreja Messiânica desde 2009, após permissão dos orixás para tal prática. Explica que diferente da Umbanda, essa igreja trata a espiritualidade por meio de cultos e ensinamentos que levam a compreensão de quem são os antepassados, seus significados e como cuidar deles através de um método de canalização de energia espiritual, denominado Johrei. Considera que esses ensinamentos enriqueceram suas práticas na Umbanda, pois adquiriu mais conhecimento, luz e força espiritual para realizar os trabalhos no centro.

Referente à relação com outros zeladores, afirmou que possui amizadas, destacando a mãe Carla de Oyá do Centro Espírita Santa Bárbara como uma de suas grandes amigas. Mãe Gracinha é filha de Iansã, e além do Índio Imandapurum, também trabalha com o caboclo Seu João Banguri, caboclo Ari Dendê, o marujo Martin Parangolá, a preta-velha Mãe Joana, erê Mariazinha e exu Sete Lages. Em relação às festas e homenagens, o centro realiza festa de Oxóssi no dia 20 de janeiro; festa de preto-velho em 13 de maio; festa de Ogum/São Jorge em 23 de abril; em 20 de agosto, dia de São Bernardo, realizam festa de Boiadeiros; em 12 de outubro, festa de Cosme e Damião, quando também festeja-se Mariazinha, erê de mãe Gracinha e no dia 13 de dezembro realizam festa para os marujos, que é no mesmo dia de Santa Luzia.

No centro são cultivadas algumas ervas que são utilizadas para banhos e chás, entre elas estão espada de São Jorge, lança de Ogum, erva da Jurema, erva de Santa Bárbara, tapete de Oxalá, peregum, erva de Xangô, erva cidreira, arruda, guiné, etc. Não realizam muitos trabalhos fora do centro, mas quando é necessário

fazem oferendas, entregas e obrigações em cachoeiras e praias. É muito raro realizarem oferendas com animais, mas quando há necessidade utilizam bichos de pena como pombos e frangos. Assim, se precisarem de alguma erva que não tem no centro, pombos, frangos, artigos, objetos e alimentos, todos são comprados na Vila Rubim e alguns desses itens também são encontrados em supermercados.

Concernente às vestimentas, é a irmã de mãe Gracinha a responsável pela confecção, mas alguns filhos adquirem-nas em outros locais. A zeladora afirma realizar conversas sobre a manutenção da herança e tradição de Umbanda, pois compreende que é preciso obter conhecimento, uma vez que nem todos nascem na religião e por isso precisam de ensinamento. Em relação aos monumentos em homenagem às divindades no município da Serra, declara que não conhece, mas gostaria que existissem para homenagear a religião e para que o povo de terreiro pudesse usufruir de mais espaços para se reunirem e realizar homenagens aos orixás e entidades.

Mencionou que ocasionalmente policiais militares adentram o centro durante as giras, mas após identificarem que é um espaço regularizado deixam o local sem interromper os trabalhos. Quando Levinho ainda estava vivo, antigo presidente da federação umbandista, sempre alertava que a polícia poderia aparecer por ordem da Federação. Como eles não informam o motivo da visita, ela não sabe dizer se estão realizando rondas, recebendo ordens da Federação ou se é fruto de alguma reclamação. Sobre reivindicações que gostaria de fazer ao poder público, deseja conclusão de obras na rua onde o centro está instalado, e se revolta, pois em períodos de campanha eleitoral políticos pedem seu apoio por saberem que há volume de pessoas no centro.

Mãe Gracinha estudou até a 5^o série do ensino fundamental e por questões financeiras não conseguiu continuar os estudos. Conta que seu grande sonho era ser enfermeira, mas após se casar, se mudou para Vitória e precisou trabalhar. Seus olhos brilham ao expor que ainda pensa na possibilidade de realizar seu sonho mesmo depois de tantos anos. Relativo a contribuições entre saberes de terreiro e escolar, acredita que há correlação, visto que uma religião também é escola e se ela enquanto zeladora não possuísse educação escolar, não teria como transmitir ensinamentos a seus filhos no centro. Em contrapartida, entende que se um indivíduo adquire conhecimento intelectual, mas não tem um seguimento religioso,

uma parte dele está perdida. Afirma que existem coisas que não se aprendem na escola, utiliza como exemplo seus filhos, que tiveram formação técnica/superior, mas acredita que se não fosse à religião em suas vidas, talvez não obtivessem sucesso no meio acadêmico.

Ainda que seus filhos já tenham nascido dentro da Umbanda, fez questão de iniciá-los também nos rituais da Igreja Católica, visto que a religião é parte importante de sua trajetória e considera que também deve ser para eles. Atualmente seu filho é Ogã, sua filha é Cambona e logo fará parte da tesouraria do centro exercendo a função de administradora. Em muitos momentos sua filha pensou em desistir da graduação em administração, mas recebia motivação do espírito que trabalha com a mãe, que dizia “vão bora, não tá dando agora, mas amanhã vai dar”. Por isso, acredita piamente que esses saberes devem ser levados para dentro das salas de aula. Enfatiza que apesar de não ter instrução, foi através de seus ensinamentos como mãe carnal e também espiritual que eles alcançaram suas metas.

3.6 - NARRAÇÃO E INTERPRETAÇÃO SOBRE O ÍNDIO IMANDAPURUM

Ao se referir ao nosso personagem, que chama de orixá Índio Imandapurum, mãe Gracinha deixa claro que não se lembra dos tranSES e que o pouco que sabe é transmitido por sua cambona, que é a pessoa com quem mais se comunica. Afirma que é originário de uma etnia indígena localizada na chapada grande, no estado de Pernambuco. Há pouco tempo, informou a cambona que seu povo ainda existe, não tiveram contato com os brancos, por viverem em mata fechada e ser um local de difícil acesso.

Mãe Gracinha conta que ao incorporar pela primeira vez, trouxe sua falange de canto e em seu ponto deixou claro ser índio pernambucano. E a letra do ponto diz assim “vocês não sabem com quem se está bulindo, vocês não sabem com quem vai labutar, sou filho das sete serras, sou eu índio pernambucano”. A zeladora acredita que ele deseja ter sua identidade reconhecida, pois já deu orientações sobre buscarem informações de seu povo em registros de livros da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) de Pernambuco e isso passou a ser um desejo de mãe Gracinha também. Ela relata que realiza suas buscas, mas como não possui instrução, acaba não conseguindo acessar muitas informações, ficando a

mercê de terceiros. Deseja saber seu nome completo, pois afirma ser importante no sentido de preservar a documentação da casa.

Conta que certa vez estava assistindo ao telejornal “Fantástico” na rede Globo e a apresentadora Glória Maria estava realizando reportagem com povos indígenas na região de Pernambuco e se lembra que não conseguiram acessar um desses povos, por viverem em local de difícil acesso. No mesmo momento mãe Gracinha associou ao povo de Índio Imandapurum, considerando como um alerta disse “meu deus a gente sempre tem um aviso dessa situação, desse local, mas eu não sei onde é”. Para a zeladora, a reportagem foi a confirmação de que tudo que Índio Imandapurum relata realmente existe.

Ao ser indagada sobre uma possível relação étnica entre sua família carnal e esse povo, afirmou que sua avó paterna era descendente de indígenas na cidade de Argolo/BA, mas não possuía informações detalhadas. Prosseguindo o relato, narra que Índio Imandapurum desencarnou há muitos anos como um cacique e “por missão vem incorporando para prestar caridade e ganhar salvação”. Dentro do terreiro trabalha na vibração do orixá Oxóssi, é especialista em cura, usa capacete de penas coloridas, fuma charuto e enfatiza que a cerveja malzbier que bebe não é para função ritualística, mas sim porque gosta muito. Além disso, trabalha com velas brancas e ervas para banhos e chás. Em suas oferendas recebe frutas, abóbora moranga e milho.

Destaca que não gosta de ser chamado de caboclo, quase sempre repreende quem o chama dessa forma dizendo “eu sou índio”, mas não sabe explicar o motivo. Para mãe Gracinha, os caboclos vêm à terra cumprir missão de caridade e diz que desde o primeiro dia que Índio Imandapurum surgiu em sua vida tudo mudou e nunca mais passou pelos mesmos sofrimentos. Sua relação com ele já dura 53 anos; sente a ação dele em todas as áreas de sua vida e em seu dia-a-dia, o contato que possui com ele é por meio de sonhos e orientações que recebe por escrito durante o transe.

Índio Imandapurum não admite que a casa seja de chão batido e segundo mãe Gracinha ele justifica dizendo que o axé vem da terra “é muita força que a terra nos dá, e a gente não sabe, não tem conhecimento, ele tem, e como índio veio de origem de chão, então a casa dele tem que ser de chão, de acordo com a origem indígena dele”.

Na interpretação das narrativas sobre o índio Imandapurum, cabe observar que trata-se de um personagem construído e que ocorre a partir de uma memória “vívda por tabela” (POLLAK, 1992), herdada da comunidade de mãe Gracinha, a partir das memórias de suas filhas cambonas, fazendo sentido para ela devido ao sentimento de pertencimento que possui em relação ao mito enraizado no imaginário coletivo do terreiro. Entretanto, vale destacar que Índio Imandapurum já se apresentou a ela como um “índio” por meio de sonho e essa imagética reproduz uma simbologia do passado; mãe Gracinha retira do campo da representação trazendo esse símbolo para a sua realidade. Ao se manifestar, apresenta diversos elementos simbólicos que contribuem para a construção de sua identidade e evocam sentimentos que moldam a percepção visual e emocional, se transformando em uma parte importante de sua relação com mãe Gracinha. No estado de Pernambuco habitam boa parte das memórias ancestrais transmitidas por Índio Imandapurum, ora verbalizadas para cambonas, ora por meio dos pontos cantados. Esses últimos fazem parte de rituais sagrados em religiões afro-brasileiras evocando diversas demandas, abrindo e fechando giras, purificando ambientes, reverenciando os orixás e transportando sua narrativa mitológica para o momento presente. Além disso, são considerados documentos históricos que narram as memórias da ancestralidade africana e afro-brasileira (SILVA, PRATES, 2020). Sendo assim, faremos breve análise do ponto cantado por Índio Imandapurum na primeira vez que chegou à terra por meio do transe através de mãe Gracinha. Segue o ponto:

vocês não sabem com quem se está bulindo
vocês não sabem com quem vai labutar
sou filho das sete serras
sou eu índio pernambucano
(ÍNDIO IMANDAPURUM)

Esse ponto cantado emerge enquanto um lugar de memória expressando a força da origem de Índio Imandapurum. Quando afirma ser “índio pernambucano”, demonstra uma vontade de ter sua identidade étnica reconhecida e ao se declarar “filho das sete serras” resgata lembranças do seu passado individual, que se conecta à memória coletiva da sociedade brasileira e a mantém viva. Essas referências estabelecem uma ligação com a Chapada Grande/PE, que é local citado

como a origem do personagem. Dentro da cartografia histórica dos povos indígenas em Pernambuco no século XVIII, ficou definido que as chapadas estão entre os elementos mais significativos como ponto de referência das localizações onde povos indígenas não aldeados costumam se estabelecer (MEDEIROS, MUTZENBERG, 2000). Portanto, além de ser uma herança ancestral de Índio Imandapurum, também demonstra a importância desse lugar de memória em Pernambuco para a formação da identidade afro-brasileira.

Examinaremos brevemente acerca do desejo do Índio Imandapurum em ser chamado de “índio” e não “caboclo” em sua comunidade. Não há dados suficientes para compreendermos as reais razões de nosso personagem, mas é possível que haja uma relação com a historiografia dos povos indígenas no Brasil. Sabemos que para designar esses indivíduos o termo correto é “índigena” que significa “originário, aquele que veio antes, nativo”, pois valoriza a diversidade étnica desses povos, e o termo “índio” teria surgido de um equívoco cometido por Cristóvão Colombo ao chegar às Américas acreditando ter desembarcado nas Índias (PORTELA, 2011).

No que se refere ao termo “caboclo” há uma complexidade maior em sua definição, pois é uma categoria de classificação social que engloba dimensões raciais, geográficas e de classe; “é um termo que pode ser aplicado a qualquer grupo social ou pessoa considerada mais rural, indígena ou rústica” (LIMA, 1999, p.7) e que sempre se encontra em posição social inferior aquele que o identifica (o não caboclo, o branco). A população rural que também recebe o rótulo de “caboclo”, costuma rejeitar e atribuí-lo aos índios, por considerarem-nos inferiores. Dito isto, voltamos ao Índio Imandapurum e achamos significativo relacionar sua vontade de ser chamado de “índio” com o período anterior aos anos 90 em que esse termo deixou de figurar depreciação e foi apropriado pelos povos indígenas como uma estratégia política que serviu como um canal de fomentação de novas formas de relações políticas entre o Estado brasileiro e as comunidades indígenas, até a constituição de 1988 (ROSA, 2015).

Segundo a autora, Daniel Munduruku em *O banquete dos Deuses* (2012), analisa que apenas essa estratégia não era suficiente, seriam necessárias outras formas de dar voz às questões particulares de cada comunidade indígena e declarar sua pertença étnica era a melhor forma de torná-las visíveis. Entretanto, o lugar que desejamos localizar Índio Imandapurum é justamente no período em que a palavra

“Índio”, ainda que temporariamente, se tornou um símbolo de luta e resistência indígena, e quando nega o termo “caboclo” no terreiro talvez esteja negando a condição de inferioridade imposta aos povos indígenas. Quando mantém o terreiro de chão batido, seguindo as ordens do Índio Imandapurum, o espaço sagrado se torna um lugar de memória ancestral e parte da cosmologia do terreiro. E assim, vivem a partir de um mito revivido por suas memórias, resguardando o lugar de memória dos tempos que viveu na terra. Pisar nesse chão é como pisar no chão de seu povo e sentir a grande força que o axé da terra possui.

Consequentemente, a comunidade de mãe Gracinha recebe essa herança, quando mantém o chão e os ritos fundamentados em seus ensinamentos. Esse personagem ganha uma identidade sólida dentro do terreiro, um sentimento de pertença porque é a sua casa e seus filhos se constroem a partir da crença que preconiza, herdando memórias de lugares e acontecimentos que não viveram, mas acreditam e por isso se sentem pertencentes a eles. Como afirma Pollak (1992), ocorre um fenômeno de identificação com o passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada. Podemos dizer que o terreiro se torna uma grande aldeia mítica e o corpo de mãe Gracinha também um lugar de memória, uma vez que é através dele que o Índio Imandapurum é capaz de retornar a vida e de rememorar lembranças de um passado mítico, coproduzindo a memória coletiva da comunidade de mãe Gracinha.

Figura 6 – interior do terreiro de chão batido e local para assistências



Fonte: arquivo de acervo pessoal, 2022.

Outro tema muito comentado na narrativa de Índio Imandapurum é a informação que transmitiu a cambona sobre um possível registro do nome de seu povo em livros da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) de Pernambuco. Ele aponta que ainda existem e vivem isolados e quando isso vem à tona nos sugere que essa memória subterrânea (POLLAK, 1989) ressoa uma espécie de pedido de ajuda a seu povo. Sabemos que a memória é alvo de disputas entre grupos políticos e está ligada a um sentimento de identidade, então é possível que exista um desejo em retirá-la do lugar subterrâneo como uma forma de resistência aos discursos oficiais. É bastante relevante pontuarmos também sobre o capacete de pena colorido, um artefato ritual utilizado por Índio Imandapurum pois não é apenas um adorno. Possui significados específicos para diferentes etnias indígenas, podendo sinalizar nobreza, respeito, responsabilidade e seu uso é restrito a posições sociais específicas (ANAHATA, 2017), como a do Índio Imandapurum que foi um cacique em vida. Além disso, as cores também têm significados e dentro do terreiro podem ter objetivos de cura e conexão com os adeptos. No caso de nosso personagem de memória, pode ser parte de um rito de ligação de sua ancestralidade indígena com a comunidade onde se manifesta.

Outra possibilidade seria a associação existente entre os caboclos e os nkisis (vide glossário) cultuados por bantos africanos no Congo e Angola. Pois, enquanto realizávamos a entrevista, mãe Gracinha mostrou algumas fotos do Índio Imandapurum utilizando um capacete de pena em festejos dentro da comunidade, mas infelizmente não foi possível fotografar. Contudo, notamos que se parece muito com os que são utilizados pelos nkisis, cultuados por alguns povos bantos como os donos da terra e consagrados aos antepassados em África.

Quando esses povos foram sequestrados e escravizados na diáspora brasileira, não puderam mais cultua-los da forma tradicional, mas como eram acostumados a constantes migrações, se tornou um princípio básico entre os povos centro-africanos uma postura respeitosa ante aos primeiros habitantes do território, que denominavam como “donos da terra”, pois acreditavam que sem as bênçãos desses espíritos territoriais, a comunidade não alcançaria prosperidade e saúde (POSSIDONIO, 2015). Dessa forma, nos aproximamos da possibilidade de diálogo entre centro-africanos e povos indígenas, que eram ancestrais do território e grandes conhecedores das ervas e sua utilidade. Nessa perspectiva e considerando

os costumes dos centro-africanos em assimilar novos símbolos, principalmente aqueles que possuem características semelhantes, defendemos que o orixá iorubano dentro da origem Bantu da Umbanda pode ser equivalente a um nkisi (POSSIDONIO, 2015).

Sabemos que na Umbanda os caboclos podem integrar falanges de qualquer orixá, mas é Oxóssi quem é considerado como seu patrono. Assim, como aponta o trabalho de Santos e Hoshino (2020), é possível haver um cruzamento entre os signos: caboclo e orixá. A fala de mãe Marina Tunirê corrobora a visão dos autores:

Oxóssi às vezes é compreendido como um caboclo. Porque eles são muito parecidos. Eles moram no mato e caçam. Morreram e voltaram da morte. Se enfeitam com as penas e com o couro dos animais. Falam as línguas indígenas, das plantas e dos animais. Sofreram por amor e muitas vezes morreram por isso. (p.407)

Por essa perspectiva, o cruzamento orixá-caboclo espreita a figura do caçador, figura essa que pode ser esclarecedora dentro da narrativa do personagem Índio Imandapurum, entidade que também faz parte da falange de Oxóssi. Visualizamos a possibilidade de um processo simbiótico que integra entidades e práticas distintas que “são experienciados no corpo e narrados a partir dele” (p.407). Daí em diante somos conduzidos as falas de mãe Gracinha e retornamos a Mãe Lourdes, quando mencionam as entidades Índio Imandapurum e Puri Guerreiro utilizando o termo “Orixá”. Esses apontamentos são importantes, pois sabemos que grande parte dos terreiros de Umbanda conhecem entidades caboclas como falangeiros de Orixá, inclusive alguns afirmam que é impossível a incorporação dessas divindades na Umbanda.

Todavia, partindo de uma perspectiva de tradição bantu, podemos conjecturar que os caboclos podem ser cultuados como verdadeiros “orixás brasileiros”, uma vez que foram tomados como os verdadeiros ancestrais desta terra, substituindo no culto, os antigos ancestrais africanos ressignificados na diáspora (MALANDRINO, 2010). Dentro dessa ideia de diáspora africana e releitura de símbolos diaspóricos, Stuart Hall (2003) ao estudar negros caribenhos na Grã Bretanha percebeu que após muitas gerações em terras estrangeiras, esses indivíduos em alguma medida se mantiveram vinculados as suas tradições, pois a cultura de origem permanece muito forte dentro deles, embora não seja mais o único lugar com o qual se identifiquem. Assim, conforme Hall, ao contrário do que se acredita, construir essa identidade na diáspora pode ser algo potencializador.

Figura 7 - Cacique Mata Virgem



Fonte: campograndenews.com.br, 2019.

Figura 8 – Nkisi Mutakalambô



Fonte: yarabacy.blogspot.com, 2012.

4. IDENTIFICAÇÃO DE NARRATIVAS CORRESPONDENTES EM AMBAS AS CASAS DE UMBANDA

Ao correlacionarmos as narrativas dos zeladores, identificamos algumas informações em comum. Uma delas são os relatos apresentados sobre o retorno das respectivas entidades para cumprir missão, fazer caridade e ganhar salvação. Desse modo, apesar de não termos acompanhado giras nos terreiros estudados para uma análise mais aprofundada, observamos que em maior ou menor grau essas comunidades umbandistas foram afetadas pelo discurso de caridade surgido de um princípio cristão-kardecista de uma umbanda institucionalizada na década de 1920, que vai incutir a ideia de moral aos “guias”, doutrinando-os em suas crenças reencarnacionistas (NEGRÃO, 1996).

Um segundo ponto são as crises relacionadas a doenças que ocorriam à mãe Lourdes e mãe Gracinha na adolescência. Há, no estudo de SERRA (2001), inspirado em Lévi Strauss, pistas interessantes sobre esse processo de adoecimento. Seu trabalho traz o exemplo de um Xamã, que é curador, mas antes de realizar curas sofre com crises. E, geralmente quem o investe de poderes é justamente o espírito que lhe afligiu e assim o nascimento de um homem medicina ocorre somente após um tratamento espiritual. O mesmo ocorre, segundo Serra, no Candomblé e na Umbanda após a chamada crise de conversão; há a iniciação e o iniciado se torna capaz de desempenhar funções terapêuticas.

Um terceiro ponto em comum foi a questão do trauma que infelizmente não deixou imune nenhum de nossos personagens de memória. Ao remontarmos às trajetórias notamos em cada fragmento, cicatrizes imensas deixadas pela colonização. Ao escrever um artigo sobre as formas e temperamentos da “Escrava Anastácia”, JOHNSON (2021) afirma que o temperamento não está separado da presença de entidades intangíveis. Entidades já possuem um temperamento, mas ao entrarem em contato com os humanos ganham vida a partir da forma que as invocamos. São descritos três temperamentos pelos quais Anastácia é ativada: o temperamento do trauma, o temperamento de serenidade, tolerância e indiferença e temperamento de submissão erótica. Daí, conseguimos realizar uma análise sobre a forma como nossos personagens de memória têm seus temperamentos ativados pelos respectivos zeladores. O temperamento do trauma é muito presente, pois

todos eles, assim como Anastácia têm sua forma ativada através de experiências que tiveram na escravidão.

A vista disso, através das figuras de Vovó Catarina, Puri Guerreiro e Indio Imandapurum, ocorre o que o mesmo autor interpreta como uma atração ritual pelo corpo-vítima desumanizado, pois é a imagem de violência e silenciamento da escravidão que suscita a forma que dá a eles agência enquanto entidades poderosas. O temperamento de serenidade, tolerância e indiferença ativado na escrava Anastácia também nos serve, pois são ativados em nossos personagens de memória uma vez que também são etéreos, mas limitados a atender demandas pessoais dos frequentadores das casas e, assim como Anastácia foi ativada em seu santuário como uma santa católica e ao mesmo tempo um espírito de Umbanda, em um espaço multirracial, foi vinculada a santos católicos fora de contexto político e histórico, tendo a história da escravidão praticamente apagada. Assim também ocorre com as trajetórias da preta-velha e dos caboclos estudados. Suas histórias são limitadas pelos estereótipos criados sobre eles, até mesmo a escravidão é relatada sob um único viés de sofrimento e passividade desses povos, não aprendemos as narrativas de luta e resistência que se contrapõem a elas.

Por fim, temos o temperamento de submissão erótica, que é ativada, para Johnson, na forma de uma Anastácia sexualizada e silenciada, associada a fantasias violentas de dominação sexual. Quando Vovó Catarina sofre com estupros e é utilizada como escrava parideira, seu corpo também é sexualizado e transformado em uma máquina sexual. Para além desses temperamentos conceituados academicamente, podemos trazer também os temperamentos de paz, carinho e gratidão que as entidades suscitam nas respectivas lideranças, pois como afirma o autor, o temperamento não é unilateral, ele une o santo e o ser humano, se sustentando nessa troca.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, depreendemos que o Templo de Umbanda Puri Guerreiro, Templo de Umbanda Índio Imandapurum e Tenda Vovó Catarina podem ser considerados lugares sociais, simbólicos e também lugares de memória mítica, uma vez que os próprios nomes das casas remetem as entidades estudadas. É sabido que cada um desses personagens de memória tem uma história individual, e apenas uma pequena porção nos foi narrada por terceiros, pois não tivemos acesso direto às entidades. Então, não temos a intenção de reduzi-las a essas narrativas e, embora tenhamos realizado conexões históricas, sabemos do cuidado que precisamos ter ao retratá-las. Principalmente os caboclos da Umbanda, que não são o retrato da realidade dos povos indígenas do Brasil. Pelo contrário, paira no imaginário social que indígena é uma categoria generalizante, não levam em conta as centenas de etnias existentes, e esse estereótipo também está no imaginário das comunidades de Umbanda.

Mas os levantamentos históricos contribuíram para a construção da identidade e lugares de memória para nossos personagens. E podemos concebê-los a partir do conceito de “nação” definido por Benedict Anderson (1983), que é nada mais que uma comunidade imaginada, é um fenômeno que se expande à medida que a população amplia sua percepção. É considerada imaginada porque o sentimento do nacionalismo cria uma percepção imaginária de que são uma unidade. Para ele, são pensadas através de práticas administrativas e culturais de Estados modernos, estimulando os sujeitos a definirem obrigações como integrantes de determinado grupo que imaginam ser especial e unificado. Desse modo, os zeladores se percebem como parte de uma comunidade imaginada, que se desdobra de suas narrativas sobre suas trajetórias individuais, unidas às trajetórias das entidades que são nossos personagens de memória e também de cada um dos lugares de memória identificados. Assim, essas comunidades de terreiro repousam sobre a memória de um passado histórico de resistência e lutas de povos afro-ameríndios e a memória coletiva do grupo se constrói todos os dias a partir disso; a partir dessas histórias que se constituem enquanto mitos, no sentido atribuído por Levi Strauss (1978), como ordenadoras e construtoras de identidades, transmitidas a partir dos significados que tem para o grupo.

A construção dessas narrativas não apenas contribui para a formação, manutenção e continuidade da tradição herdada por gerações na comunidade, mas também nos possibilita caminhar no sentido contrário ao olhar colonial que traz um cenário padronizado acerca desses povos. Através de fragmentos de memórias herdadas pelas lideranças e suas comunidades é possível recriar mundos e expandir a nossa percepção em torno dessas identidades que possuem múltiplas realidades. Quando reconhecemos a conexão com os ancestrais de alguma forma estamos enfrentando os traumas deixados pela colonização.

O movimento contínuo da memória pode ser uma maneira de resistência, re-existência de nossos personagens de memória e suas respectivas comunidades. Assim como nossos ancestrais foram silenciados no passado e precisaram criar estratégias para que seu culto não fosse destruído, atualmente os terreiros podem ser considerados como espaços de resistência ao racismo religioso que ainda é muito persistente. Por isso é importante conhecermos as diferentes manobras realizadas pelos antepassados através do conhecimento de suas memórias, a fim de alimentarmos nossa resistência, parafraseando Ailton Krenak (2020).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. **A ilusão biográfica**. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina; PORTELLI, Alessandro. Usos & abusos da história oral. 8. ed. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2006.
- BROWN, Diana et al. **Uma história da umbanda no Rio**. Cadernos do ISER, v. 18, n. 1, 1985.
- CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. **Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: FFLCH/USP, CER, 1987.
- DAVIS, Dána- Ain. **Racismo obstétrico: A política racial da gravidez, do parto e do nascimento**. Brasília, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/viewFile/9194/6927>
- DELGADO, David: **Cruzes e Encruzilhadas: Sincretismo e identidade nos terreiros de Umbanda no eixo Rio – São Paulo**, 2022.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro. LTC, 2014.
- HALL, Stuart. **Da Diáspora – Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora, 2003.
- JOHNSON, Paul Christopher. **Formas e temperamentos da “Escrava Anastácia”, santa afro-brasileira**. Porto Alegre, 2021.
- KARASCH, Mary. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- KILOMBA, Grada. **Memórias de Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Companhia das Letras, 2020
- LEMONS, Marcelo Sant' Ana, 1959- **As músicas e as danças dos povos Puri, Coroadó e Coropó**/ Marcelo Sant' Ana Lemos. Rio de Janeiro: Edição do Autor, 2017. 1ª edição.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Edições 70, 1979.

LIMA, Deborah Magalhães. **A Construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico**. Novos Cadernos, 1999.

LOPES, Nei. **Novo dicionário banto do Brasil: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo Dicionário Houaiss**. Pallas Editora, 2003.

_____. **Enciclopédia brasileira de diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

MACIEL, Cleber. **Candomblé e Umbanda no Espírito Santo: práticas culturais e religiosas afro-capixabas**. Vitória, EDUFES, 1992.

MALANDRINO, Brígida Carla. **Há sempre confiança de que se estará ligado a alguém: dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantú no Brasil**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), PUC São Paulo, 2010.

MATALON, Carlos Elias. **A jornada da alma na dança dos caboclos: os símbolos de transformação na Umbanda numa perspectiva interdisciplinar**. Paraná, 2014. Disponível em: <https://tede.utp.br/jspui/handle/tede/1549>

MATHIAS, Simone Fernandes. **Corpos que se Vestem, Corpos que contam Histórias: Narrativas sobre escravidão através do olhar de Pretas Velhas e Pretos Velhos em Pelotas-RS**. 2017.

MEDEIROS, Ricardo, MUTZENBERG, Demétrio. **Cartografia histórica dos povos indígenas em Pernambuco no século XVIII**. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/clioarqueologica/article/view/246624>. Acesso em 15/05/2023.

MEDINA, Isis. **“Sou da linha de Umbanda”: A simbologia presente na indumentária de preto-velho e exu no ritual de Umbanda**. Fortaleza, 2020.

NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Edusp, 1996.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. Tradução: Yara Aun Houry. **Projeto História, Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 10, JUL./DEZ, 1993.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira**. 1° reimpr. Da 2° ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PEREIRA, Hanayrá Negreiros de Oliveira. **O Axé nas roupas: indumentária e memórias negras no candomblé angola do Redandá**. 2017. 133 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017

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

PORTELA, Cristiane de Assis. **Para além do “caráter ou qualidade de indígena”:** uma história do conceito de indigenismo no Brasil. Brasília, 2011.

POSSIDONIO, Eduardo. **Entre ngangas e manipansos: a religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do oitocentos (1870-1900).** Dissertação (Mestrado), Universidade Salgado de Oliveira, Niterói, 2015.

PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria Brasileira: O livro dos Mestres, Caboclos e Encantados.** Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

PURI, Txâma Xambé. **Elementos da Tradição Cultural Puri.** Disponível em: https://indiospuris.blogspot.com/2019/05/cultura-puri_3.html. Acesso em: 16/06/2023.

RAMOS, Melissa. **Re-existência e ressurgência indígena: Diáspora e transformações do povo Puri,** 2017. Disponível em: <https://www.locus.ufv.br/handle/123456789/24334>. Acesso em: 15/05/2023.

ROCHA, Levy. **Viagem de Pedro II ao Espírito Santo.** Coleção Canaã volume 7, 3ª edição, 2008.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas.** Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTOS, Maurício, HOSHINO, Thiago. **Sotaques e Sintaxes: acentuando o falar caboclo nas religiões afro-brasileiras.** Paraná, 2020.

SANTOS, Myrian Sepúlveda. **Memória coletiva, trauma e cultura: um debate.** Revista USP, São Paulo, 2013.

SERRA, O. **No Caminho de Aruanda: a umbanda candanga revisitada.** Afro-Ásia, Salvador, n. 25-26, 2001.

SILVA, Jaciely Soares; PRATES, Eustáquio Prates. **O ponto cantado de Umbanda como fonte para o Ensino de História.** Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/emtempos/article/view/31750>

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da Metrópole.** Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras,** São Paulo, Edusp, 2000.

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

SIMAS, Luiz Antonio. **O corpo encantado das ruas.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

SOARES, Francis Mary. **A invenção do índio**. UEFS. Espaço Ameríndio, 2015.

WEBER, Max. **Os três tipos puros de dominação legítima**. In: COHN, Gabriel (org.). São Paulo: Boitempo, 2005.

GLOSSÁRIO

Azuelos: Segundo mãe Lourdes, é outra forma que as entidades usam ao se referir aos pontos cantados dentro do terreiro. Nei Lopes descreve no dicionário banto a palavra “azuela”, que nos terreiros de origem banta, significa ordem para bater palmas, animar a festa, do quimbundo zuela, falar.

Aruanda: Morada mítica dos orixás e entidades de Umbanda. Corruptela da palavra Luanda, capital de Angola, porto africano do tráfico de grande parte de escravizados de origem banto para as colônias portuguesas.

Caboclo bravo: oriundo do mato, astuto, matuto bruto, caboco’ bravo, caboco vem de caá, mato, selva.

Nkisi: divindade dos cultos de origem banta correspondente aos orixás nagô. Do quicongo nkixi, nkisi.

Ntoto: é a força ativa dentro do terreiro, faz ligação com tudo que passa pelo céu, até pelas forças do sol.

Mpemba: O mundo imaterial dos ancestrais, onde o corpo é preparado para existir na matéria; giz utilizado pelas entidades para riscar pontos, suas raspas são usadas no corpo para proteção.

Parque Xingu: Terra indígena brasileira, considerada uma das maiores reservas indígenas do mundo.

ANEXOS

FOTOS TENDA VOVÓ CATARINA

Figura 9 – Assentamento do povo da esquerda Figura 10 – assentamento povo cigano



Fonte: arquivo de acervo pessoal, 2022.



Fonte: arquivo de acervo pessoal, 2022.

FOTOS TEMPLO DE UMBANDA INDIO IMANDAPURUM

Figura 11 – Certificado regularidade do templo



Figura 12- Alvará de licença



Figura 13 – Conga Pretos- Velhos



Fonte: arquivo de acervo pessoal, 2022.

Figura 14 – congá Templo de Umbanda Índio Imandapurum

