



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS - UFAL
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS - ICS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL – PPGAS**

ROSILEIDE DA SILVA

RITUAL E PERFORMANCE FEMININA NA ALDEIA DOS ORIXÁS

**Maceió - AL
2018**

ROSILEIDE DA SILVA

RITUAL E PERFORMANCE FEMININA NA ALDEIA DOS ORIXÁS

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS do Instituto de Ciências Sociais - ICS, da Universidade Federal de Alagoas - UFAL, como requisito para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora Prof.^a Sílvia Aguiar Carneiro Martins, Ph.D.

**Maceió - AL
2018**

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico
Bibliotecário: Marcelino de Carvalho

S586r Silva, Rosileide da.
Ritual e performance feminina na Aldeias dos Orixás / Rosileide da Silva. Maceió.
- 2019.
150 f.: il. color.

Orientadora: Sílvia Aguiar Carneiro Martins.
Coorientadora: Denise Maria Botelho.
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Alagoas.
Instituto de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
Maceió, 2018.

Bibliografia: f. 124-129.
Apêndices: f. 135-150.

1. Umbanda - Rituais. 2. Antropologia da performance. 3. Antropologia visual. 4.
Antropologia feminista. 5. Terreiro Aldeia dos Orixás (Maceió, AL). I. Título.

CDU: 39:299.6(813.5)

FOLHA DE APROVAÇÃO

ROSILEIDE DA SILVA

RITUAL E PERFORMANCE FEMININA NA ALDEIA DOS ORIXÁS

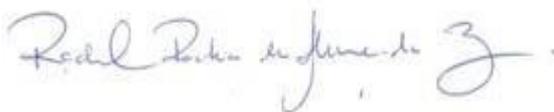
Dissertação submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/PPGAS da Universidade Federal de Alagoas - UFAL e aprovada em 18 de dezembro de 2018.

BANCA EXAMINADORA:



Prof.^a Sílvia Aguiar Carneiro Martins, Ph.D.
Orientadora PPGAS/UFAL

Profa. Dra. Denise Maria Botelho / UFRPE
Coorientadora



Prof. Dra. Rachel Rocha de Almeida Barros/PPGAS/UFAL
Membro Interno

Prof. Dra. Ana Cristina Conceição Santos/PPGAS/UFAL
Membro Externo

Porque eu, uma mestiza, continuamente saio de uma cultura para outra, porque eu estou em todas as culturas ao mesmo tempo, alma entre dos mundos, tres, cuatro, me zumba la cabeza con lo contradictorio. Estoy norteada por todas las voces que me hablan simultáneamente.

(ANZALDÚA, Glória. 2005, p. 704)

AGRADECIMENTOS

Durante esse processo muitas pessoas foram luzes em meu caminho que me ajudaram a seguir e não esmorecer nas adversidades. Agradeço a Deus pela vida e por todas as conquistas. A minha mãe, Dona Lourdes, que foi a primeira a se alegrar comigo quando ingressei no mestrado, por ver sua filha não se acovardar frente aos desafios e enfrentá-los com coragem. A minha irmã, Edineide que juntamente com minha mãe, me ampararam e incentivaram a prosseguir. A minha amiga e irmã de coração, Aureanne, companheira em todos os momentos, pessoa indispensável do início ao fim desse mestrado. À Aristhea grande amiga e uma das primeiras incentivadoras. A minha irmã de caminhada Silvia, companheira de todos os momentos tristes e alegres nesse processo que irá sempre comigo na minha caminhada. A meus companheiros da turma do mestrado. Ao terreiro Aldeia dos Orixás e as Entidades que a compõem e que me permitiram realizar este trabalho. À Seu Zé Pelintra que sempre nos diz para estudar e nos apoderarmos do conhecimento e usá-lo com sabedoria para nosso crescimento e dos demais! À Dona Walkiria e sua sabedoria que empodera!!! Laroiê!!! Aos Pretos Velhos e aos seus ensinamentos tão queridos!!! Adorei às Almas!!! Ao meu Pai de Santo, Marco Antonio que abriu sua casa e me possibilitou elaborar este estudo. À Daniela Beny e tia Marluce com quem tive momentos de construção e apoio. E à Dona Márcia minha “coorientadora espiritual”, concedendo orientações acadêmicas em meio às giras de Esquerda, bem como Dona Isabel! Às minhas interlocutoras, Daniela Beny, Paula Ramos e Solemar Gama Sousa, mulheres fortes, as quais tenho muito respeito e admiração que consentiram em se tornar “sujeito” desse estudo, bem como Iá Lucy, minha eterna interlocutora, guardiã da história casa, como o Babá fala: “A memória da casa”. À minha orientadora Silvia, a quem agradeço a imensa paciência e a orientação que tornou este caminhar possível, a minha coorientadora Denise, que me ajudou a pensar o feminino e com suas provocações conceituais, possibilitou a revisão dos ritos e suas nomenclaturas, e ao prof. Siloé por suas colocações que engradeceram meu trabalho. À querida Ana Cristina que aceitou fazer parte da minha banca e que contribuiu tanto, meu muito obrigada! À Xangô, Oxum e Iansã sua benção!!! Em minha religião, quando aprendemos algo, pedimos a benção a quem nos ensinou. A todos e todas que fizeram parte do meu caminhar ainda que não estejam expressamente citados: **Sua benção!**

APRESENTAÇÃO

Sou inquieta e a curiosidade pelo conhecimento sempre me fascinou, curiosidade essa que me impulsiona a ler tudo o que vejo pela frente. Chegar à Universidade para cursar História foi antes de tudo uma conquista, sou uma das poucas em minha família a fazer um curso superior e continuar estudando. Fazer mestrado e doutorado sempre foi meu sonho, entrar no mestrado em Antropologia foi uma realização e dentre os muitos desafios estava a pesquisa – falar do feminino e falar de mim mesma. Nascida em uma família católica praticante, hoje com alguns membros evangélicos, entrar para um terreiro não foi bem aceito. Costumo dizer que não entrei, fui intimada, mas foi justamente na Aldeia dos Orixás que me encontrei e onde nasceu essa pesquisa. Me compreender mulher, negra, umbandista e acadêmica também tem sido um exercício revelador. Durante a realização desse mestrado passei por momentos de intensa dor, três perdas em sequência impostas pela vida me balançaram para depois levantar. O primeiro foi a morte de meu pai, José Bonifácio, logo após meu amigo e irmão de santo, José Cicero (carinhosamente chamado de Biu) e de minha tia materna, Maria Madalena, tudo isso dentro do espaço de um ano. Busquei refúgio na família e na Umbanda. Estar agora nesse lugar me faz ser grata e ciente do privilégio que tenho e do lugar que ocupo, de que novos desafios e novas pesquisas estão por vir, e que estou pronta para vivê-los com a mesma determinação.

RESUMO

A presente pesquisa propõe uma análise das inter-relações entre o feminino e a Umbanda, a partir de suas performances e práticas rituais, dentro do Terreiro Aldeia dos Orixás em Maceió/AL, do qual sou adepta desde 2011. Existe uma lacuna na produção acadêmica sobre a presença da mulher na Umbanda em Alagoas. Alguns estudos existentes no Estado sobre as mulheres nas religiões afro-brasileiras, tendem a enfatizar papéis e reproduzir estereótipos como por exemplo a mãe, a protetora, ou ainda a sedutora, sensual, perigosa, etc. Nesse sentido, busco investigar a realidade dos sujeitos em seu espaço ritual a partir da prática de campo, evocando os sentidos e significados destas e os contextos religiosos nos quais a mulher está inserida, para ilustrar a construção da alteridade dos sujeitos aqui pesquisados. As religiões afro-brasileiras se transformaram em espaços de resistência, preservação, empoderamento e libertação da mulher negra, por meio do conhecimento, constituído e incorporado, valorizando o arcabouço de saberes de cada uma delas, enquanto repertório para a formação da comunidade, respeitando os conhecimentos ancestrais. A Antropologia da Performance e Ritual, Antropologia Visual e Antropologia Feminista compõem os principais referenciais teórico-metodológicos para analisar o protagonismo feminino observado por Ruth Landes (2002) nos terreiros de Candomblé em Salvador, do conceito de ritual de Victor Turner (2013), e ainda dos conceitos de arquivo e repertório de Diana Taylor (2013), no desenvolvimento da pesquisa sobre ritual e performance feminina abordando a presença e a importância da mulher nos rituais praticados e na sua elaboração; e como elas se veem como mulheres e umbandistas independente dos estereótipos atribuídos. Serão utilizados como recursos metodológicos, a Fotoetnografia com a finalidade de capturar as imagens necessárias a fim de contextualizar o meu campo de estudo. Nesse contexto, foram utilizados autores, como: Sylvia Caiuby Novaes (2005, 2017), André Alves (2004), Neusa Rolita Cavedon (2005), Boris Kossoy (1996) e Julice Salvagni (2013); e a Autoetnografia que juntas serão interfaces para uma melhor compreensão dos sujeitos. Para tanto, utilizarei Turner (1988) e Schechner (1988), para analisar os rituais e performances inseridos no contexto de práticas na Aldeia dos Orixás. Na Autoetnografia, é importante registrar que atuo na pesquisa de campo em papéis que se diferenciam intrinsecamente em dois campos que considero complementares: sou cambona e pesquisadora, o que reflete diretamente na minha relação com os (as) demais adeptos (as) do terreiro. Grande parte das bibliografias sobre religiões afro-brasileiras, e as mulheres que as compõem, foram produzidas “de fora” “para dentro” (MAGNANI, 2002). É necessário que esse olhar, e esse conhecimento, se determine de dentro para a fora, e que as mulheres falem de si mesmas, que construam sua subjetividade a partir de seu lugar de fala.

Palavras Chaves: Rituais; Performance; Feminino; Umbanda; Aldeia dos Orixás.

ABSTRACT

The present research proposes an analysis of the interrelations between the feminine and the Umbanda, from their performances and ritual practices, within the Terreiro Aldeia dos Orixás in Maceió / AL, of which I have been adept since 2011. There is a gap in academic production on the presence of women in Umbanda in Alagoas. Some studies in the State on women in Afro-Brazilian religions tend to emphasize roles and reproduce stereotypes such as the mother, the protector, or the seductive, sensual, dangerous, etc. In this sense, I seek to investigate the reality of the subjects in their ritual space from the field practice, evoking the meanings and meanings of these and the religious contexts in which the woman is inserted, to illustrate the construction of the otherness of the the subjects searched here. Afro-Brazilian religions became spaces of resistance, preservation, empowerment and liberation of black women, through knowledge, constituted and incorporated, valuing the knowledge framework of each one of them, as a repertoire for the formation of the community, respecting the ancestral knowledge. The Anthropology of Performance and Ritual, Visual Anthropology and Feminist Anthropology compose the main theoretical-methodological references to analyze the female protagonism observed by Ruth Landes (2002) in the candomblé terreiros in Salvador, the ritual concept of Victor Turner (2013), and still from the archival and repertory concepts of Diana Taylor (2013), in the development of the research on ritual and female performance addressing the presence and importance of women in the rituals practiced and in their elaboration; and how they see themselves as women and Umbandists regardless of the stereotypes attributed. Photoethnography will be used as methodological resources in order to capture the necessary images in order to contextualize my field of study. In this context, authors such as: Sylvia Caiuby Novaes (2005, 2017), André Alves (2004), Neusa Rolita Cavedon (2005), Boris Kossov (1996) and Julice Salvagni (2013); and Autoethnography that together will be interfaces for a better understanding of the subjects. To do so, I will use Turner (1988) and Schechner (1988) to analyze the rituals and performances inserted in the context of practices in the Orixás Village. In Autoethnography, it is important to record that I work in the field research in roles that differ intrinsically in two fields that I consider complementary: I am cambona and researcher, which directly reflects on my relationship with the other adepts of the terreiro. Most of the bibliographies on Afro-Brazilian religions, and the women who compose them, were produced "from the outside" "inside" (MAGNANI, 2002). It is necessary that this look, and this knowledge, be determined from the inside out, and that women speak of themselves, that they construct their subjectivity from their place of speech.

Keywords: Rituals; Performance; Female; Umbanda; Aldeia dos Orixás.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1. Terreiro Aldeia dos Orixás. Congá com oferendas.....	27
Fotografia 2. Confirmação de Ogã.	51
Fotografia 3. Saudação às Entidades.	59
Fotografia 4. Passe Mediúnico, Aldeia dos Orixás.	61
Fotografia 5. Paula Ramos.	68
Fotografia 6. Solemar Gama Sousa.....	68
Fotografia 7. Daniela Beny.	69
Fotografia 8. Médiun saudando Ogum.	76
Fotografia 9. Abertura da gira, saudação aos povos da rua.....	79
Fotografia 10. Dança das entidades.	89
Fotografia 11. Pombagiras dançando.....	90
Fotografia 12. Ialorixá Hellen cozinhando.....	93
Fotografia 13. Iá Luci no workshop sobre comida de santo para os médiuns.	94
Fotografia 14. Médiun em transe.....	104
Fotografia 15. Pombagiras incorporadas dançando.....	105

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 - UMBANDA: UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO.....	19
1.1 Umbanda em Maceió.....	28
2 - TERREIRO ALDEIA DOS ORIXÁS.....	37
2.1 Mapeando a Aldeia dos Orixás.....	37
2.1.1 Terreiro de Ogum, Iansã e Cabocla Jurema.....	44
2.1.2 Terreiro da Alta Magia do Oriente.....	46
2.2 Trajetória na Umbanda do Pai de Santo Marco Antonio.....	52
2.3 Inserção no Terreiro.....	55
2.4 Uma Breve Descrição dos Rituais da Casa.....	59
2.5 Sobre a Abertura da Gira e o Passe Mediúnico.....	60
2.6 Sobre as Encruzilhadas.....	61
2.7 Bater Cabeça.....	62
2.8 Sobre a Defumação e a Purificação.....	63
3- CORPO FEMININO E TRANSCENDÊNCIA NA UMBANDA	65
3.1 Paula Ramos.....	67
3.1.2 Solemar Gama Sousa.....	68
3.1.3 Daniela Beny.....	69
3.2 O Ritual e o Feminino.....	78
3.3 Tecendo observações sobre os registros fotográficos.....	104
3.4 Dialogando com as fotografias.....	106
4- CONCLUSÃO	120
REFERÊNCIAS	123
GLOSSÁRIO.....	129
APÊNDICE	134

INTRODUÇÃO

A presente dissertação surge das inquietações sobre interrelações entre o feminino e a Umbanda dentro de suas performances e práticas rituais, tendo como pesquisa de campo etnográfica o terreiro Aldeia dos Orixás, onde sou adepta. Esse terreiro está situado no bairro da Ponta Grossa, município de Maceió/AL. A pesquisa abrange e inter-relaciona interfaces de campos da Antropologia Visual, Antropologia Feminista e Antropologia do Ritual e da Performance.

A Umbanda é uma religião oriunda do Catolicismo, do Candomblé, do Kardecismo e da religião Ameríndia, sendo sua doutrina marcadamente kardecista. A Umbanda nasce em um período de efervescência social, com a Abolição da Escravatura e a imigração europeia provocando mudanças no país. De acordo com Rago (2017), em consequência da Promulgação da Lei do Ventre Livre e da Abolição dos escravos, a sociedade brasileira se transformou, por meio das necessidades de imigrar europeus para trabalhar em lavouras, fazendas de café, chão de fábricas, etc. As transformações sociais provenientes da intensa imigração, trouxe consigo ideais positivistas que davam corpo ao Kardecismo. De acordo com Ligiéro (1998), a Umbanda é uma religião de bases ecumênicas, originariamente brasileira, porém, com caráter universalista, uma vez que introduz elementos tradicionais africanos, o cristianismo, elementos indígenas e kardecistas, caracterizando-se como uma religião multicultural em que acompanha as rápidas transformações da sociedade, sendo auto construtiva, a partir de suas práticas.

A Umbanda passa a ser adotada pela classe média brasileira que buscava uma alternativa aos terreiros de Candomblé e à religião Católica. O pensamento positivista aliado às concepções de karma e reencarnação possibilitaram um espaço no qual a espiritualidade fosse vivida sem a associação com o que a corrente dos intelectuais nacionais adeptos das ideias eugenistas chamaram de *práticas atrasadas e primitivas* referindo-se às raízes africanas, passaram então a pesquisá-las a fim de produzir material que comprovasse suas teorias.

Informação é poder, conhecimento também é poder. Michel Foucault (1987), em sua célebre obra, *Vigiar e Punir*, nos alerta sobre essa relação, e como uma, faz uso da outra, com a finalidade de impor controle, por intermédio da *autoridade constituída cientificamente* que imputa a classificação humana em padrões através de normas hierarquizadas, classificando os indivíduos entre sãos e doentes, sendo os doentes classificados como portadores de doenças entre os *mentalmente doentes* e os *fisicamente doentes*, bem como da reprodução dos padrões no controle da sexualidade e como isso era utilizado na objetificação dos indivíduos. Qualquer

semelhança não é mera coincidência, vimos esse modelo aplicado às religiões de Matriz Africana no Brasil, no início e até meados do século XX, quando toda a herança africana era negada no pós Proclamação da República, sendo tratadas como práticas primitivas e atrasadas de um povo não evoluído, isto na lógica do Evolucionismo, método científico adotado pelos intelectuais do país no período, que buscavam nestes ideais uma aproximação do modelo europeu. As práticas afro religiosas tornaram-se assunto médico e as manifestações mediúnicas tratadas como epilepsias e distúrbios mentais, como o retratado por Nina Rodrigues em *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos* de 1935 que tratava a religiosidade dos africanos e de seus descendentes, como politeísta e animista.

A religião se expande do eixo Rio-São Paulo chegando em Alagoas e mudando permanentemente a estrutura dos ritos afro-brasileiros praticados no Estado que já haviam sido desestruturados a partir do Quebra de Xangô de 1912, passando pela reelaboração como forma de subsistência, à chegada da Umbanda de Mãe Jurema, que casada com o comandante do Exército, não sofreu a mesma perseguição que os demais terreiros existentes.

O Quebra de Xangô de 1912, foi um movimento articulado pelas lideranças políticas envolvendo denúncias de associação do então governador de Alagoas Euclides Malta, que segundo as manchetes sensacionalistas que circulavam à época, estaria envolvido com a bruxaria e o espiritismo praticado nos terreiros, tendo no hall de denúncias recebido o título de “Papa do Xangô Alagoano” Edu Blygher (1951). Teve como um dos ápices de violência a invasão aos terreiros de Maceió e das cidades circunvizinhas numa “operação liderada por uma associação civil de caráter miliciano, e que ficou conhecida como ‘*Operação Xangô*’ ou ‘*Quebra-quebra*’” (BELO, 2018, p. 28). A crise foi agravada pela má remuneração da Polícia Militar, que seduzida pelo dinheiro que circulava na mão da Liga dos Republicanos Combatentes, era cooptada para aderir ao movimento, que se tornou miliciano, e passou a aplicar uma forte censura, com imposição de toque de recolher à população e causando terror nas ruas da cidade. Essa situação alimentou o ódio que foi direcionado aos terreiros tidos como responsáveis pela manutenção de Euclides no cargo. Em fevereiro de 1912, nas comemorações da festa de Oxum, a milícia se dirigiu às ruas do bairro da Levada e promoveu um dos piores episódios de intolerância religiosa da História do Estado de Alagoas. A descaracterização dos terreiros que camuflaram seus rituais e símbolos aproximando-os ao culto católico, através de cantos, rezas e palmas ficou conhecido como Xangô Rezado Baixo (RAFAEL, 2008).

A reestruturação da religião afro-brasileira em Alagoas, fez surgir a partir das formas de resistência exemplificadas por Rafael (2008) uma modalidade de culto difícil de ser classificado em uma forma fechada, definitiva, sendo denominada “Xangô Traçado ou Nagô

Traçado”. O Terreiro de Umbanda Aldeia dos Orixás nasce em São Paulo, em Pirituba, e chega em Maceió em 2001, trazendo uma Umbanda que não pratica o abate religioso diferente dos terreiros da cidade que haviam passado pela influência do Pós Quebra, sendo assim a definição do terreiro de Umbanda ou Umbanda Branca em sua chegada na capital, para caracterizar a ausência do ritual do abate que existe nos terreiros de Umbanda existentes que receberam a influência das casas de nações configurando-se em “Xangô traçado” ou “Nagô-traçado”. Explicar a forma de culto do terreiro foi um dos pontos impulsionadores da pesquisa e necessário à contextualização e compreensão do campo estudado.

É através das práticas ritualísticas umbandistas e a presença e participação feminina na Umbanda que se objetiva compreender a importância da participação das mulheres nesses rituais dentro da estrutura da Aldeia dos Orixás. Serão focalizados, portanto, a construção desse espaço, funções e atividades realizadas pelas mulheres, para maior compreensão do feminino e os significados de suas práticas no terreiro. Este trabalho tem por premissa a investigação das realidades dos sujeitos em seus ambientes e espaços rituais a partir da produção fotográfica realizada durante a pesquisa de campo. Pretendo articular, através do discurso imagético que esses registros fotográficos evocam, os sentidos e os significados de práticas rituais, dentro dos contextos religiosos.

As religiões afro-brasileiras, se constituíram espaços de resistência, preservação, empoderamento e libertação da mulher negra, por meio do conhecimento, constituído e incorporado, valorizando o arcabouço de saberes de cada uma delas, enquanto repertório para a formação da comunidade, respeitando os conhecimentos ancestrais. A necessidade de utilizar uma nova concepção que permita que os conhecimentos pluriculturais, coexistam por meio do diálogo, entre o terreiro e a academia. Falar da construção da alteridade feminina, reconhecendo a mulher como sujeito de si mesma, produtora de conhecimento, numa sociedade sexista, é sobretudo, um ato de resistência. Construir essa discussão a partir do campo religioso, é reconhecer um espaço, no qual a mulher buscou lugar de fala.

Grande parte das bibliografias sobre religiões afro-brasileiras, e as mulheres que as compõem, foram produzidas “de fora” “para dentro” (MAGNANI, 2002). É necessário que esse olhar, e esse conhecimento, seja *de dentro para a fora*, e que as mulheres falem de si mesmas, que construam sua subjetividade a partir de seu lugar de fala, assumindo o que Michel Foucault (1987) preceitua em Vigiar e Punir, que a informação é poder, assim como, o conhecimento, por meio do qual, você controla o que o outro pode ou não saber. Nesse contexto, quando uma mulher de santo fala de si mesma, ela tem o poder de quebrar os estereótipos que foram

construídos sobre ela. Com isso, permite-se a construção de um novo olhar, sobre o espaço de valorização do indivíduo dentro da comunidade.

Discussão Metodológica

Utilizo a Antropologia Visual, através da Fotoetnografia e seus aportes para capturar as imagens necessárias para contextualizar o meu campo de estudo. De acordo com Achutti (2004), quando se trabalha o potencial narrativo da imagem fotográfica como um recurso de “uma nova forma de escrita”, nessa forma o “antropólogo se dispõe a falar a verdade”. As possibilidades de criação que a Fotoetnografia representa, abrem espaço para “a fotografia como elemento de composição etnográfico”, a escolha por esse método permite trazer a discussão no contexto científico, desta forma acredito que o entendimento da visualização dos rituais favorecerá a compreensão da “construção da construção dos outros” analisada na pesquisa.

A partir da pesquisa etnográfica, a Fotoetnografia e a Autoetnografia descreverei e analisarei a casa e os rituais pesquisados e catalogados como dados de campo. A partir dessa perspectiva as entrevistas serão realizadas visando estabelecer uma relação dialógica e os/as pesquisados/as serão considerados interlocutores/as umbandistas tendo voz privilegiada na descrição. Nesse contexto se faz primordial analisar o lugar de fala das/os minhas/meus interlocutoras (es). Qual é o meu lugar de fala? De formação religiosa católica, formada em História Licenciatura, negra, hoje umbandista e mestranda em Antropologia. Para contextualizar as minhas reflexões e repensar a plurivocalidade das mulheres do contexto estudado, utilizarei a obra da autora Djamila Ribeiro, publicada em 2017, “O que é lugar de fala?”.

Seguindo orientações teóricas sobre Ritual e Performance, Turner (1988) e Schechner (1988) são fundamentais para a análise dos rituais e performances dentro dos contextos de práticas na Aldeia dos Orixás. Na Antropologia da Performance Schechner (1988), aproxima as performances rituais da análise da performance teatral, quando ele aponta como é necessário o registro de dados sobre o processo de repetição, treinamento e exercício prático para a aprendizagem, além de trabalhar os conceitos de sagrado e profano nos rituais. Thomas Csordas (2008), utiliza a partir do paradigma da corporeidade um sistema metodológico que possibilita a compreensão dos rituais de forma fenomenológica, o *ethos* religioso.

Considero importante registrar que atuo na pesquisa de campo em papéis que se diferenciam intrinsecamente em dois campos que considero complementares: sou “cambona”¹ na Aldeia dos Orixás, o que significa que ocupo posição que me responsabiliza em assistir às entidades do Pai de Santo, mensagens enviadas, etc. e também, estou hoje como pesquisadora, o que reflete diretamente na minha relação com os demais adeptos do terreiro, atividade que me remete a atenção em registro de dados e reflexões teóricas sobre o que se passa durante rituais e práticas. Assim, sinto que estou sempre oscilando nesses dois papéis assumidos, pois são duas posições que me remetem a status de poder. Ora os entrevistados estão muito abertos e colaborativos, ora se distanciam e se resguardam do contato. Essa convivência dentro da realização da pesquisa etnográfica se dá não apenas com a minha inserção de pesquisadora em campo, mas também com minha prática dentro de um status que requer minha atuação enquanto não só adepta da Umbanda dentro desse terreiro, mas ocupando uma função que requer práticas de atividades específicas. O trabalho de campo é realizado dentro desse contexto de observação e participação totalmente engajada nas práticas religiosas, fazendo anotações posteriores em meu diário de campo para posteriormente serem dados de análise. Nessa pesquisa, também serão feitos registros fotográficos voltados para a realização de uma Fotoetnografia, que possibilite dar uma literal visibilidade às imagens na Aldeia dos Orixás. A narrativa textual tem de ser realizada considerando essa experiência que vivencio e também cuidado com temáticas sensíveis dentro das práticas religiosas. As interpretações contidas aqui podem divergir ou se aproximar das perspectivas de participantes do terreiro. Essas observações demonstram a complexidade e especificidade da pesquisa conduzida. Nesse sentido, faz-se necessário definir qual meu lugar enquanto pesquisadora em campo que também é umbandista. Assim, a metodologia da Autoetnografia é fundamental para conduzir orientações teórico-metodológicas em todo processo de realização da pesquisa. Para trabalhar com fotografias, utilizarei como autores: Sylvia Caiuby Novaes (2005, 2017), André Alves (2004), e Neusa Rolita Cavedon (2005), Boris Kossoy (1996) e Julice Salvagni (2013). As fotografias utilizadas neste trabalho que registram aspectos e representações da performance e do ritual que foram selecionadas com o intuito de retratar cuidadosamente o cotidiano buscando a preservação da identidade das pessoas envolvidas.

¹ Médiun de firmeza encarregado de, dentre várias funções, auxiliar os médiuns e a Espiritualidade incorporada, bem como fazer anotações, cuidar de detalhes da organização do terreiro, dar explicações e assistência aos consulentes. BARBOSA JUNIOR, Ademir. O Livro Essencial de Umbanda. Universo dos Livros, São Paulo, 2014.

Durante a pesquisa de campo, a preocupação com os registros das imagens, esmeram-se por revelar o fazer a pesquisa etnográfica e a participação no ritual. Fico intencionalmente atenta a registrar momentos durante rituais sem evidenciar o rosto dos participantes, a maioria dos integrantes frequentam extratos sociais que recriminam a prática religiosa de matriz africana.

Revisão de Literatura

A pesquisa de campo foi realizada durante o segundo semestre de 2017 e os dois semestres de 2018. Ao realizar a pesquisa de campo, o material encontrado quando se referia à Umbanda em Maceió, tratava dos terreiros inclusos nas denominações acima citadas. Não tendo encontrado material referente a terreiro de Umbanda sem corte e sem associação com o nagô em Maceió. GOMES (2015) traz uma revisão bibliográfica sobre a Umbanda aludindo sobre pouca abordagem sobre o assunto no desenvolvimento dos estudos afro-brasileiros no estado a partir de Rafael (2004), Santos (2012), Cavalcanti; Fernandes; Barros (2006; 2008), Cavalcanti; Rogério (2008), Araújo (2009; 2014) e Tenório (2014). Encontrei ainda durante o levantamento bibliográfico, trabalhos que abordavam o universo umbandístico, em Educação: Rafael Alexandre Belo (2012), Kleverton Arthur de Almirante (2015); em Antropologia: Larissa Yelena Carvalho Fontes (2014), Thiago Angelin Lemos Bianchetti (2011), Janecléia Pereira Rogério (2008); em História: o próprio Adriano Oliveira Trajano Gomes (2016), Irinéia Maria Franco dos Santos (2012); em Ciências Sociais: Antônio Daniel Marino Ribeiro (2006). Das dissertações e teses encontradas que falavam sobre a mulher e a Umbanda, tratavam das diversas representações da pombagira e sua relação com os estereótipos de gênero. Sobre o feminino e as religiões afro-brasileiras alguns trabalhos me ajudaram a pensar essa relação como Nadson Nei da Silva de Souza (2014), Laila Andresa Cavalcante Rosa (2009), Nilza Lino Lagos (2007) e Daniela Beny (2017).

Dentro da linha etnográfica, Yvonne Maggie (1977) analisa o *sagrado e o profano* em um terreiro de Umbanda no seu livro Guerra de Orixá, focalizando as relações dentro do ambiente e suas reinterpretações, heterogeneidade, as inversões nos valores sociais. Analisa o sistema simbólico que o define, códigos e critérios de hierarquia e sua ordenação social, a autora também destaca a característica urbana do terreiro. Propõe em sua obra que as religiões de cunho afro brasileiras são apenas brasileiras, faz uma crítica ao conceito de “pureza nagô”.

Van Gennep (2011) defende uma separação entre sagrado e profano ainda que não seja nítida. Analisar o conceito de sagrado e profano que permeia o universo das religiões de matriz africana, bem como a próprio ideário que circunda a mulher. Para refletir as questões de

religiosidade urbana Vagner Gonçalves da Silva (1996) em sua relação entre a religiões de matrizes africanas e os espaços como a academia e a cidade.

É com Beatriz de Góes Dantas (1988), através do seu Vovó Nagô, Papai Branco onde há um retrato da relação entre produção antropológica sobre a presença africana no Brasil e como um trabalho etnográfico que desenvolve em Sergipe, revela dados contextuais sobre práticas e terminologias utilizadas. Seu estudo influenciou diversas pesquisas, discute a questão de mistura e pureza religiosa contestando a “pureza nagô”², que considera um mito.

Sobre o papel da mulher dentro do terreiro estarei seguindo como orientação teórica, autoras com a antropóloga Ruth Landes (2002), que faz uma etnografia sobre como as mulheres se empoderam nos contextos de terreiros de Candomblé e Umbanda no Rio de Janeiro e em Salvador, Bahia. O livro Cidade das Mulheres (1947) contribui para um novo modo do fazer antropológico, de uma sensibilidade com as questões de gênero, traz a valorização da experiência em campo e alçando o sujeito na construção do processo do conhecimento. A independência das mulheres no Candomblé a partir das observações feitas no Terreiro do Gantois, de Mãe Menininha fazem com que Landes repense o poder, o lugar e a condição feminina inédita na década.

Diana Taylor (2013), argumenta que o registro é a transmissão do conhecimento por meio da materialidade (cd, livro, filme e foto) sendo o repertório um conhecimento incorporado (comida, dança), sua experiência prática. Ambos sendo utilizados para a transmissão do conhecimento. Ela entende a performance não apenas como um processo de análise, mas também de forma epistemológica, como forma de conhecimento e transmissão de conhecimento.

Para trabalhar as concepções feministas utilizei Suzana Martins (2008), Denise Mancebo Zenícola (2014), Helena Theodoro (1996), Margareth Rago (2007), Maria Salete Joaquim (2001), Daniela Beny (2017) que me deram aporte para compreender as relações com o feminino bem como, suas relações dentro das religiões afro-brasileiras.

Partindo desse pressuposto, o universo simbólico umbandista, suas trocas, me possibilitam acessá-la através desse sistema cultural, da busca dos seus significados, uma forma de ver o mundo e tentar compreender seus sentidos e significados.

² Segundo Dantas (1988): “O movimento de legitimação dos candomblés, que se inicia com os intelectuais evolucionistas apresentando o nagô como a forma mais adiantada das religiões africanas, contrastando-o com a magia dos outros povos, acompanha de perto o movimento de apresentação mítica com a África, da qual o nagô constituiria o representante mais “puro” e mais autêntico.

A partir da aproximação da Escola de Chicago, a Autoetnografia estuda as vivências, as experiências do sujeito, a partir do seu próprio contexto social. A autora Deborah Reed-Danahay trabalha o conceito no qual o autor é o mesmo sujeito que interpreta, como um esforço de “traduzir a nossa própria cultura para os outros” (1997, p. 127), diz ainda que o auto etnógrafo se encontra “entre duas culturas”, numa “zona de fronteira”, é o leitor de sua própria cultura.

Para Carolyn Ellis (2004), a Autoetnografia é uma etnografia auto interpretativa, na qual o sujeito/autor tem que lidar com seus próprios sentimentos em relação a sua própria cultura, seu objeto. A autora afirma que se trata de variadas técnicas utilizadas para captar a complexidade do contexto do mundo do autor.

Daniela Versiani (2005) analisa em sua obra *Auto etnografias. Conceitos Alternativos em Construção*, os processos de reconhecimento da vivência do próprio autor/sujeito, e os seus processos de interlocução, a auto reflexividade e os pressupostos teórico-metodológicos presentes na construção do conhecimento.

Para refletir sobre essas questões, a Umbanda e a Antropologia, utilizo os conceitos de Jeanne Favret-Saada que trata em seu trabalho “Ser afetada” (2005) sobre o envolvimento do pesquisador em campo com o seu objeto, “seu mergulho” no tema da pesquisa e suas implicações.

Estruturação dos Capítulos

A estrutura dos capítulos foi escolhida de modo que melhor retratasse o cotidiano dos umbandistas, para uma análise etnográfica da casa. **No primeiro capítulo**, trabalho a Umbanda e o seu surgimento em Maceió, seus variados segmentos, sua relação com o Quebra de 1912, o surgimento das federações de culto, sua relação com o bairro da Ponta Grossa, cores e ensinamentos. **No segundo capítulo**, analiso a estrutura e o histórico do terreiro, os membros e a relação entre eles e com o espaço, o mapeamento do terreiro, os cargos e funções, os elementos de culto, seu funcionamento habitual e a relação do espaço multiuso e sua dupla função, tendo como objetivo o cotidiano de um terreiro sem corte e o gerenciamento da casa em Alagoas e como se dá essa dinâmica. **No terceiro capítulo**, proponho a discussão da relação entre o feminino e a Umbanda, suas performances e rituais e corpo enquanto agente e não apenas objeto, a análise dos elementos, significados e sentidos da culinária ritual de um terreiro sem corte e a relação com o feminino, através da Performance e do Ritual e das fotografias em um diálogo com a Antropologia Visual. Os autores Neusa Rolita Cavedon, Julice Salvagni, Boris Kossov e Raul Lody foram utilizados nesta análise, além de outros. As imagens são

provenientes do acervo da autora e cedidas por médiuns do terreiro. Será utilizado como modelo de apresentação o formato de pranchas dos Argonautas do Mangue e contextualizado à luz da teoria. Será elaborado um glossário com os termos utilizados referentes à Umbanda.

1 - UMBANDA: UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO

A Umbanda é uma religião que engloba o Catolicismo, o Candomblé, o Kardecismo e a religião Ameríndia, doutrinariamente abrange o modelo kardecista. Surge num período de grandes transformações, no início da República, com o surgimento de novas classes a partir da Abolição da Escravatura e da chegada dos imigrantes, num período de transformações sociais e industriais. O Rio de Janeiro está no centro dessas mudanças com o crescimento urbano e a instalação de fábricas, o pensamento do proletariado traz consigo novas ideias. Vários autores atestam esses dados, tais como Rago:

Desde meados do século XIX, o governo brasileiro procurou atrair milhares de imigrantes europeus para trabalhar tanto na lavoura, nas fazendas de café, quanto nas fábricas que surgiam nas cidades, substituindo a mão de obra escrava, especialmente depois da promulgação da Lei do Ventre Livre e da Abolição dos Escravos. Entre 1880 e 1930, entraram no país cerca de 3,5 milhões de imigrantes. (...) Esses trabalhadores foram o principal contingente das fábricas que cresciam no Rio de Janeiro e em São Paulo (RAGO, 2017, p. 580)³.

No final da década de 1880, alguns acontecimentos marcariam e determinariam os rumos do país. Com a assinatura da Lei Áurea, em 1888, que acabava com a escravidão no Brasil, colocando nas ruas os negros que estavam escravizados nas senzalas, passando pela urbanização que crescia no Rio de Janeiro e em São Paulo com a industrialização advinda do café, transformando as duas cidades em grandes polos econômicos, a migração, a chegada ao Brasil dos trabalhadores estrangeiros a partir de 1875, sobretudo os japoneses e os italianos, o retorno dos soldados que lutaram na Guerra de Canudos em 1897 e chegavam desabrigados.

A reforma do prefeito Pereira Passos, engenheiro por formação, conhecida como Bota Abaixo, que ampliava as ruas do Rio, a então capital federal, derrubava casas e barracos da população mais pobre visando embelezar a capital de acordo com as ideias do movimento Belle Époque, que pregava a beleza, a elegância e formas helênicas, ganhou força sobretudo na França e no Brasil e serviu de base ideológica para as reformas que além da beleza e da urbanização visavam o saneamento da cidade. Em São Paulo, a industrialização ocorrida no período da República Velha (1889-1930), as diversas construções na cidade, como a segunda Estação da Luz, além das reconstruções promovidas em toda a cidade pelo Barão de Duprat e Antônio da Silva Prado, sendo a construção do Teatro Municipal de São Paulo o maior símbolo dessa época. A Belle Époque no país reflete o apogeu do período cafeeiro, sobretudo em São

³Trabalho feminino e sexualidade in História das Mulheres do Brasil/Mary Del Priori (org); Carla Bassanezi Pinsky (coord. de textos). – 10 ed. 5ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2017.

Paulo, onde o maior marco cultural do período é a realização da Semana de Arte Moderna em 1922.

Durante esse período de transformações, junto com os estrangeiros chegam ao país ideias europeias como o Positivismo que inspira o Kardecismo. A Umbanda surge agregando elementos de diferentes culturas e religiões como o Candomblé, as religiões Ameríndias e o Catolicismo, além de elementos de diferentes culturas. Conforme Ligiéro:

A Umbanda nos fascina por ser uma religião ecumênica, absolutamente brasileira, e ao mesmo tempo, universalista, ligando as mais remotas tradições, como a kongo e a ioruba, à caridade cristã, à sabedoria das nações indígenas brasileiras, ao espiritismo kardecista.... Todas as misturas possíveis buscando o entendimento e a evolução da raça humana em sua jornada sobre a Terra. (...) consideramos ser esta uma religião que, alimentando-se de tradições muito antigas, como das mais recentes correntes místicas, preparou-se para entrar no terceiro milênio com uma valiosa bagagem multicultural. Ela se distingue como uma religião altamente capaz de acompanhar as rápidas transformações de uma sociedade cada vez mais planetária, e guarda em seus santuários diferentes referências de nossa existência humana. A Umbanda é uma religião em processo, autoconstruindo-se a partir da sua própria prática religiosa dentro da dinâmica de uma tradição oral multicultural (LIGIÉRO, 1998, p. 17).

Segundo Azevedo (2008), o termo Umbanda teria sido denominado inicialmente como Allabanda pelo Caboclo Sete Encruzilhadas através da incorporação do médium⁴ Zélio Fernandino, tendo sido substituída então pela palavra em sânscrito A Umbanda que significa “Deus ao nosso lado”. Quanto à formação da Umbanda, conforme Moraes (2011), no livro intitulado Umbanda de Almas e Angola, a Umbanda é uma religião iniciada no dia 15 de novembro de 1908, durante uma sessão espírita, quando o médium Zélio F. de Moraes incorpora o Caboclo das Sete Encruzilhadas, que diz aos presentes,

se julgam atrasados esses espíritos dos negros e dos índios, devo dizer que amanhã estarei na casa deste aparelho para dar início a um culto em que esses negros e esses índios poderão dar a sua mensagem e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E, se querem o meu nome, que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminho fechado para mim (MORAES, 2011. p.20).

Nascimento (2010) apresenta uma visão histórica sobre Umbanda, fazendo um paralelo entre o desenvolvimento das religiões de matrizes africanas e à sua resistência, bem como a influência da religião Católica. Essa análise histórica do desenvolvimento da Umbanda, a reinterpretção dos símbolos afro-brasileiros e seu “embranquecimento” é analisado por

⁴ Pessoa que possui contato com a espiritualidade, que sente a influência dos espíritos.

diversos autores⁵, bem como por Ortiz (1991) em *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*, que analisa ainda as transformações socioeconômicas ocorridas no período pós Abolição da escravatura com os negros impelidos às cidades em meio ao processo de urbanização e início da industrialização com a chegada dos imigrantes, a reestruturação da sociedade de classes brasileira, onde a elite utiliza a mestiçagem e a “ideologia umbandista” (ORTIZ, 1999) que possibilita uma transformação dos “elementos afro-brasileiros”⁶ causando uma ruptura e o “esquecimento e a reinterpretação dos antigos valores tradicionais”⁷, dentro do contexto de uma “sociedade moderna”⁸.

Nascimento (2010) por sua vez, nos traz um panorama sobre o desenvolvimento da Umbanda e resistência no Brasil, onde afirma que com o movimento de resistência ao Candomblé, despertados por pesquisadores, intelectuais e até artistas, o que influenciou na sua popularização, assim como a agregação da classe média. Para a autora ora citada, de outra forma ocorreu o desenvolvimento da Umbanda, uma vez que se formou como um culto organizado, a nova Umbanda, sobre essa formação diz:

Teve sua origem como culto organizado por volta das décadas de 1920 e 1930, quando kardecistas da classe média do Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, passaram a mesclar com suas práticas elementos das tradições religiosas afro-brasileiras, e a professar e defender publicamente essa mistura com o objetivo de legitimá-la com status de nova religião (NASCIMENTO, 2010, p. 937).

Segundo Verger (1999, p. 193), “a umbanda é uma religião popular tipicamente brasileira, que apresenta um caráter universalista que engloba principalmente em seu corpo doutrinário cinco influências: africana, católica, espírita, indígena e orientalista”. Nesses termos, aos Pretos Velhos, Caboclos, Boiadeiros, incorporam-se elementos de outras nacionalidades como os orientais hindus, chineses, além de elementos das nações nagô, bantu, jeje, angola, bem como os elementos do cristianismo e o kardecismo.

Os estudos iniciais sobre religiões negras no Brasil foram desenvolvidos por Nina Rodrigues, que publicou *Os Africanos no Brasil* em 1935, adepto da teoria eugenista europeia de Francis Galton, que analisa os padrões culturais e religiosos do povo negro a partir da ótica da inferioridade racial, relacionando-os ao primitivismo na escala evolucionista. Interpretava as práticas e manifestações dos negros como possuidores de uma mentalidade primitiva e

⁵ Para um maior aprofundamento destes estudos ver: BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**, 1993; SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**, 2005; MAGNANI, José. G. C. **Umbanda**, 1991; NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista**, 1996.

⁶ Ibid.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

fetichistas.; Arthur Ramos (1940) adepto do culturalismo norte-americano, analisa as manifestações afro-brasileiras a partir de um viés culturalista e não sob o paradigma da raça como Nina Rodrigues. Estende sua pesquisa ao Nordeste brasileiro e identifica os Catimbós com a Macumba carioca; João do Rio (1951) através de seu informante o africano Antônio, tem uma visão mais aproximada da religião diferenciando os africanos e os “cambindas” que, segundo ele, eram mestiços praticantes da macumba; Roger Bastide (1971) estuda a Umbanda numa fase de transformação das religiões africanas no Brasil, buscando compreender o movimento de mudança e desfragmentação da tradição que forma assim um novo segmento religioso; e Edison Carneiro (1991), com quem a Umbanda e o Candomblé ganham maior visibilidade. Para esse folclorista, a principal diferença entre as duas está no contexto econômico.

Enquanto a Umbanda agregava as necessidades espirituais dos mais abastados (com a frequência de indivíduos de classes médias e altas), os candomblecistas se ocupavam dos menos abastados (trabalhos com populações vizinhas aos terreiros). A maioria dos “escritos clássicos” sobre religiões afro-brasileiras são fruto do contexto e da ideologia vigente à época, fazendo-se necessário contextualizá-los como tal, e não os entender neste trabalho, como reforço de estereótipos ou preconceitos, aparecem aqui como parte da historiografia e retratam o pensamento da época que impactou nos acontecimentos e nas trajetórias dessas religiões, bem como nos estudos oriundos do tema.

Dentre os estudiosos que pesquisam o tema atualmente, destaca-se Vagner Gonçalves da Silva (2010), que compreende as religiões como “sistemas de práticas simbólicas e crenças relativas”, que se relacionam como forma de expressão dos grupos que as praticam, ele já havia observado as semelhanças entre as formas de culto das religiões indígenas, africanas e a forma popular do culto católico. Ainda conforme o autor “O ofício de uma missa, por exemplo, comporta uma série de atos simbólicos ou operações mágicas tanto quanto um ritual do candomblé ou da umbanda. Lembro, entre outros exemplos, a transubstanciação da hóstia em corpo de Cristo” (SILVA, 2010, p. 94). A visão do autor é exemplificada no entendimento de que processos mágicos são intrínsecos às religiões, entendo que estudá-las a partir de um contexto evolucionista é um retrocesso. A Umbanda praticada no terreiro estudado representa a peculiaridade do grupo quando agrega em seu bojo o conhecimento trazido pelos médiuns, como, dentre outras, a prática do Reiki⁹.

⁹ Reiki segundo a interlocutora Iabassê Solemar Gama Souza é uma terapia natural de energização e equilíbrio. Através da imposição das mãos o reikiano ativa os chacras e traz equilíbrio para o corpo físico, mental e emocional do cliente.

O Núcleo Espiritual Aldeia dos Orixás tem seus fundamentos assentados na Umbanda, que é considerada pelos seus adeptos como uma religião brasileira. Ortiz apud Jensen (2001) diz que a Umbanda é uma religião brasileira porque faz “*bricolage*, um coerente ajuntamento de quase tudo o que existe nas tradições religiosas do Brasil e que expressa certa ‘brasilidade’” (JENSEN, 2001, p. 6). O entendimento de brasilidade da religião também foi observado por outros autores “Tais interpretações iniciais expressam a visão de uma religião sincretizada. “*Afro*”, pelos seus traços africanos. Brasileira, por apresentar traços católicos, espíritas e indígenas (MAGGIE, 1992; BIRMAN, 1993 apud GOMES, 2015, p. 16).

Para Jensen (2001), a Umbanda teve a sua origem lavada, uma “lavagem branca” (2001, p. 10) para dissociá-la das práticas africanas “era expressa em termos como *umbanda pura*, *umbanda limpa*, *umbanda branca* e *umbanda da linha branca* no sentido de ‘magia branca’” (JENSEN, 2001, p. 10). Quando perguntado sobre a denominação Umbanda Branca, o Pai de Santo Marco Antonio a interpreta como “práticas de transformar as situações e as coisas materiais e espirituais por intermédio das forças astrais superiores”. Ele diz ainda que “essas transformações exigem ações em práticas rituais e preceitos, de sinais cabalísticos, de cânticos, músicas e de outros elementos e que as diretrizes dessas práticas de ‘magia branca’ são orientadas pelos princípios da doutrina espírita”¹⁰.

Nas demais conversas que tive com o Pai de Santo não foi mais empregado o termo “branca” referente à Umbanda. Certa vez, estava presente quando um dos filhos de santo perguntou a ele qual era o tipo de Umbanda praticada no terreiro, Pai Marco respondeu apenas “Umbanda”, como o filho insistisse perguntando se era *nação*¹¹, ele respondeu novamente “apenas Umbanda”. Como o terreiro se origina em São Paulo, traz essa concepção implícita de “umbanda branca” na origem, sem contanto identificar claramente uma necessidade latente de separação do candomblé. Percebi durante a pesquisa que o termo é empregado na designação e identificação do tipo de culto praticado, quando os médiuns são questionados por alguém *de fora* do terreiro, mas permanecem se auto intitulando apenas como umbandistas. A pesquisa suscitou uma espécie de revisão de literatura dentro do terreiro, quanto aos termos, definições e entendimentos adotados. A maioria dos termos deriva do candomblé como Ogã¹², Iabassê¹³,

¹⁰ Pai Marco Antônio em entrevista, Riacho Doce, 2017.

¹¹ Referência às nações Jêje, Angola, Nagô.

¹² É o responsável pelo toque para os Orixás, tem o dever de cuidar de todos os atabaques do terreiro, além de nas obrigações externas ao terreiro deve procurar os melhores lugares, dentro do preceito de cada entidade para realizá-las. No Candomblé corresponde ao cargo de Ekede, sendo responsável ainda pelo corte ritual dos animais para as oferendas.

¹³ É a responsável pelo preparo das comidas dos Orixás, culinária sagrada, nas comemorações internas, externas e formaturas de médiuns.

Iakekerê¹⁴, dentre outros. Os médiuns da casa cada vez mais questionam a utilização destes termos, observei ainda que o questionamento dos médiuns presenciado por mim, na maioria das vezes, era de médiuns universitários ou com formação superior, que se mantém continuamente estudando, mesmo não estando necessariamente na universidade.

Alguns termos estão sendo repensados, como o termo *cambona* que designa a minha função na casa e que foi revisto anos antes do início da pesquisa. Quando as Entidades confirmaram para o Pai Marco que eu teria cargo, me deram o cargo de Ekede¹⁵, cargo do Candomblé, que só pode ser ocupado por mulheres, e que designa a pessoa que auxilia o Orixá quando incorporado e o Babalorixá nas obrigações dos filhos, responsável pela guarda dos elementos espirituais do culto, são “mães” que auxiliam os filhos dentro da religião. No Candomblé se diz que o Ogã e a Ekede não são feitos, eles nascem sendo. Após receber o cargo de Ekede (que compreendo que na época era o cargo de Cambona utilizando a terminologia do Candomblé, devido à similaridade da função), meu cargo foi suspenso pelas entidades da casa e me foi dado a função de Cambona, que exerço até hoje. O Pai Marco Antonio ao se referir a função de Cambona e de Ogã dentro do seu terreiro costuma dizer que “são meus olhos e ouvidos, quando incorporado”. O debate ou “revisão de termos” dentro da Aldeia está apenas no início.

Pai de Santo é o equivalente a Babalorixá no Candomblé, significa literalmente Pai no Santo, àquele que por caminho (vocação), teria sido indicado pelas Entidades a esta função. Antes de ser integrante do terreiro e filha de Santo do Pai Marco Antonio, já o conhecia do meio teatral alagoano, tendo em vista que ele é ator, produtor e diretor de teatro e vídeo. Compreendo que é importante acrescentar que além de Babalorixá de Ogum, Iansã, Cabocla Jurema e do Terreiro da Alta Magia, Pai Marco possui formação em Gestão de Recursos Humanos, atuando também como Consultor e Produtor Cultural.

Tínhamos amigos e projetos em comum, estava envolvida com o cenário artístico de Maceió/AL, por volta dos anos 2000. Nossos laços de amizade foram se estreitando, até que passei a frequentar a sua casa, tendo assim minha primeira conversa em relação à Umbanda e às Entidades. Descreverei esse momento mais adiante. Até então meu conhecimento sobre religiões afro-brasileiras era parco e se restringia basicamente ao Candomblé.

¹⁴ É herdeira direta do terreiro e responsável pelo acompanhamento do desenvolvimento espiritual dos médiuns e pelo acompanhamento dos rituais de trabalho desenvolvidos. Semelhante a Mãe Pequena, acompanha obrigações e preceitos.

¹⁵ É a designação daquela que é responsável por cuidar do Orixá e de seus utensílios rituais. Cargo exclusivamente feminino. Cuida dos objetos e do Orixá da casa, bem como dos demais Orixás e filhos de santo. Médiun de firmeza, assim como o Ogã, não incorpora.

Segundo Jensen (2001) o Candomblé era visto dentro da lógica evolucionista como “um estágio anterior da Umbanda” que estaria “marcado pela barbárie dos rituais africanos e assim associado com a *magia negra*” (JENSEN, 2001, p. 9) e que a influência africana nesta religião, teria apenas servido para embasar sua chegada ao país. Ainda conforme a autora, dentro desse contexto, o positivo da herança africana dentro da Umbanda se refletia na presença dos “[...] *Pretos Velhos* (que eram vistos como pessoas simples e humildes, mas espíritos muito evoluídos), e com a África como um continente heroico e sofredor (JENSEN, 2001, p. 10).

Neste contexto, a associação da Umbanda com a *magia branca* promovia um distanciamento da sua origem africana, o que servia aos propósitos da elite dominante na época, num período de surgimento de classes e de transformações industriais e urbanas (ORTIZ, 1999). A elite que além da implementação da teoria do embranquecimento, era submetida à Constituinte de 1934 que instituiu a religião Católica como religião oficial do país, fazendo com que as outras religiões fossem perseguidas sobretudo as de matrizes africanas (SOUZA, 2014, p. 147).

A promulgação da Constituição trazendo a oficialidade do catolicismo no país foi um dos fatores que impulsionou o movimento de separação da Umbanda de suas origens negras. Sendo a escravidão, capítulo tão recente na história do país o principal motivo. A tentativa de apagar a escravidão e reprimir qualquer vestígio que pudesse comprovar tamanho crime e vergonha gerou o movimento de negação e repulsa às tradições africanas e tudo que remetesse a elas. Inclusive destruir documentos e arruinar dados que comprovassem o fato, causando irreparável dano na historiografia negra do Brasil. Belo (2018, p. 53) afirma que:

A Assembleia Constituinte apoiou a decisão de eliminar dos arquivos nacionais os vestígios da escravidão no Brasil, através de moção apresentada no dia 19 de dezembro de 1890 e assinada por 73 congressistas. Exceção rara feita ao parlamentar mineiro Francisco Coelho Duarte Badaró que protestou, uma vez que atentou para o prejuízo histórico desse ato para a escrita futura da história do Brasil.

Neste período os brasileiros estavam tentando apagar e afastar tudo que lembrasse a escravidão e o Império como símbolos de retrocesso e primitivismo, adotavam ideais positivistas e guiados pelo movimento de Belle Époque. O modelo vigente das religiões afro-brasileiras no período não contemplava as aspirações da sociedade que buscava a modernização que o catolicismo por sua vez não proporcionava. As aspirações da sociedade que se formava em torno de uma nova organização de classes buscavam um método que abarcasse os oriundos dos terreiros e os dissidentes do catolicismo, num meio termo.

A interação das religiões afro-brasileiras, com outras tradições religiosas, sobretudo o Catolicismo e o sincretismo de Orixás e Voduns com os santos católicos dentro dos terreiros é analisado por Tina Gudrum Jensen (2001) que compreende esse processo como uma forma de sobrevivência dos terreiros e um recurso utilizado para escapar das frequentes batidas policiais para coibir as práticas das religiões afro-brasileiras, que eram proibidas. Mesmo com a Abolição da escravatura, o Espiritismo ainda era proibido pela República, sendo a proibição especialmente destinada contra as religiões afro-brasileiras, consideradas como *baixo espiritismo*. “Nesta designação está implícito o preconceito social direcionado contra os membros destas religiões que pertenciam aos setores mais baixos da sociedade brasileira” (JENSEN, 2001, p. 3).

Para Jensen (2001) e Souza (2014), sob inspiração das teorias “raciais” europeias e os princípios eugenistas defendidos por Arthur de Gobineau, não havia espaço na República para os negros, sendo vistos e tratados como uma mancha nacional, a alternativa adotada pelas elites que esteve pautada nas ideias de alguns intelectuais para solucionar o problema da cor da pele era o “branqueamento” que se baseava na “presunção de superioridade caucasiana” (SOUZA, 2014, 151), através da miscigenação continuada, um projeto a longo prazo para “clarear” a população que teve como medida imediata a abertura do país aos imigrantes europeus, com pele clara, evidentemente.

O espiritismo de Allan Kardec se estabelece na região do sudeste brasileiro trazendo os conceitos que “[...]combinavam com o evolucionismo social, o positivismo de Comte, o magnetismo, conceitos Hindus de reencarnação e karma e os ensinamentos cristãos da caridade [...]” (JENSEN, 2001, p. 4), misturados à ciência, filosofia e religião e à comunicação com os espíritos. As ideias kardecistas foram bem recebidas pela classe média, que via nisso uma oportunidade de ter contato com os espíritos sem ter que frequentar os terreiros. Souza (2014) chama a atenção para o “embranquecimento do mulato” dentro deste contexto, que para ascender socialmente precisa “embranquecer a alma” o que Ortiz (1999) considera como a penetração da teoria na “camada mulata dos intelectuais”, afinal o outro símbolo do período, além do mulato, é o bacharel. O objetivo da miscigenação para Florestan Fernandes (1965) era a predominância da raça branca e não a ascensão social de mulatos (SOUZA, 2014, p. 152).

O antropólogo cubano Fernando Ortiz (1940) apud Diana Taylor (2013) cunha na década de 1940 o termo “transculturação” para se referir às transformações pelas quais uma sociedade passa ao receber o que Taylor (2013) chama de “material cultural estrangeiro” (TAYLOR, 2013, p. 144) como a “perda ou o deslocamento da cultura de uma sociedade devido à aquisição ou imposição de material estrangeiro, bem como a fusão do indígena e do

estrangeiro para criar um produto novo e original”¹⁶. Compreendo a relação deste processo com a formação da Umbanda, principalmente na interação com o kardecismo e demais religiões. A partir desse processo de transculturação que serviu aos interesses da elite sobretudo no sudeste criando uma nova religião que permitisse o contato com os espíritos, a adesão e participação de ricos e pobres, a manutenção do modelo de valorização do ser brasileiro enquanto agente, bem como espiritualmente, com seu panteão abrigando Caboclos, Pretos Velhos, Cosme e Damião – os Erês¹⁷, além dos Boiadeiros, espíritos dos sertanejos que viveram no nordeste brasileiro.

Abriga ainda os Exus e as Pombagiras que imediatamente são assimilados e incorporados; diversos estudos falam da relação destes espíritos no sincretismo com o diabo cristão, ou ainda com os malandros cariocas¹⁸. Fica claro na disposição do panteão¹⁹ que a religião contempla os diversos tipos nacionais, o que facilita a identificação dos adeptos com as entidades, além de não ter o modelo de culto fechado das reuniões espíritas – médiuns sentados ao redor de uma mesa coberta por uma toalha branca, e sem a disposição dos xirês²⁰ do candomblé de quem traz além dos nomes das entidades semelhanças no formato de culto.

Fotografia 1 - Terreiro Aldeia dos Orixás. Congá com oferendas.



Fonte: Daniela Beny, 2018.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Erês são as crianças nas religiões afro-brasileiras, sincretizados como Cosme e Damião.

¹⁸ Para esta questão ver também: GOMES, Adriano Oliveira Trajano Gomes. Os exus no cosmo religioso umbandista: mudanças e ressignificações históricas com o diabo cristão, 2016; BIRMAN, Patrícia. O que é Umbanda 1993; LIGIÉRIO, Zeca e Dandara. Iniciação à Umbanda, 2013; ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro, 1999.

¹⁹ Descrito também no calendário ritual na página 45.

²⁰ Xirês são as festas públicas dos terreiros, as rodas compostas por danças rituais, seguindo uma ordem que inicia por Exu e termina em Oxalá. O xirê revela parte apenas do aspecto religioso e social do grupo.

O terreiro Aldeia dos Orixás cultua as Entidades Exú, Oxalá, Ogum, Iansã, Cabocla Jurema e a Alta Magia do Oriente, sendo estas três últimas donas da casa. Cultua ainda Xangô, Orixá ancestral da casa, que juntamente com Iansã, dono do terreiro da Iatemim Marcia, onde o Pai Marco Antonio se formou Babalorixá. Cultua também Oxóssi e Iemanjá, donos da casa da avó de santo Lucimara. Obaluaê e Iansã, donos do terreiro da primeira filha de santo, oriunda do terreiro a se formar Ialorixá, Iá Jussara. Cultuando ainda os Pretos Velhos, primeira linha de trabalho do Pai Marco Antonio e as Entidades responsáveis pelos ensinamentos da casa. Ainda no panteão da Aldeia são cultuados, Oxum, Obá, Obara, Nanã, Santa Sara Kali (Linha Cigana), Ewá, Marinheiros, Baianos, Boiadeiros, Oxumarê, Ossaim e Cosme e Damião (Erês). Cultua ainda a Corrente Do Oriente, Cosme Damião, Corrente Divina Do Espaço, Todas As Correntes De Umbanda E Aruanda. Na Corrente do Oriente cultua Xantara –há, Chian Shit Zui, Lada Cami Odu, Dr Janet, I Ching.

1.1 Umbanda em Maceió

Em Alagoas do início do século XX, as manifestações da religiosidade negra foram intensas: essas manifestações ficaram conhecidas como “xangôs” (BENY, 2017, p. 44), também por causa da popularidade do culto ao Orixá Xangô, Senhor da Justiça. Sobre o contexto da formação e expansão urbana neste período, para isso ver Barros (2006), Rogerio (2009) e Franco (2012). A ampliação da zona urbana em Maceió no início desse século, que comportava a liberdade de culto trazida pela República, fez com que o “centro” se encontrasse com a periferia e com isso, os sons dos atabaques permearam o imaginário das pessoas em relação às religiões afro-brasileiras. Félix Lima Júnior (2001) enfatiza que a proximidade das casas com a periferia fazia com que o som “ensurdecido” dos batuques oriundo dos terreiros fosse ouvido dentro das casas.

Belo (2018, p.37) afirma que:

(...) 1888 marca a abolição da escravatura, evento que, seguido um ano depois pela Proclamação da República, deu, supostamente, maior abertura para criação de casas de cultos de origem africana, e que no ano de 1912, aconteceu a “Operação Xangô”, resultando na destruição dos terreiros alagoanos. Esse intervalo compreendeu a Era dos Malta (1900-1912), época em que houve uma relativa tolerância de culto, de fundamental importância para a formação da identidade cultural alagoana, no sentido de que, neste período, os aportes africanos tiveram maior espaço para serem cultivados do que em outras épocas, sobretudo em relação aos anos imediatamente após o Quebra.

Apesar da efervescência dos cultos em Alagoas e da liberdade de que gozavam, um fato veio a mudar completamente este contexto. O Quebra de Xangô, Quebra-quebra ou Quebra de

1912, como foi referido o evento no qual houve um levante popular e a perseguição e destruição (quebra) dos terreiros da cidade no meio da disputa política entre candidatos ao governo do estado, lideradas por Fernandes Lima. Houve envolvimento do então governador Euclides Malta acusado de associação com os terreiros e feitiçaria. Segundo Rafael (2004) a motivação seria a suspeita da ligação do governador com os terreiros de xangô, e que esta ligação teria mantido os Malta no poder por aproximadamente 12 anos. Para o autor a “Operação Xangô” teve motivação política (2004). O Quebra fez com que a maioria dos terreiros fechassem e os que continuaram funcionando mudaram a forma de culto, passando a camuflar os rituais e seus símbolos, tornando-os mais parecidos com o culto católico, as giras²¹ não tinham mais a presença dos atabaques e funcionavam mediante cânticos e o bater palmas, esse período ficou conhecido como Xangô rezado baixo. O antropólogo Ulisses Neves Rafael (2012) aborda esses eventos a partir de uma análise do contexto político e socioeconômico. Na sua tese de doutorado (RAFAEL, 2004) e em seu livro intitulado Xangô Rezado Baixo (RAFAEL, 2012) focaliza esse processo de disputas políticas associadas aos terreiros e as práticas afro-religiosas em Alagoas. A ausência de estudos sobre o tema até meados dos anos 2000, chamou a atenção dos pesquisadores que trataram como uma “desconsideração das elites alagoanas” (RAFAEL, 2012), “silêncio dos intelectuais” (RAFAEL, 2012.). São autores como o já mencionado Rafael (2008) e outros como, Cavalcanti; Barros (2007), Rogério (2008) e Santos (2012). Para um maior aprofundamento no tema, além da obra de Rafael (2004, 2012), é fundamental a consulta do documentário “1912: O Quebra de Xangô” que traz relatos de expoentes da comunidade afro-religiosa alagoana, bem como de pesquisadores do tema, com direção de Siloé Amorim (2007).

Ulisses Neves Rafael (2012), relata que na noite de 1º de fevereiro de 1912 conflitos foram vistos pelas ruas do Centro de Maceió, sendo que a Levada assistiu a face mais cruel desse acontecimento. Este evento ficou conhecido como Quebra-quebra, em que a violência e intolerância vitimou as casas de culto afro-alagoas. O fato se deu às vésperas do carnaval, quando os terreiros se preparam para celebrar o dia de Oxum, orixá rainha das águas doces.

Na ocasião Chico Foguinho reconhecido pai de santo na cidade e amigo que contava com a proteção do então governador Euclides Malta, que já estava no poder há 12 anos, festejava a inauguração de sua casa e conseguiu levar o então governador para as

²¹ As giras são os trabalhos ritualísticos mais conhecidos de Umbanda. Variações à parte, elas costumam ter mais ou menos a mesma estrutura: Firmeza para Exu; Abertura; Defumação; Preces e saudações; Atendimento e/ou consultas e trabalhos propriamente ditos; Encerramento. Geralmente todos esses momentos são acompanhados de pontos cantados com ou sem o uso de palmas e atabaques, dependendo da orientação de cada terreiro. (BARBOSA, 2015, p. 102).

comemorações, ocasião também em que Euclides recebeu o título de “representante máximo na terra do deus Leba e, portanto, o Papa do Xangô Alagoano” termo cunhado por Edu Blaygher (RAFAEL, 2012).

Manoel Luiz da Paz, chefe da Liga do Republicanos Combatentes, havia criado a Liga formada por uma mistura entre guardas civis e milícia particular. Tendo sido utilizada para fazer oposição ao então governador Euclides Malta que na época estava afastado de suas funções.

Lima Júnior (2001) relata que os membros da Liga espalhavam violência e ameaças nas ruas atirando, gritando e soltando bombas, espalhando o terror e o pânico nas ruas da capital alagoana. Invadiam casas e agrediam os moradores, nem o Palácio do Governo escapou da invasão:

A primeira vez que Euclides se viu às voltas com as pressões da população foi em fins de janeiro, quando, depois de enfrentar e desarmar a guarda do Palácio do Governo, força-no a também escapar pelos fundos e viajar até o vizinho Estado de Pernambuco, em busca de refúgio, local em que permanece por mais de um mês, em constante contato com a Capital Federal, aguardando garantia policial para retornar à Maceió (RAFAEL, 2012, p. 94).

Durante o ensaio carnavalesco daquele ano, membros da Liga que estavam organizados na sede, raivosos insuflados pelo preconceito começaram a gritar “Quebra!, quebra!” e saíram para exterminar os terreiros como diz (RAFAEL, 2012) “os cabras da Liga, que a essa altura não deviam obediência a nenhuma autoridade, nem terrestre, nem mágica, caíram com toda sua fúria sobre os terreiros”. O primeiro a sofrer o martírio foi o de Chico Foguinho. Ainda citando (RAFAEL, 2012). Durante o culto, a casa foi invadida, muitos filhos e filhas de santo ainda se encontravam em transe, com o santo na cabeça, fato que resultou em demora na fuga. Os componentes da Liga quebravam o que achavam pela frente, objetos sagrados foram jogados na rua, onde já estava sendo preparada uma fogueira para queimá-los. Os filhos e filhas de santo foram espancados com violência. A partir daí, formou-se uma procissão em direção aos outros terreiros com o mesmo objetivo, quebrar e expulsar os praticantes da religião afro.

Chegaram ao terreiro de Tia Marcelina, mulher, negra, africana, dona de um dos mais antigos e famosos terreiros da cidade, e também muito frequentado pelo governador. A multidão enfurecida adentrou o terreiro e novamente repetiu-se as mesmas cenas de violência e terror dos terreiros anteriores, mas com uma diferença, Tia Marcelina recusou-se a abandonar a casa, conforme diz (RAFAEL, 2012, p. 34), “ a procissão errante, que agora de quase quinhentas pessoas invadiu o recinto, transformando aquilo num verdadeiro carnaval, formato que certas revoltas populares assumem em alguns eventos históricos”. E prossegue:

Na confusão, alguns dos filhos de santo conseguiram escapar. Os que insistiram em ficar, acompanhando tia Marcelina, a qual resistiu ao ataque permanecendo no lugar, sofreram toda sorte de violência física, sendo a mais prejudicada a própria mãe de santo, a qual veio a falecer dias depois em função de um golpe de sabre na cabeça aplicado por um daqueles praças da guarnição que dias antes haviam desertado do Batalhão Policial. Contam que a cada chute recebido de um dos invasores, tia Marcelina gemia para Xangô (eiô cabecinha) a sua vingança e, no outro dia, a perna do agressor foi secando, até que ele mesmo secou todo. (RAFAEL, 2012, p. 34)

Evento macabro ficou conhecido como “O Quebra de Xangô” devido ao quebra-quebra realizado. Os atabaques foram silenciados. Muitos praticantes do Candomblé, Babas e Iyás fugiram para outros estados buscando refúgio para continuar suas práticas religiosas. Já os que ficaram continuaram a desenvolver as suas práticas na clandestinidade porque temiam muito mais as punições de seus orixás do que as das autoridades. Os que ficaram eram obrigados a desenvolver as práticas religiosas sem danças, sem tambores e sem atabaques, as orações eram ditas em voz baixa, os sacrifícios eram feitos de forma discreta para não chamar a atenção, situação humilhante para os Filhos, Pais e Mães de Santo que ficou conhecida como “Xangô rezado baixo”.

Em 2012, data que marca o centenário do Quebra, o então governador Teotônio Vilela Filho assinou um documento intitulado “Xangô Rezado Alto” em que faz um pedido oficial de perdão às comunidades de terreiros de Alagoas pela violência, massacre e atrocidades cometidas à época. Em seu discurso Teotônio disse: “Naquele tempo uma onda de violência sem precedentes se abateu sobre os terreiros em Maceió e sobre as pessoas que então praticavam os ritos de origem africana – O Estado não cumpriu, naquele momento, seu papel de assegurador dos direitos elementares do cidadão, nem na garantia do direito à liberdade religiosa. [...] A primeira vítima nesta noite terrível foi Tia Marcelina, reverenciada como a principal Mãe de Santo de Alagoas daquela época. Tia Marcelina, idosa com mais de oitenta anos, morreu vítima de um golpe de sabre em sua cabeça e chutes desferidos por um ex-soldado, desertor da força pública. Contasse que dia seguinte a perna do referido soldado secara e, depois todos o corpo. Em verdade, frente a esses episódios horrorosos, o que secou mesmo foi nossa memória e, junto com ela, nossa própria identidade perdeu parte de seu brilho”. (Trecho do discurso do governador Teotônio Vilela Filho, Maceió, 12/02/12). Após a assinatura do pedido de perdão aconteceu um grande cortejo pelas ruas do Centro de Maceió com apresentações artísticas de grupos ligados aos terreiros e atrações nacionais.

O ato do governador não redimiou o passado, pois não foram os carrascos de 1912 que pediram perdão. Contudo, abriu espaço, mesmo que minimamente, para que as religiões de matriz africana ocupem seu espaço com dignidade e se mostrem sem medo. Estar presente na

praça dos Martírios e presenciar o governador pedir perdão a toda a comunidade de santo, presente na frente da Polícia Militar e vê-lo pedir a bênção e beijar a mão de Mãe Miriam que nesta hora representava a comunidade afro-religiosa alagoana foi um momento de grande emoção e de honra à memória dos antepassados, pois quando pediu a bênção e beijou a mão de Mãe Miriam, simbolicamente também estava beijando a mãe e pedindo perdão à Tia Marcelina, mostrando que a memória dos antepassados não mais está silenciada na historiografia alagoana, pois foram representados num ato único no Brasil inteiro, marco da nossa história, que foi o pedido de perdão do governador.

O pedido de perdão governamental em Alagoas é um marco sobretudo considerando que além do preconceito que cerca as religiões afro-brasileiras, os primeiros estudos sobre o tema no Nordeste provêm de intelectuais que em sua maioria eram adeptos da ideia “higienista”, escritores que em sua maioria eram médicos ligados à hospitais sanitaristas (sanatórios), que consideravam as religiões praticadas pelos negros como patologias e os negros como portadores de uma “mente primitiva”, considerando ainda a incorporação como surto mental. Santos (2012) chama ainda a atenção para a forma de controle exercida pelo estado sobre os cultos afro-brasileiros, que permitiam ou negavam autorização para os toques, além de favorecer sacerdotes que colaborassem com os médicos facilitando-lhes o acesso aos médiuns que eram vistos como pacientes a serem estudados.

Conforme Santos (2012) e Belo (2018), Edison Carneiro (1991) é um dos escritores que mais contribui com os estudos sobre a cultura e religião africanas no Brasil. Em seus vários trabalhos publicados entre os anos de 1936 (“Religiões Negras”), até 1980 (“Ursa Maior”) aborda a cultura negra e os africanos contribuindo para “reabilitar a macumba” e mesmo acreditando numa “superioridade nagô” e no banto como uma “subcultura” afirmava que a macumba do Sudeste era uma “necessidade religiosa dos pobres enquanto a umbanda seria a dos ricos” (Santos, 2012, p. 31). Acredito que a relação da macumba carioca com as camadas mais pobres, dentro de um contexto que reforça as diferenças socioculturais e econômicas alimentou o preconceito social que perdura sobre as manifestações afro-brasileiras em Maceió, que são pejorativamente tratadas como “macumba” e seus adeptos “macumbeiros”.

A cultura negra alagoana, a “*afro-alagoanidade*” (GOMES, 2015, p. 17) é um universo simbólico de ressignificações dinâmico, “imbuído de resistências, reapropriações e adaptações a diferentes realidades, políticas, sociais, culturais e religiosas” (GOMES, 2015, p. 17).

Expressões que se referiam à organização ritual e litúrgica dos terreiros de Umbanda alagoanos está presente na fala de Motta (1996) que considera que a religião sofreu um processo de “hibridização” com os terreiros nagô, derivando nos terreiros hoje autodenominados como

“traçados” ou “mistos” ou ainda os terreiros de “mesa branca” (MOTTA, 1996, p. 24-32). O autor alerta que a classificação dos terreiros é complexa devido ao hibridismo e à sincretização de suas práticas em diferentes contextos (MOTTA, 1996, p. 24).

A chegada da Umbanda em Alagoas remete ao fim da década de 1940 e ao início da década de 1950, conforme Franco (1912), período de expansão urbana e transformações socioculturais e políticas em âmbito nacional. Para a autora, era uma época dos debates culturais e de estudos étnicos e culturais sobre a formação e a afirmação da identidade brasileira frente ao discurso da democracia racial e a aceitação da mestiçagem. Segundo Santos (2012)

Já nos anos 1960 e 1970 o Candomblé, chamado de “nação” (principalmente o keto baiano) e a Umbanda (chamada Branca ou Mágica) teriam procurado se reafirmar de modo mais distinto em São Paulo. Grosso modo, certo Candomblé se (re) africaniza e certa Umbanda se esoteriza. Já nos anos 2000, tais fronteiras tornaram-se novamente muito difusas. (SANTOS, 2012, p. 108)

Abelardo Duarte já havia escrito em 1952 sobre a presença da Umbanda no Estado de Alagoas, que segundo ele se infiltra nos cultos afros e considerando-a “mesclada de espiritismo e catolicismo”, reconhecendo assim a influência do espiritismo que ele chama de “espiritismo de linha” neste período (GOMES, 2015, p. 19). Segundo Santos (2012), a chegada da *Umbanda Branca* e da nação *Angola* “entre fins dos anos 1940 e início dos 1950” e do culto Jeje baiano na década de 1970, passam a configurar as “nações e linhas existentes atualmente nas religiões afro-brasileiras de Alagoas” e complementa que de acordo com as auto identificações feitas pelos chefes de terreiro estas seriam “*Angola, Jeje, Keto, Linha ‘Traçada’, Mesa Branca, Nagô, Toque, Umbanda, Angola/Jeje, Mesa Branca/Nagô, Mesa Branca/Umbanda, Nagô/Umbanda*’. Há ainda aqueles que não se definem” (SANTOS, 2012, p. 230). A Coleção Perseverança traz, no entanto, informações de que a presença do culto Jeje no Estado de Alagoas, é anterior à década de 1970. O que é descrito por Franco como *Umbanda Branca* ou *Mágica* compreendo como a aproximação cada vez mais presente da Umbanda na elaboração da sua doutrina com o Kardecismo para dar-lhe um ar de afirmação racional e legitimação; e, *Mágica*, por sua aproximação com as práticas e conceitos orientais como a hinduístas, budistas, chinesas, dentre outras, conferindo-lhe um caráter milenar. Para Giumbelli (2006, p. 111), o Primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, marca a normatização das práticas, desde a elaboração dos documentos até a etimologia do nome remetendo às “origens orientais, aos princípios kardecistas e à ascendência cristã em detrimento das origens africanas” (GOMES, 2015, p. 29).

Antropólogos têm procurado uma “pureza”, como observou Dantas (1982, p. 22), quando afirma que “...interessa-me, justamente, tentar entender o que significa essa busca obstinada da África e, particularmente, a glorificação da tradição ‘nagô mais pura’, feita por toda uma corrente de intelectuais.” Também constata na produção antropológica não só a aproximação do nagô quanto efeito de purismo, mas também que a busca desse purismo tem uma relação social intrínseca com o poder na relação das engrenagens sociais. Há características de práticas de culto como a utilização de indumentária branca nos rituais, até mesmo nos chamados “de esquerda”, que são aqueles realizados com a presença de “exus” e “pombagiras”. Para Botelho e Stadler (2012) um motivo para essa hibridização dos cultos seria “As inúmeras solicitações por contatos com o mundo dos mortos requerem dos terreiros de Nagô a abertura de espaços que admitam a Umbanda e a Jurema” dando espaço aos terreiros traçados “Nagô-Jurema, Nagô-Umbanda e outras variações que não são possíveis de acontecer no segmento Nagô, diferente do candomblé de Nação” (BOTELHO; STADTLER, 2012, p. 180). Sendo os espaços de Candomblé devidamente purificados após os rituais de Umbanda ou Jurema. Na Aldeia dos Orixás a gira para a esquerda ocorre em espaço diferente do terreiro, no salão multiuso, devido a característica da gira em si e a utilização de cigarros e bebida alcóolica como elementos de firmeza.

Inseridos dentro das relações indivíduos-espaço, em 2007 foi realizado o mapeamento das casas de cultos afro-brasileiros em Maceió, sendo considerados como critérios de análise o local de edificação do terreiro e sua autotaxonomia, bem como, as linhas e nações de filiação dos terreiros nas federações (CAVALCANTI e BARROS, 2007).

Localizado num espaço de memória, o bairro da Ponta Grossa em Maceió, conforme Franco (2012), Santos (2013) e Araújo (2009), foi um dos locais que serviu como abrigo aos terreiros da cidade no Pós Quebra²². É também local da primeira organização oficial de cultos afro-brasileiros do Estado de Alagoas, a então Federação dos Cultos Afro-Umbandistas de Alagoas²³, que foi fundada durante o governo de Silvestre Péricles (1947 – 1951), regido pela portaria estadual que libera o toque dentro das casas (SANTOS, 2012). As federações para legitimar as práticas dos cultos afro-brasileiros e assim diminuir a repressão do Estado sobre os terreiros, buscando o reconhecimento deste e das demais religiões, buscou “embranquecer” as casas iniciando um processo de aproximação da racionalização e do cristianismo no país. De acordo com Pai Célio, em entrevista concedida na Casa de Iemanjá, em 04 de dezembro de

²² Ver RAFAEL (2008)

²³ Ver SANTOS (2012)

2010, à pesquisadora Irinéia Franco dos Santos durante a sua pesquisa de doutorado com o tema “Nos Domínios de Exu e Xangô o Axé Nunca se Quebra”,

[...] houve sim uma grande interferência aqui na década de 50 pra 60. Em 1957 é a Federação daqui [a primeira], mas acontece uma coisa muito interessante que foi a vinda de uma ialorixá do Rio de Janeiro. Isso é muito importante de se mencionar sempre em qualquer trabalho, porque isso mexeu com Alagoas, com Maceió. É uma ialorixá poderosa, poderosa que eu digo, branca, de nível social elevado. O esposo dela veio comandar o 20º BC que hoje é o 59º Batalhão de Infantaria Motorizada do Exército. Ela era feita em Umbanda, pronta em Umbanda. E ela trouxe a Umbanda pra cá, se estabeleceu num bairro popular no Vergel do Lago, montou a casa de candomblé dela e o marido não gostava[.] Mas o marido faleceu, e ela continuou aqui. E aí o que acontece? Ela introduziu em Alagoas a Umbanda do Rio de Janeiro. E as pessoas, tudo o que é novo, quer conhecer. Muita gente entrou na casa dela, e saiu e misturou na sua casa a Umbanda com o Candomblé, com o Xambá, então ficou chamado o “xangô traçado” ou “nagô traçado”. Com essa influência de Mãe Jurema. Ela foi quem trouxe a Pombagira pra cá (...).

Então, porque ela saía no jornal nessa época? Por causa do marido dela. Hoje o marido não é citado, ela não cita nem o nome do marido. Ela tem um problema de audição terrível [...]. Mas ela se fechou muito. E vive muito mais no Rio do que aqui. Ela ainda toca, mas já está com 80 e tantos quase 90 anos, mas não perde a postura, é uma mulher bonita... E, isso misturou muito, misturou muito. Hoje, por exemplo, você vai num terreiro, às vezes fico até triste, em terreiro de nagô, na hora de Nanã você ouve cantar pra Preto Velho. Na hora de Odé você vê cantando pra Caboclo. Misturou e isso é uma influência da Umbanda.

Até em rituais mesmo. O ritual todo do orixá quem faz é o Preto Velho. Isso é interferência da Umbanda. Quem sou eu pra dizer que está certo ou está errado? Eu concordo... É a identidade... Vale mencionar isso nessas falas.

A fala do Pai Célio foi citada acima pela importância que ele mesmo diz, a chegada da Ialorixá Mãe Jurema, vinda do Rio de Janeiro “poderosa, poderosa que eu digo, branca, classe média” um dado importante porque a regulação das federações e das casas de culto durante a Ditadura aqui em Alagoas era do Exército, que através da Polícia Militar (força auxiliar e reserva deste) regulamenta a atividade, chegando a compor as Federações, conforme observou Santos (2012). A autora observa, ainda, que os militares ligados às casas flexibilizavam a fiscalização, tendo estas uma “maior liberdade”. Partindo dessa premissa, se a Ialorixá “branca, classe média, poderosa” chega na cidade casada com a autoridade militar responsável pela regulação e a repressão dos cultos, compreendo que este é fator que permite o estabelecimento e a expansão da Umbanda aqui. O marido de Dona Jurema, sendo Comandante do Exército em Alagoas, é um homem de prestígio e poder numa esfera político social no período ditatorial que regularia e regulamentaria as casas de axé e os toques dizendo quem podia o quê. A Umbanda chega em Maceió “casada” com o Aval militar de seu funcionamento.

Estes fatores compõem a história afro-alagoana do Pós-Quebra. Para Halbwachs (2006) a reconstrução do passado vivido por determinado grupo refere-se a feitos e acontecimentos alicerçados, ainda que não tenham sido experienciados. A memória coletiva pode ser compreendida como um fenômeno coletivo, a lembrança é sustentada coletivamente. Para o autor, não basta que as pessoas tragam “seus testemunhos” para que isso beneficie nossa memória “é preciso também que ela não tenha deixado de concordar com suas memórias e que haja suficientes pontos de contato entre ela e as outras para que a lembrança que os outros nos trazem possa ser reconstruída sobre uma base comum (HALBWACHS, 2006, p. 12).

Sendo assim, os acontecimentos do Quebra de 1912, compõem a memória das religiões de matriz africana em Alagoas, sobretudo em Maceió, palco da perseguição. Remontar aos fatos ocorridos, lança luz à atual composição religiosa maceioense, aonde o fluxo e o refluxo de Pais e Mães de Santo nos anos Pós Quebra e a camuflagem dos elementos rituais para que se assemelhassem por elementos e rituais católicos, como inclusive estratégia de sobrevivência, é auxiliar no registro da construção dessa memória, além do que, para Halbwachs (2006) o narrador nunca relembra sozinho, essa é uma reconstrução da memória coletiva negra em Alagoas e das religiões *afro alagoanas*.

2 - TERREIRO ALDEIA DOS ORIXÁS

2.1 Mapeando a Aldeia dos Orixás

O terreiro “Aldeia dos Orixás” pertencente ao Núcleo Espiritual Aldeia dos Orixás, atua em Maceió desde 2001. Esteve instalado nos bairros da Colina entre os anos de 2001 e 2004; do Centro, próximo à Praça Sinimbu, de 2005 a 2007 e de 2009 a 2011; em Riacho Doce, de 2007 a 2009 e entre 2011 e 2014. O terreiro fixou endereço no bairro da Ponta Grossa, zona sul de Maceió com a aquisição e construção de sua sede própria em 2014, onde funcionam as atividades religiosas e onde também foi construído, no mesmo local, um espaço anexo para as atividades culturais que são desenvolvidas pela Organização Não-Governamental Patacuri – Cultura, Formação e Comunicação Afro-Ameríndio, e que constituiu personalidade jurídica também do terreiro.

Ao estabelecer o seu endereço atual, o Babalorixá Marco Antonio considerou variantes como, infraestrutura básica de acessibilidade, iluminação pública e proximidade de espaços que legitimam a prática dos ritos, como praias, rios e matas. “Terreiros abrigam a maneira particularizada como os agentes vivem e interpretam seus valores e crenças, abrigando assim, mais do que homens e deuses em suas atividades rituais” (SILVA, 1996. p. 102). Por resguardar todas as características necessárias para a edificação de um terreiro, sendo ainda localizado num espaço de memória, o bairro da Ponta Grossa em Maceió, conforme Santos (2012), Santos (2013) e Araújo (2014), foi um dos locais que serviu como abrigo aos terreiros da cidade no Pós Quebra.

O processo de urbanização, intensificado nos anos 1940 e 1950, alterou parte desse quadro. Uma vez que a diminuição das áreas verdes próximas aos terreiros e a proximidade entre as casas viria a provocar problemas de permanência e convivência dos terreiros nas suas regiões tradicionais. A capital Maceió sofreu especialmente esse processo. Os bairros da Ponta Grossa e Ponta da Terra, ainda pouco urbanizados, agregavam grande parte da população negra e, portanto, dos terreiros de Candomblé (SANTOS, 2012, p. 5).

A feira popular que acontece na praça Guedes de Miranda, em frente, tem a mais diversa oferta e a negociação é frenética, com pessoas de todos os lugares, ocorrendo muitas vezes durante o horário de trabalho do terreiro, onde coabitamos simultaneamente com os pontos (cânticos específicos de cada entidade) e as músicas tocadas na rádio da feira. A própria disposição física do lugar é uma encruzilhada. Após a praça, de frente para o terreiro fica uma Igreja Batista, cujos cultos também acontecem num horário que se entrecruza com o horário da gira. Entre pontos, hinos e os hits do passado e do momento. Louvores. A sobreposição tal

como ocorre na vida, trabalho, escola, família, amigos, são os empreendimentos da vida, os caminhos, as possibilidades.

Vê-se, assim, que os endereços e as instalações de um terreiro, mais do que localizar e abrigar deuses e homens em suas atividades rituais, expressam a maneira particularizada como eles vivem e interpretam valores e crenças associadas à sua identidade religiosa e ao mundo exterior no qual ela se insere e atua, a sociedade urbana. (SILVA, 1996, p. 102.)

A origem deste terreiro dá-se em São Paulo em 1999, no bairro de Pirituba, Zona Oeste da capital Paulista. O dirigente Marco Antonio de Campos foi consagrado em 1998 Babalorixá da Cabocla Jurema, Iansã e Ogum (Umbanda Branca sem utilização de bichos ou cortes - esta denominação particular foi dada pelo Pai de Santo Marco Antonio, que informou ainda que à época de sua formatura era a definição dada à Umbanda, como forma de diferenciá-la do Candomblé). Em 2000, é consagrado Babalorixá da Magia do Oriente (Umbanda Mística²⁴ que utiliza nos rituais elementos de diversas culturas tais como passes fluídicos, Egípcia, Xamanismo, Indígena, Budismo, Hinduísmo, entre outras).

O Babalorixá Marco Antônio de Campos iniciou-se na Umbanda em 1993 no terreiro da “Corrente Divina do Espaço”, comandado pela Ialorixá²⁵ de Xangô e Iansã, Marcia Padrini Carelli, que em 1998, por decorrência de problemas de saúde, mudou com a família de São Paulo para o município de Maringá, Paraná. Por esta razão, a Ialorixá de Oxóssi e Iemanjá, Lucimara Fialho do Nascimento, também filha de Santo do terreiro da “Corrente Divina do Espaço”, onde atuava como Ialaxé, passou a atuar como Mãe de Santo do Babalorixá Marco Antonio de Campos até os dias atuais.

O Núcleo Espiritual Aldeia dos Orixás tem seus fundamentos assentados na Umbanda, que é a arte de transformar as situações e as coisas materiais e espirituais por intermédio das forças astrais superiores e através de rituais de preceitos, de sinais cabalísticos, de cânticos, músicas e de outros elementos. E suas diretrizes são orientadas pelos princípios da doutrina espírita. Os membros do terreiro acreditam que São Miguel Arcanjo é a Entidade responsável pela direção de todas as almas e espíritos desencarnados que estão em torno do planeta Terra, sendo considerada a Entidade chefe dos espíritos e da Umbanda. O sincretismo dá espaço a ressignificação do símbolo cristão como chefe de linha dentro do terreiro umbandista.

²⁴ Texto informado pelo Pai Marco Antonio.

²⁵ Mesmo sentido que Babalorixá no feminino. Mãe no santo.

O Terreiro de Ogum, Iansã e da Cabocla Jurema e o Terreiro da Alta Magia do Oriente funcionam no mesmo espaço físico, com congás²⁶ abrigando um panteão distinto. O congá do terreiro de Ogum abriga as Entidades tais como Oxalá, Ogum, Iansã, Cabocla Jurema, Preto Velho dentre outras, O Terreiro da Alta Magia do Oriente, abriga as entidades orientais que foram incorporadas à Umbanda no início do século XX e após a sua criação, pelo contato com culturas milenares como a japonesa, a chinesa, a hinduísta e a budista.

O terreiro abriga ainda o panteão dos Anjos, proveniente da incorporação sincrética com a religião católica. São estes, São Miguel Arcanjo, São Rafael e São Gabriel. Assim, considerando que a Aldeia dos Orixás apresenta características diferentes neste aspecto de práticas ritualísticas de outros centros umbandistas, é um espaço fundamental para pesquisa etnográfica visando entender o surgimento e expansão dessas práticas dentro de uma religião brasileira.

Não são obtidas compensações financeiras para atendimentos de assistência (comunidade), não havendo pagamentos de custos de práticas rituais, os consulentes normalmente doam velas ou material de limpeza para o terreiro, sendo assim o Pai Marco Antonio não se mantém financeiramente a partir da casa, ele tem um trabalho independente da função de Pai de Santo. A Aldeia se mantém a partir da mensalidade paga pelos médiuns, que não raro, não chega a cobrir todas as despesas que são pagas em sua maioria pelo próprio Pai Marco. A realização dessa pesquisa etnográfica serve como instrumento de registro documental e etnográfico para o próprio terreiro contribuindo assim para a compreensão da presença dessa vertente umbandista em Maceió.

O espaço físico da Aldeia dos Orixás estrutura-se em uma edificação construída, dividida em três partes a serem compreendidas como: (entrada) espaço multiuso, (intermediário) espaço verde/aberto e terreiro localiza-se numa área de edificação construída é dividida em três partes a serem compreendidas como: espaço religioso, espaço verde/aberto e espaço multiuso. Segundo o Babalorixá Marco Antonio o jardim, que Helena Theodoro define como “espaço mato” (THEODORO, 1996, p. 78), é um local criado para circulação e transmutação das energias, por isso é à céu aberto, com terra, é um espaço intermediário entre o salão multiuso e o salão para realização dos cultos, sendo composto por plantas e ervas utilizadas nos rituais da casa, um local para banho ao ar livre sobre a terra, locais para oferendas às entidades (pequenos espaços cobertos), e o centro energético de firmeza do terreiro, local onde são depositados anualmente firmezas para sustentação energética da Aldeia dos Orixás .

²⁶ São similares aos altares católicos, abrigam um panteão com imagens que representam a iconografia das Entidades cultuadas na Umbanda.

Estes espaços oportunizam a interação com a natureza e com o conhecimento fitoterápico, pois nas religiões afro-brasileiras se diz que *sem folha não existe orixá*²⁷. O espaço multiuso tem um mezanino, na frente está instalada uma pequena biblioteca com livros de temas variados, objetos de arte, instrumentos e futuramente equipamentos de multimídia (já doados à instituição), abriga ensaios de espetáculos teatrais, projetos de pesquisa acadêmicos e apresentações de grupos culturais, bem como sala de aulas para cursos ofertados à comunidade, resguardando a unicidade do espaço do terreiro para a prática religiosa, nos fundos do mezanino está instalada a cozinha do terreiro. O salão de entrada, onde funcionam as atividades religiosas e onde também funciona um espaço anexo para as atividades culturais que são desenvolvidas pela Organização Não-Governamental Patacuri – Cultura, Formação e Comunicação Afro-Ameríndio, e que constitui personalidade jurídica também do terreiro.

Assim, são espaços que por essência, são híbridos, além de abrigar as práticas religiosas, abrigam a plasticidade dos ritos ali realizados e o cotidiano de realizações de atividades rotineiras (veja croqui do terreiro no apêndice 1). Schechner (2012) definiria esses usos de espaços e sua capacidade de se acomodar às necessidades e transformações sociais. O espaço do terreiro é reservado aos médiuns ou à assistência caso a entidade determine a necessidade. Tendo ainda dentro do terreiro um espaço ainda mais privado, no qual se localizam os assentamentos separados dos que são espaços reservados aonde se guardam aparatos consagrados que representam as entidades, utilizados para conferir firmeza e força aos médiuns.

Durante a realização dessa pesquisa figurou em cenário nacional a discussão sobre o abate religioso. Com matéria chamativa nos principais veículos de informação, inclusive online:

O Supremo Tribunal Federal julga hoje, 09 de agosto, o Recurso Extraordinário 494.601, de autoria do Ministério Público do Rio Grande do Sul em razão das disposições do Código Estadual de Proteção aos Animais do Rio Grande do Sul que autoriza o abate sagrado de animais não humanos nos cultos oriundos das expressões religiosas de matriz africana.²⁸

Em julgamento, além do cerne das religiões de matriz africana estavam ainda a competência da União sobre a matéria, tendo em vista que nenhuma lei estadual pode se sobrepor a uma lei federal, e a Constituição Brasileira de 1988, que preceitua em seu Art. 5º a liberdade de culto, previsto no conceito de laicidade do Estado. O tema surgiu após a proibição

²⁷ Grifo meu. Expressão utilizadas nas religiões de matrizes africanas.

²⁸ Título da matéria referido no Artigo intitulado: Sobre o abate religioso nas tradições de matriz africana e o julgamento do STF, publicado no site <http://www.justificando.com/2018/08/09/sobre-o-abate-religioso-nas-tradicoes-de-matriz-africana-e-o-julgamento-no-stf/>, em 09 de agosto de 2018.

estadual, no Rio Grande do Sul, mas fazendo um adendo específico ao abate religioso dentro das religiões de matriz africana, que através do discurso das sociedades protetoras dos animais julgavam-no maus tratos contra os animais, o que é crime previsto na Lei 9605/98, Lei dos Crimes Ambientais, também conhecida como Lei da Vida, que em seu artigo 32 preceitua:

Art. 32. Praticar ato de abuso, maus-tratos, ferir ou mutilar animais silvestres, domésticos³ ou domesticados, nativos ou exóticos: Pena – detenção, de três meses a um ano, e multa. § 1º Incorre nas mesmas penas quem realiza experiência dolorosa ou cruel em animal vivo, ainda que para fins didáticos ou científicos, quando existirem recursos alternativos (BRASIL. Lei Federal, Lei 9.605/98, Lei dos Crimes Ambientais).

A oferenda feita por intermédio do abate religioso se constitui num vínculo, numa aliança entre o adepto e o sagrado, que uma vez alimentado com o axé, a força da vida, o retribui em forma de dons à comunidade, existe uma partilha, o santo partilha com os membros o alimento à sua mesa, ele o come no sentido simbólico, metafísico e os adeptos se alimentam física e espiritualmente. Em algumas comunidades mais pobres, a carne do abate nos terreiros é o alimento que sustenta a família durante a semana.

Não esteve na pauta o abate religioso seguindo os preceitos judaicos, o kosher, e os preceitos islâmicos, o halal, o que reforça a polêmica de racismo religioso, tendo em vista que o Brasil é um dos países que se especializou e que mais realiza abates religiosos em açougues e frigoríficos, sendo um dos maiores exportadores deste tipo de produto para os países do Oriente. Faz-se necessário então contextualizar a frase “sem utilização de bichos ou cortes”. Para melhor exemplificar o abate religioso nas religiões de matriz africana, utilizo a fala da doutora em Antropologia Maria Floôr Kosby e da Iyalorixá do Ile Aiye Orisha Iemanja (Pelotas/RS) e mestranda em Direito Público²⁹:

Já nos rituais de abate sacralizado nos terreiros, acontece o contrário: o desespero é raro, um animal que reluta em participar do corte é uma exceção. Segundo os fundamentos do Batuque, o animal deve “entregar-se, dar-se ao orixá” para o qual é oferecido, só assim é aceito por este como oferenda que atualiza o axé de fartura e vivacidade. Se o animal não se entrega, lutando para não ser abatido, é sinal de que não está pronto para isso. Se ele não aceita comer o milho ou o pasto que lhe oferecem quando é trazido para dentro do salão do terreiro, é porque o orixá também não quer comer. Quando uma fêmea de quatro-pés (cabra, ovelha, leitoa) berra, por exemplo, no momento em que se encaminha para o *corte*, é praticamente certo que está prenha e que, por isso, não deve ser ofertada como comida aos Orixás. Evita-se abatê-la, sob pena de incorrer em um desequilíbrio cosmológico. Cada animal ofertado é singularizado a partir das relações que sua vida estabelece com o Orixá para quem se

²⁹ Artigo intitulado: Sobre o abate religioso nas tradições de matriz africana e o julgamento do STF, publicado no site <http://www.justificando.com/2018/08/09/sobre-o-abate-religioso-nas-tradicoes-de-matriz-africana-e-o-julgamento-no-stf/>, em 09 de agosto de 2018.

entregará. (...) E ainda, em sentido mais geral: o animal escolhido para o abate sacralizado não pode apresentar qualquer ferimento ou mácula, nenhum tipo de sangramento ou machucado. (...) Durante todo o ritual e seu limiar, o estresse, assim como a dor, deve ser evitado, para o que se lança mão de um sofisticado conjunto de técnicas tradicionais de evitação do sofrimento. Por exemplo, o corte, em sentido literal, com uma faca afiadíssima, deve ser feito de forma a que o animal sangre depois de morto, ou seja, que não faleça por sangria. (KOSBY e BUENO, 2018, p. 1)

A partir da fala acima compreendo que o princípio legal não foi infringido, bem como o religioso. Dentro desta concepção é incompatível com o processo votivo o ato de maus tratos contra os animais. Desde a escolha até a oferenda, o ritual não se enquadra no disposto no art. 32.

Durante essa pesquisa foram lançados questionamentos acerca da frase “sem utilização de bichos ou cortes”, a Dra. Denise Maria Botelho, hoje, minha coorientadora, indagava “Por que bicho não pode e planta pode?”. Sendo ela conhecedora do meu campo de pesquisa e do meu Pai de Santo, bem como dos processos ritualísticos da minha casa, considerei a colocação pertinente, chegando ao entendimento abaixo.

“Sem folha não há Orixá”, tradução da expressão em iorubá *kò si ewé kò si òrìsà*, essa expressão constitui uma das essências das religiões de Matriz Africana, que expressa o sentido mágico e a essência da vida contida nas folhas e a relação destas com o sagrado, portadoras da seiva da vida. As folhas pertencem a Ossaim, o que é exemplificado nas palavras de Theodoro:

As folhas estão no *espaço mato* das comunidades terreiros, que é o espaço reservado às árvores sagradas e às plantas utilizadas nos rituais. Cada folha tem propriedades particulares, sendo que, misturadas, segundo José F. P. Barros (Cf. Barros, 1993), podendo produzir preparações para diferentes usos, sejam mágicos ou medicinais. O orixá Ossaim é o responsável pelas folhas e por seu preparo, apesar de existirem outros orixás habitantes do espaço mato, como Àròni, Ogun e Oxóssi (THEODORO, 1996, p. 78).

E prossegue,

Destaca ainda Barros que as folhas estão ligadas a seus genitores míticos, sendo que sua utilização reforça este ou aquele aspecto do feminino e/ou masculino, restabelecendo a ligação complementar Terra/Água. Logo, se pode concluir que as folhas veiculam seu axé e ativam a potencialidade do elemento ao qual o orixá está ligado, mantendo sua relação com as divindades femininas ou masculinas, podendo ser positivas ou negativas, sendo importante saber-se juntá-las para se obter a combinação adequada. (THEODORO, op.cit. p. 78)

Existe um ritual específico para a colheita das folhas que chamarei de sacrifício religioso e o preparo da planta, que chamarei de manipulação ritual. Todas as plantas pertencem a Ossaim, mas cada Orixá tem sua própria folha, segundo a lenda que Iansã ventou tanto que soprou as folhas de Ossaim, tendo estas se espalhado e assim pousaram nas mãos de cada Orixá,

o que foi consentido por Ossaim. A planta, além da vida, carrega o conhecimento, o axé. Se faz necessária a distinção entre “a existência genérica (forças da natureza) e a existência individualizada (seres criados)” para se compreender o *sacrifício*. Para Theodoro:

O sacrifício é uma forma de restituição simbólica que se faz aos orixás, ou à existência genérica da energia que constitui a capacidade de vida de cada um. O sacrifício é o centro de todo o sistema, por permitir, a restituição e redistribuição do axé, sendo a única forma de se manter o equilíbrio entre os diferentes componentes do sistema cosmogônico, isto é, entre o mundo visível e o invisível, garantindo assim a sua continuidade. Quem estabelece tal dinâmica é Exu, mensageiro que leva e entrega as oferendas em seu lugar-destino, permitindo que se complete o ciclo do sacrifício (THEODORO, 1996, p. 88).

Sendo assim, o ritual das plantas, da colheita, passando pelo preparo e a utilização, constitui um processo sacrificial, a vida de um (planta), é ofertada em detrimento da vida de outrem (médium). O sangue verde, a seiva da vida dentro da planta alimenta e fortalece a relação com o sagrado, transporta os pedidos e agradecimentos. Pede-se licença à Entidade para colhê-la, a depender da utilização e da planta, existe dia, horário e propósito para colhê-la. Ela também precisa querer ser colhida, a Entidade dona da planta, bem como, Ossaim, tem que autorizar. É preciso ainda um preparo para colhê-la. Durante e após a colheita, o preparo consistirá na ritualização de cânticos e rezas específicas, que invocarão as propriedades mágicas do sagrado contido na planta.

Juana Elbein dos Santos (2012) em sua obra *Os Nagô e a Morte* compreende que:

As folhas nascidas das árvores, e as plantas constituem uma emanção direta do poder sobrenatural da terra fertilizada pela chuva e, como esse poder, a ação das folhas pode ser múltipla e utilizada para diversos fins. Cada folha possui virtudes que lhe são próprias e, misturadas a outras, formam preparações medicinais ou mágicas, de grande importância nos cultos, onde nada pode ser feito sem o uso de folhas. (...) O sangue das folhas, que traz em si o poder do que nasce, do que advém, abundantemente, é um dos *àse* mais poderosos. Em combinações apropriadas, elas mobilizam qualquer ação ou ritual; daí a necessidade constante de seu uso. (SANTOS, 2012, p. 97)

A utilização das plantas é feita na comunidade, com o intuito de partilhar o axé, independente do propósito, seja ele, limpeza energética, afastamento de Eguns, abertura dos canais vibratórios, tratamento da saúde, dentre outros. A planta transmitirá a sua energia, sua força vital ao médium e transportará a energia que será depositada nela dependendo do propósito pelo qual foi colhida. Se foi para a limpeza energética, transportará a energia contrária que está debilitando o médium no momento, renovando através de sua própria energia (planta) a energia dele. Após esse processo, a planta é devolvida à terra e o médium que a manipulou agradece por ela ter cedido sua energia, sua vida. Agradece, ainda, às Entidades que permitiram

e aceitaram o sacrifício e à medida que a devolve à terra faz as preces e invocações pedindo que ela alimente a terra e que sua energia se transforme e se renove para a manutenção do equilíbrio cósmico.

Desta forma, considero que o princípio do sacrifício ritual não é diferente entre o abate religioso e o sacrifício das plantas, a essência que se manipula, é a vida, o sangue vermelho ou sangue verde carrega a vida e as trocas simbólicas têm o mesmo propósito, restaurar a ligação com o sagrado e renovar o axé dos médiuns e da casa. A dualidade entre os princípios masculino e feminino, entre positivo e negativo, vida e morte, presentes no processo tem como finalidade o equilíbrio dialógico complementar entre eles.

Como Magnani (2003) cita, há hoje uma dinâmica de espaços que abrangem práticas multidisciplinares e heterogêneas, dentro da diversificação contemporânea e as influências ecléticas trazidas pelos médiuns oriundos do kardecismo, do catolicismo, do protestantismo, do budismo, da wicca, dentre outras denominações. Numa pesquisa multidisciplinar sobre os surdos e o espaço urbano, Magnani (2003, p. 90) reflete sobre as diferentes formas de compreender os espaços a partir de seus usos “Foi possível perceber que não se podia acoplar a paisagem urbana a uma só modalidade de espaço público, mas era preciso distinguir as formas em que esse espaço público se apresentava e era trabalhado pelos usuários, o que redundava em diferentes dinâmicas urbanas e de sociabilidade”.

A Aldeia dos Orixás está inserida nessa multiplicidade de práticas que se relacionam com contextos urbanos contemporâneos, segundo nos indicam Magnani (2003) e Morris (2006). O lugar torna-se resultado das práticas, dos usos espaciais e das pessoas que estão lá, que convivem em seu cotidiano, interagem criando, deslocando e transformando novos espaços. Dentre o amplo aspecto de temas a serem pesquisados dentro de um terreiro vou me deter ao feminino, à atuação das mulheres no terreiro Aldeia dos Orixás e sua jornada. Para tanto irei entrevistar as médiuns sobre sua trajetória no terreiro.

2.1.1 Terreiro de Ogum, Iansã e Cabocla Jurema

As funções na Umbanda são o correspondente aos cargos no Candomblé. São incumbências atribuídas a determinadas pessoas dentro dos terreiros, correspondentes aos tipos de médiuns – firmeza (Ogãs e Cambonas) ou pela configuração da cabeça, os pais de cabeça, orixás de frente do médium, como o cargo de Ialaxé, por exemplo, tradicionalmente ocupado por um filho de Iemanjá, a Senhora das Cabeças.

Conforme o Babalorixá Marco Antonio explica, os núcleos Espirituais trabalham com a maioria das Linhas da Umbanda e de Aruanda, e são estruturados a partir dos seguintes Dirigentes Espirituais: *Pai de Santo, Pai Pequeno, Ogã, Iakekerê, Iá Criadeira, Ialaxé, Iabassê, Cambona, Curimba*³⁰. A seguir, o detalhamento das funções e seus ocupantes.

- Marco Antonio de Campos - Babalorixá de Ogum, Iansã e Cabocla Jurema - Dirigente chefe do Terreiro de Ogum, Iansã e Cabocla Jurema, responsável por todos os rituais e desenvolvimentos dos médiuns e entidades.
- Arnaldo Fernandes da Silva Junior - Babalorixá em fase de conclusão de desenvolvimento.
- Hellen de Paula Ribeiro (SP) - Ialorixá em fase de conclusão de desenvolvimento.
- **Babalorixá e Ialorixá** – São responsáveis por todos os trabalhos realizados no terreiro e pelo desenvolvimento espiritual dos médiuns, além de supervisionar todos os trabalhos desenvolvidos no núcleo.
- Babá/Iakekerê – Lucinéia Ribeiro (SP).
- **Iakekerê / Babakerê** - É herdeira direta do terreiro e responsável pelo acompanhamento do desenvolvimento espiritual dos médiuns e pelo acompanhamento dos rituais de trabalho desenvolvidos. Considerados Mãe Pequena e Pai Pequeno sobretudo no Candomblé. O termo *Pequeno* diferencia-os, sendo indicativo de segunda pessoa no comando depois do Babalorixá ou da Ialorixá.
- Lucinéia Ribeiro (SP) - Iá Criadeira, Arnaldo Fernandes da Silva Junior - Babá Criador.
- Daniela Beny Polito Moraes - Iá Criadeira em fase de início de desenvolvimento.
- **Iá Criadeira / Babá Criador** - São responsáveis por transmitir os ensinamentos práticos e teóricos aos médiuns, bem como as normas e regras sobre os trabalhos, dos rituais de obrigações externas e internas e o monitoramento das roupas e guias da direita e da esquerda. Também considerados Mãe e Pai pequeno.
- Heléia de Paula Ribeiro (SP), Solemar Gama Sousa - Iabassês em fase de conclusão de desenvolvimento.
- **Iabassê** - Cargo Feminino - É a responsável pelo preparo das comidas dos Orixás, culinária sagrada, nas comemorações internas, externas e formaturas de médiuns.
- Carmem Lucia Alves Freire – Ialaxé.
- **Ialaxé** - Cargo Feminino dado normalmente às filhas de Iemanjá - É a responsável pelo “Axé” das Entidades do terreiro, cuida dos assentamentos da casa e das águas do terreiro.
- Lucinéia Ribeiro, Hellen de Paula Ribeiro, Rosileide da Silva - Cambonas da Direita.

³⁰ Grifo meu.

- **Cambona (o)** – É responsável pelo atendimento à assistência e as entidades que atendem no terreiro durante os trabalhos da direita. É de sua função zelar pelas velas, canetas, pembas³¹, pranchetas e os demais utensílios relacionados ao atendimento à assistência, limpeza dos elementos usados pelas entidades, despachar as velas, comidas e ebós, as ervas etc.
- José Cicero do Santos (in memoria)³² - Cambono da Esquerda.
- **Cambono da esquerda** – Cargo Masculino normalmente dado aos filhos de Ogum - É responsável pelo atendimento à assistência e as entidades que atendem no terreiro durante os trabalhos da esquerda. É de sua função zelar pelas velas, canetas, pembas, pranchetas e os demais utensílios relacionados ao atendimento à assistência, limpeza da casinha de Esquerda, despachar as velas, as ervas, comidas e ebós.
- Luciana da Silva Fernandes dos Santos (SP) - Ogã Kalofê.
- **Ogã Kalofê** - É a primeira Ogã formado no terreiro, a Umbanda permite Ogãs do sexo feminino. Deve ensinar os toques do atabaque, músicas tocadas durante os giras aos outros Ogãs. Nas obrigações externas, tem a mesma função do Ogã de Alabês, deve procurar os melhores lugares para realizá-las.
- Erick Francisco da Silva - Ogã de Toque (Alabês)
- **Ogã de Toque (Alabês)** - É o responsável pelo toque para os Orixás, tem o dever de cuidar de todos os atabaques do terreiro, os da direita e da esquerda, além de nas obrigações externas ao terreiro deve procurar os melhores lugares, dentro do preceito de cada entidade para realizá-las.
- **Corimba ou Kiuam** - É responsável pelos pontos cantados durante os trabalhos da direita e esquerda, devendo zelar pelos cadernos de pontos do terreiro.
- **Ogã de Sala:** É responsável pela orientação à assistência antes e depois do atendimento Espiritual, procedimentos, orações, etc.
- **Babalossaim ou Ialossaim:** É responsável pela identificação, localização, armazenamento e a manutenção das ervas dos terreiros, frescas e secas e de todos os utensílios relacionados com esta atividade, como os vidros, cadernos, etc. É seu dever confeccionar os medicamentos para a assistência.

2.1.2 Terreiro da Alta Magia do Oriente

³¹ Pemba é um giz sagrado preparado com cola.

³² Um dos membros mais velhos do terreiro desde o seu estabelecimento em Maceió.

- Marco Antônio de Campos - Babalorixá da Alta Magia do Oriente.
- Dirigente chefe da Alta Magia do Oriente, responsável por todos os rituais e desenvolvimentos dos médiuns e entidades.
- Lucinéia Ribeiro (SP) - Iakekerê da Alta Magia do Oriente / Hierarquias Angélicas.
- Iakekerê / Babakekerê - É herdeira direta do terreiro de Ogum, Iansã e cabocla Jurema e responsável pelo acompanhamento do desenvolvimento espiritual dos e pelo acompanhamento dos rituais de trabalho desenvolvidos.
- Cambono (a) - É responsável pelo atendimento à assistência e as entidades que atendem no terreiro durante os trabalhos das Linhas do Oriente. É de sua função zelar pelas velas, canetas, pembas, pranchetas e os demais utensílios relacionados ao atendimento à assistência, limpeza dos elementos usados pelas entidades, despachar as velas, comidas e ebós as ervas etc. É responsável por zelar de todos os instrumentos e utensílios utilizados nos trabalhos da saúde.

Uma das regras do terreiro é o estudo e o conhecimento da vida e do espiritual. Desta forma, o Pai de Santo e a “espiritualidade” (entidades responsáveis pela sustentação, cuidado, e orientação mediúnica) da casa incentivam os médiuns a se qualificarem intelectualmente; a formação acadêmica é incentivada na casa. Além da disciplina, respeito, igualdade, humildade, boa vontade e disposição para os Trabalhos Espirituais, que são condutas éticas adotadas no terreiro.

- **Calendário ritual**

O terreiro tem suas sessões aos sábados, das 8h ao meio dia, e das 14h às 16h30. No período da manhã o atendimento é aberto à comunidade e durante as giras, o trabalho que acontece à tarde é voltado para o desenvolvimento dos médiuns e entidades, onde os filhos mais velhos da casa, auxiliam os mais novos no contato e aprendizado com o orixá. O calendário ritual do terreiro se assemelha ao calendário católico.

DATAS	CALENDÁRIO RITUAL / DATAS COMEMORATIVAS	
JANEIRO	ABERTURA DOS TRABALHOS	
20/01	OXÓSSI / JUREMA	
25/01	BAIANOS	
23/04	OGUM	ANIVERSÁRIO DO TERREIRO
ABRIL	DEITADA ANUAL DA ALDEIA DOS ORIXÁS	
13/05	PRETOS VELHOS	
24/05	CIGANOS	
30/05	OBÁ	
24/06	CORRENTE DO ORIENTE	
26/07	NANÃ	
JULHO	DEITADA DAS CRIANÇAS	

AGOSTO	FESTA DE EXU	
15/08	OXUM	
24/08	OXUMARÊ	
30/08	OBALUAÊ	
27/09	COSME E DAMIÃO (ERÊS)	
30/09	XANGÔ	
02/10	ANJO DA GUARDA	
05/10	OSSAIM	
02/11	OMOLÚ	
13/11	BOIADEIROS	
15/11	DIA DA UMBANDA	
04/12	IANSÃ	
08/12	IEMANJÁ	
13/12	EWÁ	MARINHEIROS
DEZEMBRO	INÍCIO DO RECESSO	
25/12	OXALÁ	

- **Sobre o ritual de iniciação - DEITADA**

A Deitada que é o nosso ritual de iniciação, o médium fica recolhido no terreiro, normalmente por um período de três dias, geralmente próximo aos fins de semanas e grandes feriados. Pai Marco Antonio opta pela escolha deste período por causa dos médiuns que trabalham e que não poderiam ficar por uma quantidade maior de dias dentro do terreiro sem prejuízo do emprego. Para todos os rituais ou trabalhos realizados no terreiro, o médium ao entrar no terreiro, o faz em silêncio, guarda seu material no quarto defrente aos banheiros, onde ficam os armários, separa a roupa branca (tratarei mais especificamente do enxoval no capítulo três), em seguida toma o banho de amaci, que é um preparado com as ervas específicas de todas as Entidades cultuadas no terreiro, como o manjerição que é a erva de Oxalá, por exemplo. O amaci é preparado pelo Pai de Santo na deitada anterior, tem o mesmo princípio do abô do Candomblé, diferindo em alguns ingredientes e na preparação. A disposição das ervas sobre a mesa durante sua preparação compõe uma imagem que transporta através da cor e do cheiro que preenche o ambiente.

Jose Carlos Gomes dos Anjos, em seu livro No território da linha cruzada (2006) sobre o processo de iniciação no Candomblé diz que:

O processo de iniciação é concebido como um renascimento em que a pessoa e o seu orixá de cabeça irão crescer e adquirir maturidade religiosa. Os contornos desse processo de crescimento marcam a pessoa em constituição e o orixá que vai se formando no mesmo processo. O orixá de cabeça aprende, é 'ensinado', 'domesticado', acostumado ao ritmo da [sua] casa. Poder-se-ia dizer que a pessoa e o orixá passam por um processo de individuação. (...) Dessa forma, se o orixá não deixa de ser uma entidade virtualmente universal, no sentido de que existe, por exemplo,

um ogum, uma iansã, um oxalá, contudo sua atualização concreta é sempre singularizante (ANJOS 2006, p.77).

Compreendo o ritual de iniciação da Aldeia muito semelhante ao descrito por Anjos (2006), exceto pelo fato de que os umbandistas “não renascem no santo” – o termo fazendo alusão a ganhar nova vida, não recebemos novos nomes. Os umbandistas da Aldeia dos Orixás são apresentados às Entidades, mas o processo de aprendizado e individuação, como cambona, considero similar. Falo da minha percepção sobre isso, porque acompanho o processo de aprendizagem dos médiuns com suas Entidades, dentro da minha função, e também por não incorporar acompanho o desenvolvimento mediúnico dentro da casa. Destaco também que, ao falar da citação do autor para o Pai Marco, o mesmo concordou.

A relação entre o pesquisador e o pesquisado é delicada, cada cultura estabelece o que é ou não público, e que há pessoas, lugares, situações e objetos que não podem ser registrados, sem danos a esta relação, para que não seja considerada invasão. Nessa perspectiva, o uso da imagem na pesquisa traz a inevitabilidade de se repensar o lugar do pesquisador em campo e a forma de fazer registros e lidar com o material gravado. Chegava a me perguntar se não estaria sendo cautelosa demais. Para Collier Jr (1973):

A fotografia não oferece métodos dissimulados para pesquisar a comunidade. A função do fotógrafo torna-se ainda mais difícil quando ele é um do grupo; o que ele faz ou deixa de fazer pode comprometer toda a estrutura da pesquisa. Sua posição é delicada, por causa da sua função (COLLIER JR, 1973, p. 20).

A Fotoetnografia permite ao antropólogo retratar o campo sob um caráter subjetivo, ao passo que o pesquisador através dela, tenta transmitir ao público o experienciado pelos indivíduos. O recorte captado por ele, ilustra a construção da alteridade dos sujeitos pesquisados. A fotografia traz para a Antropologia, uma ampliação da técnica de pesquisa aplicada ao trabalho de campo. Segundo Achutti (2004, p.95), “ajuda a recolher mais rapidamente certos detalhes próprios a rituais ou à cultura material – adornos, vestimentas, ferramentas de trabalho, etc.”. Especialmente em relação aos rituais de iniciação, ricos em detalhes e significados.

Na captura das imagens em campo, através da fotografia, me esmero em revelar o ritual, a construção da alteridade dos atores, tendo o cuidado de não evidenciar seus rostos. Alguns membros do terreiro frequentam extratos sociais que discriminam a prática religiosa de matriz africana, o que causa uma certa preocupação, sobretudo quanto à exposição e divulgação das imagens, o que requer um maior zelo com o material. A preocupação com a exposição tem

relação explícita com a perda do emprego, a não aceitação pelos grupos sociais frequentados, a discriminação familiar, dentre outros. Como afirma Novaes (2005), “É importante igualmente saber quem pode ver o que, quando se leva de volta as imagens anteriormente captadas” (NOVAES, 2005, p. 17).

De acordo com Collier Jr. em seu artigo Antropologia visual: a fotografia como método de pesquisa diz que:

Podemos fotografar livremente nas áreas externas de agrupamentos públicos e de tecnologias básicas, porém, quanto mais nos aprofundamos, mais o terreno se torna traiçoeiro, e deveríamos aceitar o fato de que pode haver lugares sacros ocultos, os quais nunca seremos capazes de observar com a câmera. Temos essas circunstâncias em nossa própria cultura, onde fotografar pode ser completamente inaceitável, extremamente perigoso ou literalmente impossível (COLLIER, 1973, p.62).

Pude fotografar, autorizada pelo Pai de Santo, o rito de Confirmação do Ogã realizado na Deitada, que é o nosso ritual de apresentação aos orixás, diferencia da iniciação candomblecista porque nós não renascemos, não recebemos novos nomes, não somos rebatizados, nós somos apresentados “aos santos³³”.

Como mostra a fotografia abaixo, o ritual reservado aos médiuns no qual entram em contato com a ancestralidade e a espiritualidade através de preces, cânticos, comidas, aprendendo sobre os preceitos da religião, sobre as entidades, os segredos e, aprofundando assim sua relação com o sagrado, representa um dos momentos mais profundos entre eles e a espiritualidade, por isso a Deitada é considerada como “segredo”. O registro fotográfico, realizado de fora do terreiro durante a cerimônia, capturou o momento resguardando os adeptos e o segredo. Os médiuns estão com as cabeças cobertas, o que se mantém durante o ritual para resguardar o ori, cabeça, no sentido espiritual, para o terreiro é a ligação energética entre eles e Orixá. De acordo com Pink (2001), “a realidade é subjetiva e conhecida somente como é experienciado por indivíduos”. O efeito distorcido na fotografia é intencional para não identificar os envolvidos ou revelar o que não poderia ser tornado público.

³³ Mesmo sentido de Entidade, sincreticamente o termo é utilizado nos terreiros para se referir às Entidades e Orixás.

Fotografia 2 - Confirmação do Ogã.

Fonte: Rosileide da Silva, 2017.

A fotografia tem caráter subjetivo, pois dela depende o olhar do observador-pesquisador. O pesquisador ao fixar uma imagem, constrói ao mesmo tempo em que produz uma representação do seu objeto de pesquisa. Conforme Andrade (2002) “A imagem, hoje, não pode mais estar separada do saber científico” (2002, p.110). O registro das imagens, rituais, objetos e ambientes deve estar implicitamente ligado ao seu contexto, devidamente autorizado pelos interlocutores, com limites claros de até aonde se é permitido trabalhar aquele material. Os rituais estudados durante a pesquisa de campo, registrados nas fotografias, são fontes que compõem a urdidura da tradição oral, do registro material e da memória do grupo estudado, possibilitando a compreensão dos processos sociais vivenciados por eles.

Segundo Kossoy (1996) a fotografia funciona como uma lembrança imutável em nossas mentes, de determinado momento ou situação, como se congelado no tempo. A imagem dos integrantes da Aldeia dos Orixás, circulando em diferentes meios, sem o contexto da pesquisa, possibilita a deturpação do sentido e da imagem que nela está contido. Seria um eco a ressoar ao longo do tempo, difundido de forma inadequada, podendo trazer danos à pessoa retratada na fotografia. Cavedon (2014) diz que ao fotografar, o pesquisador isola naquela imagem alguns fragmentos do universo que investiga, determinados aspectos em campo são realçados.

Segundo Novaes (2005) é necessário o estabelecimento de uma relação de confiança entre o pesquisador e os pesquisados, e que a partir desta condição, com a “sensibilidade treinada” o pesquisador saberá não somente fotografar, bem como, identificar possíveis

situações de risco em que o objeto pesquisado esteja inserido, como também, informar a seus interlocutores esses riscos para que este tenha conhecimento e liberdade para aceitar ou não a captação a imagem.

2.2 Trajetória na Umbanda do Pai de Santo Marco Antonio

De acordo com o Babalorixá Marco Antonio em depoimento publicado na orelha do livro *Rastros dos Processos Educacionais do “Xangô” Alagoano: Contribuições para a História da Educação*, do Prof. Mestre Rafael Alexandre Belo (2012):

Educar na nossa Aldeia requer ter atenção a oralidade, aos sinais espirituais e terrenos, desprendimento, afetividade, fraternidade, memória ancestral e respeito ao indivíduo. A Umbanda que cultuamos hoje assimilou diversos elementos indígenas, africanos, católico, Kardecista, judaico-cristão, oriental principalmente com os japoneses que chegaram em grande quantidade após a escravatura negra. Quando o Rafael Belo me convidou para escrever este prefácio para o livro dele tive uma espécie de euforia instantânea, ele me encontrou na rua de casa, ele ia falando sobre o livro, e eu tomando consciência de que estávamos no meio da rua e logo entendi, que aquilo isso só poderia ser obra de Exu e Ogum e porque será que eles estavam me propondo este desafio naquele momento. Lembrei enquanto ouvia sua narrativa entusiasmada que desde que fui consagrado Babalorixá de Umbanda em 1999, entendi que meus atos, palavras, pensamentos, tudo em mim agora influência muitas pessoas negativa e/ou positivamente e que meus caminhos pertencem a ancestralidade e aqui estou trocando palavras com o infinito.

Sobre o Terreiro “Aldeia dos Orixás” o Babalorixá Marco Antonio explica que:

Tem origem na necessidade de mulheres, mães, negras, e não negras, interioranas, nordestinas ou filhas de nordestinas, pobres, educadas por outras iguais que lhes deixaram como legado o amor pelo próximo e o respeito a vida, modos e necessidades de cada um à sua volta, que para superarem a ausência de parentes, remédios, médicos, mediadores de conflitos, alguém que as escute, oriente, apoie e ajude, via de regra batiam na porta de um terreiro de Umbanda. Na periferia de São Paulo em meados dos anos 70 e 80, na maioria das casas estavam famílias que passavam muito tempo só com a presença e orientação destas mulheres, era muito comum os homens trabalharem longe e só retornarem no final de semana e casas em que os maridos haviam ido embora para não mais voltar.

Sobre o seu aprendizado e vivência, o Babalorixá Marco Antonio relata que:

Com a Umbanda parte de minha esfumaçada e perfumada memória de acompanhante de minha tia “Mãe Santa”, chamada assim por mim porque ela e suas filhas Yara e Jussara me criaram dos 06 meses aos 06 anos de idade para que minha mãe (sem marido ou solteira na época) “Zezé” pudesse trabalhar e se estruturar na cidade para que quando eu atingisse a idade de ir para escola pudesse retornar a morar com ela como aconteceu. Mãe Santa, mulher negra, forte de caráter e determinada, trabalhava em casa na Zona Leste como lavadeira e passadeira de roupas e minha primas iam entregar as roupas na cidade, com esse ofício familiar as duas estudaram em escola

pública e se formaram em Serviço Social e História e outra Biologia e Pedagogia, enquanto isso iniciava a minha formação enquanto acompanhava Mãe Santa algumas noites na ida a um terreiro de Umbanda mais de uma hora distante de casa para ajudar outras tantas pessoas que muitas das vezes ela nem sabia quem eram e na casa dela, um sítio grande com muitas árvores frutíferas e ervas, quase que diariamente alguém chamava na porteira - “Dona Santa a senhora poderia me arrumar um punhado de erva”, ela sem incorporar após ouvir os sintomas ia para o quintal apanhar as ervas de seu conhecimento e intuição para chá, emplasto, lambedor, banho ou defumação, acompanhado por um bom conselho com palavras firmes. Hoje mais de 40 anos depois desta vivência me vejo recebendo pessoas na porta da minha casa e dezenas no terreiro me fazendo os mesmos pedidos que Mãe Santa ouvia, me relatam suas angústias e eu busco no quintal das minhas memórias, dos ensinamentos recebidos da agilidade do raciocínio dos Exús, das palavras e doçura dos Pretos Velhos e Erês, do infinito conhecimento dos Caboclos e Orientais entre os muitos com os quais convivo na nossa Aldeia, ancestralidade e aprendizados com a observação e vivência com as pessoas e suas particularidades, olho no olho para entender as reais necessidades individuais, agora eu que sou acompanhado dos meus filhos e filhas de Santo e juntos reproduzimos com o mesmo amor atos e rituais para pessoas muitas que acabamos tendo contato uma ou duas vezes na vida. Educar sem dúvidas é um ato de compromisso e amor com a individualidade e ancestralidade de cada pessoa que frequenta o terreiro Umbanda Aldeia dos Orixás quer seja como médium quer seja como consulente.

Na Aldeia dos Orixás se percebe uma semelhança com os terreiros de Mina no Maranhão, quanto à antecessão e a sucessão na hierarquia da casa. O Pai de Santo Marco Antonio é oriundo de um terreiro chefiado por mulheres, se torna irmão/filho de um terreiro chefiado por mulher – vó Mara, os cargos mais altos ocupados em seu terreiro são por mulheres, o cargo de Ogã tradicionalmente ocupado por homens. Na Aldeia dos Orixás é de uma mulher – Ogã Luciana, que por morar em São Paulo não o exerce aqui, ficando este cargo no terreiro em Maceió ocupado pelo Ogã Erick, que tem como pais de cabeça Oxum e Oxóssi, ou seja, no terreiro este seria mulher, porque tem de frente um orixá feminino, independente de biologicamente ter nascido homem. “Por outro lado, a cultura negra funciona com os princípios masculino e feminino em equilíbrio, não havendo qualquer impedimento de um homem ser de uma energia de princípio feminino, nem de uma mulher possuir um orixá de princípio masculino” (THEODORO, 1996, p. 57). Pai Marco Antonio compreende que hoje as funções e designações dentro do terreiro, bem como o tratamento das Entidades para com o médium se deva muito mais à energia do próprio médium e à energia do Orixá que este carrega do que definição biológica do sexo.³⁴

Ainda sobre a relação gênero do médium e Entidade, compreendo que essas mulheres também são homens dentro deste mesmo sentido, pois a avó de santo Iatemím Marcia, a vó de santo Mara, a Iá Criadeira Iá Luci, e a Ogã Luciana também tem de frente orixás masculinos,

³⁴ Entrevista concedida em 03 dez. 2018, na Serraria, Maceió/AL, na casa do Ogã Érick, na presença de Pai Arnaldo.

equilibrando assim a energia entre os princípios femininos e masculinos. A predecessão da casa na Aldeia dos Orixás é feminina, bem como a sucessão com a Iá Luci como herdeira da casa, sendo assim a antecessão e a sucessão são predominantemente femininas. Este pensamento corrobora com as reflexões de FERRETI (2005) sobre a hierarquia e a presença das mulheres no Tambor de Mina a seguir:

No Maranhão, na Casa das Minas-Jeje e na Casa de Nagô, fundadas por africanas em meados do século XIX, só as mulheres entram em transe e dançam com entidades espirituais e só elas podem chefiar o terreiro. E, na capital, nas duas casas abertas por homens na década de 1950 mais conhecidas – o Terreiro de Iemanjá e a Casa Fanti-Ashanti –, seus pais-de-santo e fundadores foram coadjuvados por mulheres mais velhas, com muito tempo de dedicação à Mina (pela mãe ou mãe de criação e por outras) e os cargos ou funções de guia e de contraguia (de nível hierárquico logo abaixo do pai-de-santo) foram sempre exercidos por mulheres. No Terreiro de Iemanjá, inclusive o conhecido pai-de-santo Jorge Itaci de Oliveira, falecido em 2003, foi sucedido por três mulheres: Abília, Florência, e Dedé, o que, significa uma reafirmação do modelo adotado pelas Casas das Minas e de Nagô (FERRETI, 2005, p. 2).

Às mulheres nas religiões de matriz africana cabe ainda os ensinamentos e a transmissão dos conhecimentos, transmissão feita oralmente, tradição presente também nas religiões ameríndias. A Umbanda a partir de sua herança afro-ameríndia é uma religião na qual seus ensinamentos são tradicionalmente transmitidos através da oralidade. Partindo desse pressuposto, o corpo é o lugar no qual se aprende e se ensina, corpo e mente não se dissociam. Merleau-Ponty (1999) entende que a percepção começa no corpo, ainda que nossa existência transcenda enquanto habitamos o mundo cultural, analisa o corpo no contexto em relação ao mundo. O autor entende que eu não tenho um corpo, eu sou um corpo, sendo assim, “o corpo é nosso meio geral de ser no mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 203).

Existem muitos conceitos sobre a Umbanda, analisando-a dentro de uma concepção fenomenológica (Merleau-Ponty, 1999) que, inclusive, a colocam no status de modo de vida, principalmente se pensarmos que algumas práticas religiosas ultrapassam os muros do ambiente religioso, sendo assim, engloba uma visão de mundo e torna-se uma filosofia que propõe diversas vivências e concepções de mundo, para Csordas (2012), essa vivência se relaciona com corporalidade, um aprendizado relacionado aos sentidos, corporalização, igual a vivência.

Na religião, no caso da Umbanda, o ator social é integrado ao grupo com suas idiossincrasias, convive e atua dentro do mesmo espaço sem perder sua individualidade, seja essa atuação no campo físico ou espiritual, pois cada entidade é única como o médium ao qual ela tem ligação. Nos terreiros as diferenças são vivenciadas e coabitadas na sobreposição de

espaços e territórios. Isso pode ser observado em Anjos (2006, p.22) em sua etnografia sobre “a cosmopolítica afro-brasileira”:

Em primeiro lugar, a lógica rizomática da religiosidade afro-brasileira, ao invés de dissolver as diferenças, conecta o diferente ao diferente deixando as diferenças subsistirem como tais. Um caboclo permanece diferenciado de um orixá mesmo se cultuados no mesmo terreiro e sob o mesmo nome próprio (como, por exemplo, Ogum). Uma segunda característica da lógica das diferenças na religiosidade africana no Brasil é que as diversas nações (Jeje, Ketu, Angola...) não são essências identitárias pertencentes a indivíduos, mas territórios simbólicos de intensidades diversas, passíveis de serem percorridos por multiplicidades de raças e indivíduos.

As transformações, tanto da cidade quanto dos indivíduos, motivam transformações também na religião, conforme indica Anjos (2006). Fenômenos como a religião devem-se tornar práticos, pragmáticos, de serviço, que se especializa nas soluções sobrenaturais de problemas do homem moderno. As religiões e as práticas religiosas naturalmente se modificam e se adequam para que sobrevivam na cidade, desta forma, satisfazem as necessidades e expectativas dos que dela se aproximam.

2.3 Inserção no Terreiro

A realização de uma pesquisa dentro de um contexto onde faço parte, é uma experiência delicada, por vezes assustadora, enriquecedora e única. Estar inserida no meu campo, ser sujeito/objeto/pesquisadora me exige um exercício permanente de “estranhamento” num lugar que hoje me é tão familiar, diferentemente de quando entrei.

Exercer uma função dentro do terreiro me coloca numa posição que por vezes dificulta meu trabalho em campo, pois tenho que performar os dois papéis, a pesquisadora e a cambona, enquanto adepta, a função exige que esteja atenta e participativa, o que me concede “privilégios” na pesquisa, pois tenho acesso ao que um outro pesquisador de fora não teria, mas esse privilégio é também um obstáculo, pois nem tudo que presencio posso tornar público na pesquisa. Como cientista é fascinante e frustrante, pois enriquece minha compreensão. Como cambona compreendo o presente que recebi e a responsabilidade que está vinculada a ele.

Sou médium do terreiro Aldeia dos Orixás desde 2011. Comecei como assistência – a pessoa que vai até o terreiro para uma consulta com a entidade. Pouco tempo depois, ainda em 2011 me tornei médium.

Para o desenvolvimento deste, utilizo também como recurso metodológico a Autoetnografia que estuda as vivências, as experiências do sujeito, a partir do seu próprio contexto social. A autora Deborah Reed-Danahay (1997) que trabalha o conceito do esforço de

“traduzir a nossa própria cultura para os outros” (1997, p. 127), diz ainda que o autoetnógrafo se encontra “entre duas culturas”, numa “zona de fronteira”, é o leitor de sua própria cultura. Para Carolyn Ellis (2004), a Autoetnografia é uma etnografia auto interpretativa, na qual o sujeito/autor tem que lidar com seus próprios sentimentos em relação à sua própria cultura, seu objeto. A autora afirma que se trata de variadas técnicas utilizadas para captar a complexidade do contexto do mundo do autor.

No terreiro acreditamos que o médium nasce com a mediunidade, podendo desenvolvê-la ou não. Alguns anos depois recebi o cargo de “Cambona”, o qual exerço desde então. Sobre o trânsito entre papéis a autora Reed-Danahay (1997) define o que compreendo numa livre tradução “Uma das principais características de uma perspectiva auto etnográfica é que o auto etnógrafo é um cruzador de fronteiras e o papel pode ser caracterizado como o de uma identidade dupla”³⁵ (REED-DANAHAY,1997, p.3).

A primeira vez que estive no terreiro foi para uma consulta, amigos em comum já o frequentavam. Recebi o convite através da Tia Marluce (não temos parentesco biológico, mas a quem considero carinhosamente uma tia/mãe), mãe da minha amiga Daniela, que veio a ingressar junto comigo e hoje é a Iá Criadeira em desenvolvimento. Estava no centro da cidade quando nos encontramos “casualmente”, Tia Marluce disse na mesma hora – “Tenho um recado para você! Mandaram (as Entidades) você ir lá! ” – Soube na mesma hora para onde era o convite. Receosa, curiosa e com medo, disse que iria, ela sorriu e fomos embora respectivamente cada uma para sua casa. Não sabia onde ficava o terreiro e comentei com um amigo meu, Érick, que hoje é o Ogã da casa, sobre o acontecimento, e ele contou que também havia recebido um convite para ir ao terreiro no mesmo dia que eu, combinamos então de irmos juntos, já que ele conhecia o caminho.

Ao chegar, me senti estranha, era uma casa pequena, com um corredor muito longo, ao entrar tinha uma casinha (assentamento de Exu), no início do corredor estreito, no final dele já haviam pessoas sentadas aguardando atendimento. Enquanto aguardávamos junto aos demais observei a movimentação, os médiuns da casa andando de um lado para o outro, organizando os últimos detalhes, neste momento vi rostos conhecidos, percebi que conhecia alguns adeptos, nos cumprimentamos e eles permaneceram com suas atividades. Permaneci aguardando o início do atendimento enquanto conversava com Érick.

Daniela, minha amiga cuja mãe me dera o recado, acabava de chegar. Como nós três éramos amigos, mas não sabíamos que seríamos atendidos naquele dia, começamos a rir da

³⁵No original: “One of the main characteristics of an auto ethnographic perspective is that the auto ethnographer is a boundary-crosser and the role can be characterized as that of a dual identity” (Reed-Danahay ,1997, p.3).

“coincidência”. Conversamos um pouco e logo o atendimento começou. Fomos encaminhados à uma sala para recebermos um passe espiritual e então encaminhados à outra sala, onde funcionava de fato o terreiro.

Uma sala relativamente pequena com alguns bancos de madeira dispostos no fundo, um altar com diversas imagens, algumas conhecidas por mim, como a imagem de Santa Bárbara (tive formação católica) e outras popularmente conhecidas como a de Preto Velho e Iemanjá além de outras que eu nunca tinha visto.

Após a abertura dos trabalhos deu-se início o atendimento, por ordem de chegada; as pessoas eram chamadas pelas entidades já incorporadas. Já conhecia Marco Antônio de atividades culturais, amigos e projetos em comum, mas não sabia que ele era pai de santo, soube no dia que fui convidada para ir ao seu terreiro, justamente o Preto Velho dele me chama para uma conversa, com o costureiro bom humor das entidades dessa linha, me pergunta sorrindo porque eu estava com medo, e eu estava, muito, sorri sem jeito, ele brincou novamente, identificou a situação pela qual fui chamada e me encaminhou para o atendimento de outra entidade.

Após atendimento, o Preto Velho me disse que eu deveria voltar três vezes. Retornei nos dias indicados; Érick e Daniela também retornaram para continuar seus atendimentos. Após o terceiro retorno fiquei algumas semanas sem aparecer, afinal, me disseram para ir durante três segundas feiras e findo o prazo não via motivos para retornar. Foi então que encontrei novamente a Tia Marluce, no mesmo lugar, Centro da cidade, em frente à Catedral Metropolitana, ao lado de uma encruzilhada entre duas ladeiras, local enigmático para um encontro acidental evidentemente. Ela disse assim que me viu – Ei, o pessoal [as Entidades], quer saber porque você não voltou mais?” Disse então para ela que me mandaram ir durante três segundas-feiras e cumpri o que foi pedido, não achei que precisava voltar. Ela então me disse para ir porque estavam [as Entidades] me esperando.

Na segunda-feira seguinte retornei ao terreiro. Ainda receosa, mas com mais curiosidade do que receio. Para Ellis (2011), em minha livre tradução, a “autoetnografia é umas das abordagens que reconhece e acomoda a subjetividade, a emoção e a influência do pesquisador na pesquisa, ao invés de esconder esses tópicos ou assumir que eles não existem” (ELLIS *et al*, 2011:2).³⁶

Não entendia o que podiam querer comigo, uma vez que já tinha sido atendida durante o período recomendado. Novamente estávamos lá, Daniela, Érick e eu. O atendimento foi um

³⁶ “Autoethnography is one of the approaches that acknowledges and accommodates subjectivity, emotionality, and the researcher's influence on research, rather than hiding from these matters or assuming they don't exist”.

pouco diferente. Nos pediram para tomar banho de ervas e colocar uma roupa branca e ficar na roda, no caso do terreiro, duas filas, uma composta por homens outra por mulheres. No final do trabalho uma entidade, que depois fiquei sabendo ser a dona da casa, Cabocla Jurema, me cruzou³⁷, além do Érick e da Daniela. Após a entidade ir embora, perguntamos o que significava aquilo, Daniela e eu. Érick provinha de uma família de Candomblé e já era Ogã da casa de Candomblé de sua tia. Nesta noite soubemos então que tínhamos acabado de ingressar na casa, éramos umbandistas. Atualmente sou cambona, Érick é Ogã e Daniela está em preparação para assumir a função de Iá Criadeira na casa.

Um dos métodos que utilizo em campo na pesquisa é a Fotoetnografia. As imagens são uma possibilidade de dar forma ampliada às palavras. Conforme Samain (2012), as imagens nos fazem pensar, nos põe a refletir, a analisar acerca da uma história contada pelos atores envolvidos na experiência que foi registrada. Ao trazer imagens para o texto possibilitamos enriquecer a linguagem textual com a linguagem visual, onde há um amplo diálogo presente captado através dos sentidos que são evocados pela singularidade do evento que foi registrado. Conforme (CAVEDON apud LEAL, 2005, p.16), “o ato de fotografar nos traz uma noção de posse de realidade”, uma noção que também encerra um dado de fragmentação. É claro que não nos apossamos de verdade dessa realidade, mas podemos captar uma informação que será crucial para o registro de nossas memórias do fato acontecido. Queremos na verdade guardar de alguma forma aquele instante que nos foi importante e nos mobilizou uma emoção que foi crucial.

Atribuímos sentidos que estão incorporados no objeto fotografado. De acordo ainda com Cavedon (2005), a fotografia possui três características: a de ser um registro documental por representar a realidade; a de ser artística por poder criar emoções e a capacidade de transmitir ideologias e valores. Dessa forma o espectador vai receber ainda segundo a autora, informação, sensações e representações culturais. A imagem assume aqui uma função sistêmica, uma função estética e uma função simbólica. E ela completa sua reflexão dizendo que a fotografia tem um caráter de mediadora entre o espectador e a realidade por trazer o saber, os afetos, as crenças, os modelos culturais e sociais de uma época, de uma classe social e cultural onde ele fez parte (CAVEDON, 2005, p.16).

³⁷ O cruzamento é um ritual feito com a pomba, que é um giz sagrado, podendo ser de cores diversas. O cruzamento são sinais/símbolos, feitos no corpo, como mãos ou cabeça por exemplo, com a pomba ou demais objetos rituais ou sacros, para além de outras funções, a proteção do médium.

2.4 Uma Breve Descrição dos Rituais da Casa:

As giras³⁸ são o conjunto dos trabalhos ritualísticos na Umbanda. Compostas geralmente da firmeza para Exu, abertura e defumação, saudações às Entidades e preces, seguida de atendimentos aos consulentes e médiuns da casa e trabalhos espirituais e encerramento. Iniciam-se com a preparação do padê e a firmeza para Exu através de preces, seguida da abertura, na qual os médiuns posicionados em colunas, à esquerda e a direita da sala, voltados para o congá (são similares aos altares católicos, com imagens que representam iconografia semelhante aos das Entidades cultuadas na Umbanda, como Santa Bárbara, por exemplo, que no sincretismo brasileiro representa Iansã, e imagens como a do Preto Velho e dos Caboclos), inicialmente e depois de frente uns para os outros entoam preces, cânticos e saudações às entidades da casa, após a defumação da casa e dos médiuns dá-se início aos trabalhos.

Fotografia 3 - Saudação às Entidades.



Fonte: Rosileide da Silva, 2018.

A fotografia acima retrata a saudação às Entidades, feita pelo Pai de Santo, ao centro e os demais médiuns, que ocorre na abertura da gira, O terreiro agrega variados elementos de diversas religiosidades. De acordo com Silva (2005):

³⁸ Abertura de ritual no Terreiro Aldeia dos Orixás, as aberturas podem variar de acordo com o terreiro de Umbanda.

As origens afro-brasileiras da umbanda remontam, assim, ao culto às entidades africanas, aos caboclos (espíritos ameríndios), aos santos do catolicismo popular e, finalmente, às outras entidades que a esse panteão foram sendo acrescentadas pela influência do kardecismo (SILVA, 2005, p. 107).

A fala de Silva (2005), exemplifica a diversidade encontrada nos congás dos terreiros de Umbanda, nos quais a formação e disposição dependem da influência e culto das Entidades presentes nas diversas religiões e culturas absorvidas pelos umbandistas.

2.5 Sobre a Abertura da Gira e o Passe Mediúnico

No livro *Introdução à Umbanda*, Ligiéro (2013) afirma que a Umbanda reúne elementos do sincretismo afro-ameríndio e do espiritismo kardecista, diz ainda que “A umbanda é uma religião em processo, autoconstruindo-se a partir da sua própria prática religiosa dentro da dinâmica de uma tradição oral multicultural” (LIGIÉRO, idem, p. 14). Conforme os médiuns do terreiro, o passe mediúnico energiza e trata, através dele se identifica a necessidade espiritual imediata dos consulentes, sendo encaminhados ao tratamento espiritual indicado. Neste contexto percebo o passe como um tipo de triagem, na qual se diagnostica o problema para se encaminhar para o tratamento adequado. A semelhança com o atendimento na área da saúde é coerente, alguns atendimentos da casa são relativos aos cuidados e ao trato com a saúde. Muitos médiuns da casa eram adeptos da doutrina kardecista, outros ainda frequentam centros espíritas para auxiliar no atendimento, dando passes espirituais, a prática do passe mediúnico no terreiro não diverge de sua doutrina, pois o mesmo abriga o Terreiro da Alta Magia do Oriente que conforme o Pai Marco Antonio agrega práticas e entidades orientais, hinduístas, budistas, chinesas e egípcias, dentre outras.

Fotografia 4 - Passe mediúnico, Aldeia dos Orixás.



Fonte: Rosileide da Silva, 2017.

2.6 Sobre as Encruzilhadas

A encruzilhada é um local mágico de mediação entre esse mundo e o plano astral; Exu, que é o mensageiro, mora na encruzilhada e lá recebe suas oferendas e presentes, bem como os despachos e ebós. A encruzilhada é um não lugar, ela “é” o encontro e o entrecruzamento de ruas e caminhos, neste e em outro lugar, do plano astral ela funcionaria como uma espécie de “teletransporte” que pode levar a Entidade a diferentes “lugares” dimensionais. Ao entrar no terreiro, o Pai de Santo, o Ogã, ou o Babá Criador, despacham a quartinha de Exu, que é um recipiente de barro, onde consta normalmente cachaça, às vezes cachaça com água, dependendo do procedimento ou do Exu guardião da casa. A água/cachaça é despachada na rua e volta a ser cheia para firmar o Exu e a casa. Ao entrar no terreiro, a Casa do Exu, conhecida como tronqueira no Candomblé, fica na parte da frente e à esquerda. Ao chegar ao terreiro, o médium “saúda” a porta onde fica a Entidade e depois saúda a casa da esquerda, “lugar onde o Exu fica firmado, e depois saúda Ogum, dono da casa, Senhor dos Caminhos, do lado direito da porta, onde fica a firmeza dele. Pai Marco sobre a encruzilhada:

Quando a gente pensa em encruzilhada, em que as pessoas trabalharam tanto a ideia de encruzilhada como lugar negativo, lugar onde as pessoas entregam coisas ruins, as pessoas deixaram de pensar que a encruzilhada é o lugar onde você toma decisão por um caminho e a cada vez que você determina um caminho na vida, no seu cotidiano, você se abre para encontrar novas referências, tanto você pode encontrar o amigo, o inimigo, você pode encontrar aquela pessoa desconhecida que te dá uma informação, você acaba encontrando alguém que precisa de uma fala, de um carinho, de uma

atenção, então a cada caminho que é o domínio de Exu, a cada momento de decisão de encruzilhada, né ali de caminho, você conhece outra divindade que sai do acaso e passa a ser referência para aquela sua construção de tempo e espaço. Pai Marco Antonio (2017, Itaquaquetuba, SP).

Perguntei ao Pai Marco Antonio sobre Exu:

Exu pra gente é a divindade da comunicação, é aquele que ouve o que a gente fala, vai atrás da informação, conversa com todo mundo, com os orixás, com as entidades, com os outros Exus, é aquele que tá (sic) na porta, no invisível da porta e percebe todas as suas intenções, é ... a ele se deve a referência porque como ele fica ali tão invisível como tantos porteiros, tantos vigias, que as pessoas acabam não percebendo quem é, às vezes passam por ele, nem percebe a presença, não sabe o nome, não tem a preocupação de ter educação, de... mas é a pessoa normalmente, não é?! trazendo esse exemplo social, o vigia, o porteiro é aquele que sabe da vida de todo mundo, ele sabe o nome completo, sabe onde a pessoa tá (sic), ele sabe a hora que chega, sabe com quem saiu, com voltou, se a pessoa tava (sic) alegre, se a pessoa tava (sic) triste. Exu é a mesma pessoa, né?! Só divinizado, é aquele que enxerga tudo, é aquele que recebe as correspondências do além, é aquele que faz a triagem, é aquele que traz a informação, é aquele que te prepara pra (sic) receber a informação, é aquele que te dá a informação triste com a maior alegria que você acaba quebrando o peso daquela informação. Então, pra (sic) mim, e isso é um conceito pra (sic) mim, Exu pra mim, é alegria pra qualquer momento, é... a possibilidade de ter contato com a espiritualidade, é... aquele que me avisa quem tá (sic) chegando na minha porta, na minha casa, no terreiro, onde for. Então, é... não tô (sic) aqui fazendo uma fala de comparação de Exu com o porteiro, eu tô (sic) só dando uma imagem, uma figura de linguagem”. Pai Marco Antônio de Campos, Babalorixá de Ogum, Jurema e Iansã em entrevista na casa da Iá Iara, Ialaxé (responsável pela limpeza dos assentamentos, pelo axé da casa) do terreiro de Obaluaê, Iansã e Oriente em 30/08/2017.

2.7 Bater Cabeça

Após chegar no terreiro e saudar Exu e Ogum os filhos de santo entram em silêncio e colocam as bolsas no quarto dos armários que ficam em frente aos banheiros, separam a roupa e tomam o banho de ervas que é preparado por um (a) médium mais velho (a) da casa ou o Pai de Santo. Após tomar o banho e vestir a roupa branca o médium segue em silêncio, saúda Exu e Ogum na entrada da casa. Segue então para dentro do terreiro para bater cabeça no congá, o médium deita no chão em frente ao altar, e com a cabeça sob um pano quadrado com as cores que representam seus orixás de cabeça, eles saúdam os donos da casa, com a testa encostada no chão, de braços, saudando na sequência Ogum “*Ogunhê*”, Iansã “*Eparrei Oiá*” e Jurema “*Okê Cabocla*”, além de saudar o Terreiro da Alta Magia do Oriente – terreiro que agrega as Entidades que o Pai Marco descreve como sendo “entidades orientais, hinduístas, budistas, chinesas e egípcias, dentre outras”. Cumprimentam em seguida seus pais de cabeça, levanta e se dirige aos atabaques que são considerados “Orixás” e os saúdam cruzando os pulsos um no outro três vezes em sinal de “cruz”. Pedindo benção aos mais velhos.

2.8. Sobre a Defumação e a Purificação

Ao chegar no terreiro, após os procedimentos iniciais de banho e saudação do congá, o incenso é preparado e aceso. O cheiro de mirra, benjoim, alecrim enchem o ar. Primeiro é defumado o congá pelo Pai de Santo que logo após defuma o espaço do terreiro, os quatro cantos, que são literalmente/fisicamente os quatro cantos da sala, para em seguida defumar a parte de trás do terreiro onde fica a salinha dos assentamentos, semelhante à camarinha no Candomblé. Segue então defumado todo o espaço do terreiro até a porta de saída, a defumação ocorre dos fundos para a porta, de trás para a frente, segundo os médiuns para que nada fique guardado, tudo seja levado e nada trazido. No retorno defuma os filhos de santo que já estão enfileirados em duas colunas na sala. Os filhos ficam de frente para o Pai Marco e o turíbulo (receptáculo onde fica o incenso), postam as mãos acima dele de modo que a fumaça passe por elas, passam as mãos uma por cima da outra como se estivessem fazendo um “X” com os pulsos, giram no sentido horário para terem as costas defumadas e completam o giro de modo que o corpo “não retorna por onde passou”, o corpo assim “não pega o que deixou, o que foi tirado”. O Pai de Santo faz um movimento de baixo para cima, da direita para esquerda com o turíbulo durante a defumação, retirando as energias contrárias, dos pés à cabeça. Normalmente acompanhado pelo Ogã ou uma Iá, que pode ser a Iá Criadeira, Ialaxé ou ainda a Cambona da casa, neste caso eu. As defumações são interpretadas como ritual de purificação, porque limpam o ambiente energeticamente preparando-o para receber as pessoas e as Entidades, bem como as novas energias que passarão por aquele local.

Os médiuns entoam os pontos durante a defumação:

“Defuma com as ervas da Jurema, defuma com arruda e guiné, Benjoim, alecrim e alfazema, vamos defumar filhos de fé.”

“Olha a mata cheirou, queimou guiné, vamos defumar filhos de fé / O quê, o quê que cheira tanto assim, arruda, guiné, incenso e benjoim.”

“Estou louvando estou incensando, estou louvando estou incensando, a casa de meu Pai Oxalá, a casa de meu Pai Oxalá, Nossa Senhora incensou este congá, nossa senhora incensou este congá/ Eu incenso, eu incenso essa senzala, eu incenso, eu incenso este congá/ Para o mal sair e a felicidade entrar, para o mal sair e a felicidade entrar”.

Quanto aos meus questionamentos iniciais se a escolha de não evidenciar a identidade dos atores nas fotos estaria direcionando a coleta de dados e os aspectos apreendidos em campo? Se estaria perdendo dados e estaria com o olhar viciado? Em alguns períodos sim, com base na

análise do material, observei que a minha opção em não evidenciar a identidade dos atores, estava deixando de captar alguns momentos, este fato evidencia que em alguns momentos em campo estive mais “dentro” que “fora”, que meu olhar se tornou viciado em alguns momentos e que a relação com meus interlocutores contribuiu, como citei anteriormente, sou nativa do campo de estudo, minha relação com os interlocutores está sendo reconstruída, além da cambona eles agora estão convivendo com a pesquisadora e eu estou conhecendo meus interlocutores, novos olhares.

A cautela da cambona, “de dentro”, estava interferindo no papel da pesquisadora “de fora” e esse fator contribuiu para que não expusesse a identidade dos médiuns nas fotografias. Sobretudo, ao preparar material para a apresentação de trabalhos em seminários e congressos.

3 - CORPO FEMININO E TRANSCENDÊNCIA NA UMBANDA

Estudar o feminino no espaço religioso é promover uma discussão do papel das mulheres, como agentes de mudança, ao mesmo tempo em que também são guardiãs da memória. A religião é um lugar no qual a mulher encontrou espaço para a resistência e a sobrevivência, as mulheres negras são expostas a uma dose dupla de preconceitos, por serem mulheres e por serem negras. As acadêmicas negras e adeptas de religiões de matriz africana são expostas ao triplo desse preconceito como havia observado Helena Theodoro, quando questionada sobre a permanência no Candomblé, mesmo com um nível acadêmico tão elevado “Sempre causa estranheza o discurso articulado da professora negra, que continua no candomblé, apesar de ser PhD” (CARDOSO, 1996, p. 20), os estereótipos construídos contra a mulher, reverberam e ainda são reforçados, fazendo-se urgente uma mudança. Margareth Rago (2016), no seu trabalho *Feminismos, Artes do Viver e Invenções da Subjetividade*, relembra a forma como as mulheres eram tratadas socialmente até bem pouco tempo.

E as mulheres – consideradas até algumas décadas atrás, irracionais, pouco aptas a participar do mundo público, malformadas física e moralmente, vulneráveis e volúveis – deveriam ser governadas pelos pais, irmãos, noivos, maridos, e amigos do sexo masculino. ‘Mulher pública’ era sinônimo de prostituta, é bom lembrar (RAGO, 2016, p. 10).

Há uma trajetória de apropriação e mando da mulher, do corpo feminino pela história na qual a mulher era propriedade do pai, para depois ser propriedade do marido, sua subjetividade não era considerada. Glória Anzaldúa (2005) em *La Consciencia de La Mestiza*, no qual analisa a fronteira e o sujeito feminino nesse espaço de formação de subjetividades e defesa da identidade étnica para os chicanos, e as relações de poder aplicadas aos entre lugares, e o hibridismo no qual era mestiza posto que já não era índia, hispânica ou branca, esse lugar de transitoriedade da mulher. A autora exemplifica a hierarquização da dominação masculina “Você é nada mais que uma mulher quer dizer que você é defeituosa. Seu oposto é ser um macho” (ANZALDÚA, 2005, p. 710). A autora analisa que o machismo do homem chicano era adaptado às condições de pobreza, opressão e baixa estima. As construções identitárias são relações de poder, ao se localizar como sujeito produtora de subjetividade, mestiza entre fronteiras Anzaldúa se empodera, deixa de ser “bode expiatório” e torna-se “sacerdotisa mor nas encruzilhadas” (ANZALDÚA, 2005, p. 707).

As lutas feministas, desde o século XIX, contra as violências de gênero, mostram que as mulheres não precisavam do governo da figura masculina, que poderiam reconfigurar

linguagem e espaço próprios. Hoje a mulher está inserida nos espaços públicos, como citado anteriormente por Cardoso (1996) *apud* Lagos (2007), que considera em sua pesquisa o espaço religioso sendo tradicionalmente o lugar de fala da mulher. Rago observa que:

Mas temos discutido menos as transformações subjetivas que se registram ao longo das quatro ou cinco últimas décadas, trazendo novas figuras femininas para a esfera pública, que são portadoras de outras linguagens, de novas interpretações, de outros comportamentos, desfazendo o instituído e reconfigurando o que parecia definido para sempre. As mulheres deixaram de ser silenciosas... (RAGO, 2016, p. 10)

Sueli Carneiro (2001) em seu artigo *Enegrecendo o Feminino: A Situação da Mulher Negra na América Latina*, a partir de uma perspectiva crítica, analisa a formação das hierarquias de gênero e raça forjadas a partir das “violações coloniais” (p.1) que estruturaram a construção da identidade nacional e como essa construção foi negada e as mulheres relegadas a funções estereotipadas como a mulata sensual ou a doméstica submissa. A autora questiona ainda “Quando falamos que a mulher é um subproduto do homem, posto que foi feita da costela de Adão, de que mulher estamos falando? Fazemos parte de um contingente de mulheres originárias de uma cultura que não tem Adão” (CARNEIRO, 2001, p.1). Ela observa que a opressão da mulher negra é diferente da opressão clássica contra a mulher, pois são: “Originárias de uma cultura violada, folclorizada e marginalizada, tratada como coisa primitiva, coisa do diabo, esse também um alienígena para a nossa cultura” (p.1). Ainda segundo Carneiro:

As mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido, assim como não tem dado conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade feminina das mulheres negras.

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhozinhos e de senhores de engenho tarados (CARNEIRO, 2001, p. 1).

Ruth Landes (2002), havia observado durante sua pesquisa em Salvador/BA, que resultou no livro *Cidade das Mulheres*, que havia um protagonismo, uma independência feminina dentro nos terreiros, o que a levou a repensar seu próprio conceito de feminino.

Foi nas regiões latino-americanas que as mulheres negras encontraram maior reconhecimento do seu próprio povo e dos senhores. Uma distinta sacerdotisa da Bahia chamou a sua cidade a “Roma Negra”, devido à sua autoridade cultural; foi aí que as mulheres negras atingiram o auge de eminência e poder, tanto sob a escravidão

como após a emancipação. Controlando os mercados públicos e as sociedades religiosas, também controlaram as suas famílias e manifestaram pouco interesse no casamento oficial, por causa da conseqüente sujeição ao poder do marido. As mulheres conquistaram e mantêm a consideração dos seus adeptos masculinos e femininos pela sua simpatia e equilíbrio, bem como pelas suas capacidades. Não somente não há notícia de rejeição por parte dos homens das atividades das mulheres, como indícios surpreendentes da sua estima pelas matriarcas surgem nos esforços de certos homossexuais passivos em penetrar nos sacerdócios (LANDES, 2002, p. 351).

Sendo uma das precursoras nos estudos de gênero sobre as mulheres negras. Helena Theodoro (1996), em seu trabalho *Mito e Espiritualidade: Mulheres Negras*, diz que:

Seja na comunidade-terreiro, no mercado, na organização e no planejamento político do grupo ou na produção cultural, revela-se um nexo próprio, onde uma mulher-sujeito, com sua alteridade e coerência, lida com valores e significados simbólicos diferentes dos da sociedade hegemônica (THEODORO, 1996, p. 172).

Para Theodoro (1996), ser negra é recriar a forma de se ver, através da tomada de posse da sua consciência, de sua cultura e “criar uma nova forma de se ver que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração” (THEODORO, 1996, p. 44). Em seu livro *Oju Omim Omorewá: o afoxé dança para Iansã*, Daniela Beny (2007), sobre o papel dos terreiros diz que:

Os terreiros sempre foram sinônimos de resistência e empoderamento. A ousadia de levar a espetacularidade da cultura afro-brasileira para fora dos muros das casas de axé, além de louvável é mais que necessária, é mostrar a cor, a cara e o corpo de um conhecimento ancestral, tantas vezes menosprezado pela falta de registro escrito, mas que sobrevive na memória, nas cantigas e nas histórias (BENY, 2017, p. 69).

Algumas mulheres da Aldeia dos Orixás apresentam aparentes mudanças em seu modo de ser desde que passaram a frequentar o terreiro, dado que observei enquanto pesquisadora e médium da casa. Busco compreender de que forma a participação delas no terreiro influencia no ritual, nas relações sociais e desenvolvimento da casa, e de que forma essas mulheres geram transformação. Três casos foram pontos iniciais para essas reflexões: O de uma médium, mãe de nove filhos, pesquisadora dos quilombos, que ingressou na universidade (já participando do terreiro) no mesmo ano que o filho. Uma médium que residia em outra cidade e mudou-se para Maceió há alguns anos com a única filha. Esta médium, hoje universitária, acadêmica promissora e ocupando posição de chefia no seu trabalho, um ambiente predominantemente masculino. Uma terceira médium que é atriz e acadêmica compondo uma produção intelectual proeminente relacionada à intersecção da produção do conhecimento do universo afro religioso e a formação do ator. São elas:

3.1 Paula Ramos

Fotografia 5 - Paula Ramos



Fonte: Rosileide da Silva, 2018.

(a) Paula Ramos, Técnica Agrícola formada pela antiga EAFS Escola Agrotécnica Federal de Satuba, atual IFAL. Terapeuta holística mestra em Reiki, graduanda em pedagogia pela UFAL. Médium em formação no terreiro Aldeia dos Orixás; se auto identifica como negra, heterossexual.

3.1.2 Solemar Gama Sousa

Fotografia 6 - Solemar Gama Sousa



Fonte: Rosileide da Silva, 2018

(b) Solemar Gama Sousa, Graduanda em Ciências Contábeis. Administradora financeira e corretora de imóveis. Reikiana. Yabasse em formação do terreiro Aldeia dos Orixás; se auto identifica como negra, heterossexual.

3.1.3 Daniela Beny

Fotografia 7 – Daniela Beny



Fonte: Rosileide da Silva, 2018

(c) Daniela Beny, Doutoranda em Artes Cênicas pela UFBA. Mestra em Artes Cênicas pela UFRN. Especialista em Antropologia e professora de teatro formada pela UFAL. Atriz, encenadora e produtora da Invisível Companhia de Teatro. Associada da Patacuri - Cultura, Formação e Comunicação Afroameríndia. Mãe-pequena em formação do Terreiro Aldeia dos Orixás. Se auto identifica como negra e sapatão.³⁹

As falas das minhas interlocutoras, compõem as bases de reflexões etnográficas sobre o feminino e a Umbanda no Terreiro Aldeia dos Orixás. Dentro desse estudo, busco através também da pesquisa qualitativa a perspectiva dos participantes, algo muito subjetivo que é o seu processo individual. Compreendo que isso é relevante dentro das suas experiências empíricas vivenciadas subjetivamente. Pretendo descrever os relatos e experiências a partir da ótica de cada uma.

³⁹ O termo *sapatão* ao invés de *lésbica*, foi a pedido da interlocutora. Segundo a mesma, as pessoas a veem como sapatão e não lésbica. E a auto identificação como sapatão ajuda a quebrar os estereótipos.

As três médiuns aqui citadas são médiuns de incorporação – transe mediúnico⁴⁰. A participação das três no terreiro é ativa, salvo em períodos de afastamento devido às obrigações profissionais e acadêmicas. As três médiuns são filhas de Iansã, bem como a pesquisadora, também objeto desse estudo. Além do próprio Pai de Santo, dono da casa. O terreiro é de Ogum, de Iansã e da Cabocla Jurema, ou seja, Iansã é uma das donas da casa, também chamada senhora dos ventos, dos raios e das tempestades, senhora das paixões. Sendo assim, numa casa de Iansã, nada é estático, tudo muda e se reelabora, as pessoas, os conceitos e os entendimentos. O arquétipo das filhas de Iansã pode ser representado pelas características da própria entidade segundo Verger (2002):

O arquétipo de Oyá-Iansã é o das mulheres audaciosas, poderosas e autoritárias. Mulheres que podem ser fiéis e de lealdade absurda em certas circunstâncias, mas que, em outros momentos, quando contrariadas em seus projetos e empreendimentos, deixam-se levar a manifestações da mais extrema cólera (VERGER, 2002, p. 170).

Iansã segundo Zenicola (2014):

Deusa do movimento contínuo, sempre em ação e alerta, circula a procura de horizontes novos, lugares altos e ventosos, o que revela um profundo sentimento de liberdade, aventuras diferentes, oyá é leve, livre e sem limites. Seu mensageiro é Afefe, o vento, símbolo das mudanças e da comunicação, o vento que limpa e purifica. Iansã comunica-se através dele, e assim “a doce brisa de Oyá pode se transformar em um furacão”; sua raiva é representada pelos furacões e tornados, por isso é chamada de *efufu lelé*, “o grande vendaval” (2014, p. 38).

Representa o poder energético da não submissão, da impetuosidade, da ativação sedutora, da conquista libertária, da impossibilidade de aprisionamento, tal qual seu elemento, o vento. Iansã é o poder gerador feminino, que promete lealdade em troca de homenagens permanentes. Uma força que luta armada, muito altiva e ciumenta. Para J. Santos (2008, 122), esse orixá é descrito como “Oyá, única orixá filha, herdeira do princípio feminino do vermelho, representa o poder do pássaro, é o princípio genitor feminino que é a base de Égún (2014, p. 41).

Iansã conforme Barbosa Júnior (2014):

Orixá guerreira, senhora dos ventos, das tempestades, dos trovões e também dos espíritos desencarnados (eguns), conduzindo-os para outros planos, ao lado de Obaluaê. Divindade do Rio Níger, ou Oya, é sensual, representando o arrebatamento, a paixão. De temperamento forte, foi esposa de Ogum, e depois a mais importante esposa de Xangô (ambos tendo o fogo como elemento afim). Irrequieta e impetuosa, é a senhora do movimento e, em algumas casas, também a dona do teto da própria casa. Uma de suas funções espirituais é trabalhar a consciência dos desencarnados que estão a margem da Lei, para, então, poder encaminhá-los a outra linha de evolução (BARBOSA JÚNIOR, 2014, p. 102).

⁴⁰ Considero aqui que o transe mediúnico se refere dentro das práticas da Umbanda ao momento em que uma entidade espiritual é incorporada pelo adepto, caracterizando o que Morris (2006) aponta como experiência que o indivíduo vivencia um diferente estado mental.

Uma das formas de compreender os arquétipos seria como moldes de indivíduos, “Dentro desse princípio, existiria um inconsciente coletivo com uma organização prévia de comportamentos, originado da constante repetição de uma mesma experiência durante muitas gerações, em que os conhecimentos estariam guardados” (ZENÍCOLA, 2014, p. 29). E complementa considerando que:

Os arquétipos seriam as ideias elementares, a que poderíamos chamar ideias “de base” e funcionariam como centros autônomos que tendem a produzir, em cada geração, a repetição e a elaboração dessas mesmas experiências, não possuindo, no entanto, formas fixas ou predefinidas, sempre se reelaborando (ZENÍCOLA, op.cit., p. 29).

Ligiéro o compreende a partir dos estudos de Jung que conceituam a personalidade em arquétipos:

De acordo com Jung, arquétipos são imagens psíquicas reveladoras de informações contidas no inconsciente coletivo, que por sua vez, armazena experiências e conhecimentos que pertencem a toda a humanidade, desde passados imemoriais (MARTINS, 2008, p. 67).

Desta forma as memórias-base armazenadas em nosso subconsciente se manifestam no terreiro através das características arquetípicas dos filhos de santo, mais psicológica do que física, podendo ser reforçada pelas características dos seus Orixás ressaltadas nas lendas. Sendo assim, ao citar a lenda sobre a curiosidade da Iabá em aprender, na qual corre o mundo todo, o faço para enfatizar que herdando as características arquetípicas desta, suas filhas buscam e produzem conhecimento a partir de fontes diversas. Lendas ou mitos são formas de o homem compreender e se relacionar com aquilo que “está além do próprio conceito de realidade, o que transcende todo pensamento racional, a idealização da humanidade” (ZENÍCOLA, 2014, p. 27), sendo compreendidos por Theodoro (1996), como uma ordem ou organização que cerca o homem do seu nascimento para além da sua morte, sendo o mito um “discurso em que se fundamentam todas as justificativas da ordem e da contraordem social negra. Está intimamente ligado ao universo simbólico” (THEODORO, 1996, p. 62). E complementa,

na cultura negra, os mitos são indicadores de caminhos e meios para a aquisição, transformação ou transferência de axé. O axé se transmite numa relação interpessoal e dinâmica, num processo de comunicação direta, onde a oralidade é básica e fundamental. O axé se desenvolve na comunidade-terreiro que funciona como um centro irradiador de todo um sistema cultural, do qual a oralidade é um de seus elementos, mas que deve ser visto em função do todo. (THEODORO, op.cit. p. 62)

Ou seja, os membros da comunidade terreiro aprendem através dos mitos, um conhecimento ancestral, que transmite conceitos e doutrinas, sendo, portanto, “instrumentos de comunicação e ensino” (THEODORO, 1996, p. 63). Os mitos, também conhecidos como lendas ou *itãs*, são ricos na cultura afro-brasileira e transmitidos oralmente dentro dos terreiros, para ensinar, como forma de manter viva a tradição a partir de representações simbólicas que inspirem e auxiliem na resolução de problemas. Uma das lendas de Iansã que aprendi no terreiro diz que:

Iansã vivia com Ogum, antes de e tornar esposa de Xangô. Encantada com a beleza dele, e ele com a dela, se aproximam e começam a trocar conhecimentos sobre as suas habilidades. Iansã estava muito interessada em Xangô e em tudo que estava aprendendo com ele.

Ela decide fugir com ele, abandonando o marido Ogum que gostava de viver isolado e já não lhe dava a mesma atenção. Iansã respeitava muito Ogum e não queria magoá-lo, mas parte com Xangô. Ogum furioso parte para enfrentar seu rival, mas Xangô havia procurado Olodumaré, o deus supremo, confessando o que havia feito ofendendo assim a Ogum. O grande deus intervém junto ao esposo, pedindo-lhe que perdoasse a ofensa dizendo: Você é mais velho que Xangô, reserve sua dignidade, deve renunciar a Iansã sem rancor. Ogum, no entanto, não aceita a intervenção e sai à procura dos fugitivos, quando os encontra troca golpes de espada com Iansã, ela é atingida e divide-se em nove partes, e Ogum também atingido, divide-se em sete. (Domínio Público)

Outra lenda de Iansã conta que:

Iansã quando jovem, muito curiosa, percorreu muitos reinos, tendo sido a paixão de muitos reis entre eles Exu, Ogum, Oxaguian, Oxóssi e Logun-Edé. Ao conviver com cada um deles ela se utiliza de astúcia e inteligência, queria aprender o máximo sobre o que via e assim compreender melhor o universo. Foi a grande paixão de Ogum, na terra dele em Ifé, aprendeu com ele a manejar a espada e adquiriu o direito de usá-la. em Oxogbô, terra de Oxaguiã aprendeu a usar o escudo para se proteger de ataques inimigos e com isso, adquiriu o direito de usá-lo. Nas estradas Iansã conhece Exu, logo se dão bem, e ela aprende com ele os mistérios da magia e do fogo. Com Oxóssi, o senhor da caça, aprende a caçar e a tirar a pele do búfalo e a se transformar nele, utilizando a magia que aprendeu com Exu. Iansã passa no reino de Logun-Edé, que fica seduzido, e com ele aprende a pescar. Iansã segue até o reino de Obaluaê, onde quer conhecer os segredos e mistérios e também o rosto do senhor da terra. Ele não fica seduzido por Iansã, mas a ensina a conviver e controlar os mortos, os Eguns. Iansã então resolve conhecer Oyó, o reino de Xangô, acreditando que ele era o rei mais vaidoso, Iansã acreditava que iria aprender a viver na riqueza. Mas ela se apaixona tão intensamente por ele, que Xangô compartilha com ela os poderes do raio e lhe dá o seu coração (Domínio Público).

As lendas descrevem Iansã como uma Orixá curiosa, inteligente, movida pelo conhecimento e pelo desejo de aprender, utilizando-se dos meios disponíveis e de estratégias engenhosas. Iansã é o Orixá do movimento e do inconformismo, as lendas aqui descritas foram escolhidas para contextualizar o princípio dinâmico do Orixá e do arquétipo de seus filhos, bem como sua paixão pelo conhecimento.

A questão da pesquisa se ampliou às outras médiuns do terreiro, médiuns de transe ou de firmeza – médiuns que não entram em transe mediúnico, a exemplo da autora, que ingressou no mestrado já como participante do terreiro estudado. Nestes casos, o primeiro ponto em comum, é a participação das médiuns na Aldeia dos Orixás e sua atuação na casa, o feminino em si mesmo e com relação ao terreiro e quem são essas mulheres sem estereótipos externos pré-concebidos, como se veem e se entendem como mulheres e umbandistas, a partir de seus próprios olhares.

Ao me inserir nessa pesquisa, foi particularmente difícil expressar o que sinto e percebo em campo. Conforme Richardson (2003, p. 512, tradução minha), "As autoetnografias são altamente personalizadas, revelando textos nos quais os autores contam histórias sobre sua própria experiência vivida, relacionando o pessoal com o cultural"⁴¹. Pela minha formação – História Licenciatura – analisava criticamente os contextos e situações, mas não me inseria nela. Ser uma protagonista na minha própria história, escrevendo sobre ela, exige um esforço imenso porque tenho de produzir ciência, uma investigação significativa, a partir dos meus próprios sentimentos e vivências. Conforme Ellis and Bochner (2000, p. 761), "Auto etnografia fornece um caminho para fazer algo significativo para si e para o mundo"⁴².

As entrevistas foram realizadas em 2018, nas condições que melhor se adaptaram às rotinas e necessidades das interlocutoras. Algumas entrevistas que constam nessa pesquisa foram realizadas em 2017, quando fui à São Paulo com o Pai Marco Antonio, para conhecer os terreiros, onde tive a oportunidade de acompanhar as giras e conhecer alguns médiuns de São Paulo que compõem o Núcleo Aldeia dos Orixás. Em Maceió, registrei dados em entrevistas com Paula Ramos na Universidade Federal de Alagoas, na pracinha do CEDU, durante intervalos de aulas do seu curso de Serviço Social; Solemar Gama foi entrevistada também em local público, como num shopping da capital, onde a mesma trabalha como corretora imobiliária, onde foi possível. Por exemplo, nos sentamos na praça de alimentação sendo possível estabelecer diálogo e registro de dados em entrevista sem grandes interrupções. Lembro que Solemar era breve nas respostas e continuava de volta ao trabalho para atender clientes. Contatos com Daniela Beny foram realizados durante o ano de 2018, através de correspondências por e-mail quando trocava informações, referências e orientações teóricas sobre conceitos com ela, que estava no doutorado em Antropologia na UFBA, em Salvador.

⁴¹ No original: "Las autoetnografias son altamente personalizadas, textos reveladores en los cuales los autores cuentan relatos sobre su propia experiencia vivida, relacionando lo personal con lo cultural".

⁴² No original: "Auto ethnography provides an avenue for doing something meaningful for yourself and the world" Ellis and Bochner.

Ela estava com horários “corridos” quando retornava à Maceió, daí concordamos que seria mais prático se lhe enviássemos roteiro de perguntas de entrevista. Assim aconteceu e ela sempre me respondeu pontualmente. Também utilizamos contatos para complementar dados e trocas de informações por telefone, ou via aplicativos como Messenger e WhatsApp. A princípio elaborei um roteiro prévio de entrevistas, inicialmente composto por oito perguntas, com acréscimos a depender da interlocutora e da função que esta ocupa na casa. Uma pergunta extra foi incorporada ao texto dentro da temática específica.

Quando perguntadas sobre como se viam dentro da Umbanda, as interlocutoras responderam:

Me vejo na Umbanda num lugar muito parecido com o que me vejo no teatro como atriz, considero como um lugar de aprendizado constante, que mesmo que eu discorde de algo busco compreender o que se passa pra respeitar e acatar as orientações (mais das pessoas do que dos espíritos) e em relação à mediunidade, aí é que me sinto no teatro mesmo, estou ali pra que meu corpo seja o meio de comunicação entre os planos, pra que minha voz seja a de quem não fala por si só. E por outro lado também, agora com algum cargo em processo de desenvolvimento de forma oficial, vejo que, ainda como teatro, vou mudando de lugar, meio como a função de um encenador/diretor que já foi ator/atriz, tipo ter que aprender tudo, mesmo que eu não goste de tudo pra poder ser competente pra ensinar. (Daniela Beny em entrevista).

Eu me vejo na Umbanda como uma pessoa em constante construção pelos aprendizados que a Umbanda tem me proporcionado, ao longo desses 02 (dois) ou 03 (três) anos que eu frequento o Terreiro Aldeia dos Orixás. É... eu me vejo integrada com as pessoas, eu me reconheço, é... eu sinto que eu estou construindo a minha identidade, houve mudanças muito fortes, muito profundas na minha vida, depois que eu fui ao terreiro porque eu tive uma abrangência, uma mudança de concepção, outros olhares para problemas sociais que... problemas éticos, problemas espirituais, problemas emocionais que eu tinha um olhar reduzido, o meu olhar diante da nossa sociedade era um olhar limitado, redutor, e a Umbanda, o terreiro, tem me ajudado a olhar o mundo com olhar mais amplo, mais crítico, mais construtivo, a olhar o mundo e as pessoas de uma forma mais complexa também, então desenvolveu em mim um poder de reconhecimento, de me reconhecer enquanto mulher, enquanto pessoa, enquanto mãe, enquanto profissional, e me ajudou muito a estabelecer novas relações, e entender o outro com as suas virtudes, com os seus defeitos. Eu fui uma pessoa que eu vim desde os 19 anos da Igreja Católica e aos 20 anos eu fui pra Doutrina Espírita Kardecista, e nessa doutrina eu fui reformulada, me fizeram um perfil de que eu tinha que ser uma pessoa boa, de que eu tinha que cultivar a virtude e aos poucos eu me neutralizei muito, eu me silencieei porquê eu assumi uma personalidade de uma pessoa muito boa, muito ética, muito certa, isso a religião kardecismo me fez, me construiu e hoje na Umbanda não, eu preciso me reconhecer com as minhas falhas, com meus desejos, com os meus erros, eu preciso entender que eu sou humana, e que eu preciso vivenciar, falar das minhas perdas, das minhas frustrações, enfim eu sou uma pessoa igual às outras. Isso a Umbanda deixa a gente muito firme nessa identidade, é... quando eu falo de identidade, é você se reconhecer com todo o cabedal de conhecimento que você tem, de falhas, de acertos, de virtudes, de construções positivas, de construções negativas. E aí eu me vejo na Umbanda, nesse forte processo de desconstrução de uma identidade que não era minha e eu estou me reconhecendo, e às vezes, até eu me frustrar, às vezes eu disse: Puxa vida eu era assim e não sabia ou não me permitia sentir que eu era assim, mas isso tem me dado uma força, porque eu tenho reagido diante de determinadas posições que antes certamente eu estaria silenciada, então a Umbanda pra mim, nesse momento, é um grande celeiro de aprendizados, de vivências emocionais, de reencontros, e amizades, de novas

possibilidades, e assim, quando eu chego no terreiro eu digo: Puxa, cheguei no meu lugar, na minha casa, é... cheguei no meu espaço, e quando eu saio do terreiro, eu saio assim: Puxa vida esse sol é pra mim, essa lua é pra mim, essas estrelas são pra mim. Eu posso, eu tenho condição, então, isso é fantástico da minha vida, e eu devo isso ao formato, à Umbanda e à todas as possibilidades que ela tem me proporcionado como pessoa. (Paula Ramos, em entrevista).

Diferente de outras religiões que já passei, na Umbanda me sinto como parte da religião, integrante, tanto participante como atuante. Me sinto amparada e aceita. Engraçado que quando entrei para a religião fui aceita independente de status social, cor ou sexualidade e isso sempre foi muito importante para mim. (Solemar Gama, em entrevista).

Compreendo nas falas das interlocutoras processos liminares seguindo noção desenvolvida por Turner (2013), quando é possível compreendê-las sendo compostas de opostos “mutuamente indispensáveis”, como sendo vivenciadas dentro de ritos de passagem (VAN GENNEP, 2011). Elas observam que estão em momentos de transição, em lugares de rompimento, de busca e alicerce. Nessa mudança de situação, “a vida social” é definida como um “processo dialético” por Turner (2013), como que abrangeria sucessões de experiências de “(...)alto e do baixo, de *communitas* e estrutura, homogeneidade e diferenciação, igualdade e desigualdade. A passagem de uma situação mais alta para uma mais baixa para outra mais alta é feita através de um limbo de ausência de *status* (TURNER, 2013, p. 99). Dotadas de um ciclo próprio de desenvolvimento “num determinado momento coexistem muitos encargos correspondentes a posições fixas, havendo muitas passagens entre as posições” (TURNER, 2013, p. 100).

Na última Deitada, ritual de iniciação e aprofundamento na relação médium-Entidade/Orixá, Daniela e Solemar foram confirmadas nas funções de Iá Criadeira e Iabassê, respectivamente, que são funções a serem descritas mais adiante. As duas irão aprender as atribuições e os segredos das funções, uma espécie de estágio probatório, para findado o período da aprendizagem receberem o cargo definitivamente. Paula Ramos, apesar de ser uma médium que já está há algum tempo na casa, não recebeu a indicação dentro do terreiro pelas Entidades, o que pode ter acontecido por diversos motivos, devido às lutas e percalços em seu caminho no momento, mudanças de caminho, etc. Ela permanece por enquanto como médium de incorporação.

Sobre a relação entre o feminino e os cargos, para Pai Marco Antonio, em entrevista concedida na casa do Ogã, Érick:

Então, hoje pra mim, falar em feminino, dentro do terreiro de Umbanda, dentro da Aldeia do Orixá que é onde eu... eu estou, é dizer que eu particularmente, acredito que Orixá e função se dão pela energia de Orixá, muito menos pela composição ou genética masculina ou feminina.

A concepção de Pai Marco Antonio pode ser relacionada ao conceito de Joan Scott (1990):

(...) o conjunto de atributos positivos e negativos que se aplicam diferencialmente a homens e mulheres, desde o momento do nascimento determinando as funções, papéis, ocupações e relações que ambos desempenham na sociedade e entre eles mesmos. Esses papéis e as relações não são determinados pela biologia, mas pelo contexto cultural, social, econômico e religioso de cada organização humana e deste modo são passados de geração a geração (SCOTT, 1990, p. 36).

Rago reitera as lutas feministas que povoaram o século XX, e que os feminismos hoje colocam “a questão da produção da subjetividade como construção da liberdade, como movimento de autonomia pessoal e coletiva, subvertendo radicalmente as noções de liberdade e autonomia pessoal” (RAGO, 2016, p. 16) e que essas construções inventaram, possibilitaram novos olhares e lugares a partir desses “modos de subjetivação, desde o início, quando contestaram o modelo feminino imposto a todas as mulheres” (ibidem). Conforme Rago:

A questão que coloco, contudo, é menos debatida, mas não menos importante; pois trata das “políticas de subjetividade” ou “políticas de nós mesmas”, já que os feminismos criaram suas “artes do viver”, revelando que ética, política e subjetividade não podem ser dissociadas. Os feminismos mostraram às mulheres que podiam viver sem a maternidade obrigatória, sem girar em torno da figura patriarcal, sem o governo de um homem sobre si mesmas; ensinaram que podiam viver diferentemente, construindo linguagens próprias, reconfigurando os espaços, físicos e subjetivos, geográficos e políticos, inventando suas heterotopias, como “contraposicionamentos” ou “contraespaços”, assim define Foucault (RAGO, 2016, p. 17).

Fotografia 8 - Médiun saudando Ogum.



Fonte: Rosileide da Silva, 2018.

O registro do sagrado nos possibilita capturar aquilo que perderia a dramaticidade, toda a sua intensidade, se fosse traduzido em palavras. A foto acima foi tirada no dia da Obrigação de Ogum, ritual no qual são oferecidas as comidas favoritas dele. Inhame assado com azeite de dendê em cima e cará cozido que são preparados antes da gira começar, dentro da cozinha do terreiro. A feijoada é o prato favorito de Ogum, por não utilizar carne vermelha dentro do terreiro, ainda que seja para o preparo das comidas rituais, esse alimento não é ofertado na casa.

Os médiuns colocam fitas na cor vermelha, cor que representa Ogum na Umbanda, em volta da cintura e depositam uma vela vermelha na esteira onde é colocada a comida da Entidade, que é trazida numa espécie de procissão pelos médiuns filhos dele. Ao som dos atabaques, das palmas e das vozes, que entoam os pontos de Ogum, as cantigas específicas que narram seus feitos e características, reafirmam seu poder, e o louvam. A Entidade ao baixar no médium, neste caso, o Pai Marco Antonio, pois Ogum é seu Orixá de cabeça e dono da casa, durante a incorporação, ele grita seu brado, “Ogunhê” que significa “Salve Ogum”, faz a saudação ao congá que abriga o panteão de entidades cultuadas na casa, saúda os atabaques, no Candomblé acredita-se que são Orixás, responsáveis por chamar outros Orixás quando tocados pelo Ogã.

Na Aldeia, os atabaques são cultuados como Entidades que são responsáveis por chamar as outras Entidades também quando tocados. Dançando saúda os quatro cantos da casa que simbolicamente tem donos, “cada canto tem um dono”⁴³, uma Entidade que teria regência naquele espaço físico e não físico, “espaço espiritual”⁴⁴ como definiu Marcelo Mercante (2006), em livre tradução:

Acredita-se que as mirações ocorram de forma não física – embora objetivo - "espaço espiritual", que se acredita ser compartilhado pelos participantes as cerimônias. O espaço espiritual é imaterial e multidimensional, impedindo, aninhando e informando o mundo material. O espaço espiritual é percebido como original, gerando disposições, intenções e significados, e como contendo dentro de si os níveis físicos e psicológicos da existência. A exploração desse espaço durante uma cerimônia foi considerada um processo de desenvolvimento espiritual.

Busca-se uma relação dialógica entre o pesquisador e as pessoas que ele pesquisa. Na perspectiva do sagrado, as relações são muito delicadas, pois mostram dados empíricos muito

⁴³ Ponto cantado dentro do terreiro que se refere aos quatro cantos da casa e aos donos desses cantos.

⁴⁴ No original: Mirações are believed to take place in a non-physical - although very objective - “spiritual space,” which is believed to be shared by participants in the ceremonies. The spiritual space is immaterial and multidimensional, precluding, nesting and informing the material world. The spiritual space is perceived as original, generating dispositions, intentions, and meanings, and as containing within it the physical and psychological levels of existence. The exploration of that space during a ceremony was considered a process of spiritual development.

tênuas, da experiência dos envolvidos. Essas situações delicadas, requerem do pesquisador um cuidado e atenção no que vai registrar e depois mostrar para evidenciar a informação. Essa ética, é, segundo Novaes (2012, p.27), um exercício de consciência do pesquisador sobre o que ele quer ver publicado a respeito das pessoas que pesquisa.

Salvagni e Silveira (2013), dizem que a fotografia cria um atrativo a mais para a relação do pesquisador e com a realidade social que ele investiga, pois existe a possibilidade de ele fazer parte da pesquisa por ter-lhe emprestado sua imagem. Porém a questão ética pode ser um problema porque precisará do consentimento dele para ser publicada, analisada e compilada como dado. O pesquisador deve ter o máximo de bom senso, pois toda pesquisa precisa de cuidados específicos quanto ao formato da exposição do pesquisado. Jamais deve servir exclusivamente ao bel prazer do pesquisador sob pena de perder os reais propósitos aos quais a academia se debruça todo o tempo para realizar.

3.2 O Ritual e o Feminino

O antropólogo busca a descrição de detalhe e desenvolver um olhar de estranhamento, desnaturalizando o que observa (DA MATTA, 1978). Durante a gira entro no universo umbandista, mergulho no campo e pela minha função, tenho que ficar totalmente atenta e participar de praticamente todos os rituais. Merleau-Ponty defende o conceito de pré-objetivo, que tenta “coincidir com o ato da percepção e romper com a atitude crítica” (MERLEAU-PONTY *apud* CSORDAS, 2012, p. 108), um conceito pré-abstrato no qual permanecemos nas situações factuais, mesmo que nossa existência transcenda enquanto habitamos o mundo cultural. Analisa o corpo num contexto em relação ao mundo, aborda “a corporeidade na problemática da percepção”, uma vez que ela “termina nos objetos”, neste nível de percepção os objetos não existem, a percepção começa no corpo e nós simplesmente estamos no mundo (MERLEAU-PONTY *apud* CSORDAS, 2012, p. 108).

Fotografia 9 - Abertura da gira, saudação aos povos da rua.



Fonte: Rosileide da Silva, 2018.

Para Merleau-Ponty (1999) não existem objetos anteriores à percepção, o início se dá com o sujeito perceptivo ao invés do objeto analiticamente constituído. A percepção começa no corpo, o que seria um produto primário do pensamento reflexivo, essa percepção é tão rica quanto indeterminada, pois não há objetos anteriores à percepção, “nossa percepção termina nos objetos” e que “[o] corpo é nosso meio geral de ser no mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 203).

Para me descrever nesse processo, recorro a Taylor (2013, p. 17),

Eu sentia minha subjetividade como intrincada e em excesso, puxada para todos os lados, cheia de pressões e prazeres. Eu continuo a incorporar essas forças que me puxam através de uma série de práticas e tensões conflitantes. Porque para mim, tem sido impossível separar meus compromissos e enigmas acadêmicos e políticos daquilo que eu sou (...).

Compreendo o corpo como o que Theodoro (1996) descreve como um “templo vivo”, pulsante e dinâmico. O corpo na gira é transmissor de conhecimentos, veículo do sagrado.

Durante uma gira de Umbanda, os médiuns funcionam como um corpo coletivo e através da vibração do seu próprio ser, sua energia, alcança o sagrado e transcende. Essa energia é compartilhada por todos como um conjunto, através da prática dos ritos, das danças e dos cânticos. A experiência social coletiva e os preceitos aprendidos através da observação sendo o adepto o corpo individual e ao mesmo tempo o corpo social coletivo.

Os saberes sociais atuam sobre o corpo individual na construção do corpo coletivo, em uma rica dialética de permissão e interdição na construção do espaço social e do sagrado a ser assumido pelo iniciado. Assim, a prática social, graças ao conjunto de significações sociais, culturais e transcendentais que oferece, regula a construção desse corpo coletivo. A experiência funciona como um ritual de passagem para um novo mundo, ou melhor, o nascimento para uma nova visão de mundo (ZENICOLA, 2014, p. 96).

Pierre Bourdieu (1977), propõe entender o processo de objetificação, analisa não apenas o fato social, mas busca compreender o *modus operandi* na vida social, através do *habitus*, um conjunto das práticas, gerador da estrutura de práticas e representações, inconsciente e coletivamente absorvido. O *habitus* tem dupla função, como princípio gerador de todas as práticas, a partir de uma relação com estruturas objetivas (BOURDIEU, 1977), e como princípio unificador num conjunto das práticas sociais (BOURDIEU, 1977).

[...] princípio gerador e unificador de todas as práticas, o sistema das inseparáveis estruturas cognitivas e avaliativas que organizam a visão do mundo de acordo com as estruturas objetivas de um determinado estado do mundo social: esse princípio nada mais é do que o corpo socialmente informado, com seus gostos e desgostos, suas compulsões e repulsões, com, numa palavra, todos os seus sentidos, isto é, não apenas os tradicionais cinco sentidos – que nunca escapam da ação estruturante dos determinismos sociais –, mas também o senso de necessidade e o senso de dever, o senso de direção e o senso de realidade, o senso de equilíbrio e o senso de beleza, o senso comum e o senso do sagrado, o senso tático e o senso de responsabilidade, o senso para os negócios e o senso de propriedade, o senso de humor e o senso de absurdo, o senso moral e o senso prático, e assim por diante. (BOURDIEU, 1977, p.124).

Em campo sou pesquisadora e cambona, agrego as duas funções na gira. Como pesquisadora observo, registro e fico num constante exercício de estranhamento e familiaridade, mas como cambona minha função exige que eu esteja atenta ao que acontece no ritual e envolvida para que possa atender às demandas, então tenho que ver e rever o que aconteceu com olhos e sentidos diferentes, mas estou ali e envolvida. Parafraseando Favret-Saada (2005), sou afetada pelo campo, a emoção é um sentimento desalojador na pesquisa de campo, exatamente redobro atenção em campo e revejo cada dado obtido e observado. A minha função como cambona exige que eu esteja dentro e fora ao mesmo tempo para ver o contexto o que me auxilia como antropóloga em campo.

Experimentei a liminaridade (inspirada em TURNER, 2013), entre a História e a Antropologia e sobre meu senso de pertencimento, me deslocava da historiadora para a antropóloga e da médium para a pesquisadora, vivenciando meu próprio rito de passagem (VAN GENNEP, 2011). Acredito que neste processo meu olhar se faz *de perto e de dentro* (MAGNANI, 2002). Mas em alguns momentos e situações não consigo manter essa “distância”,

esse “estranhamento”, em alguns momentos cognitivos e práticos se tornam indissociáveis em campo. Essa percepção, essa absorção, esse deixar-se envolver é tratado por Favret-Saada:

Inicialmente, valem algumas reflexões sobre o modo como obtive minhas informações de campo: não pude fazer outra coisa a não ser aceitar deixar-me afetar pela feitiçaria, e adotei um dispositivo metodológico tal que me permitisse elaborar um certo saber posteriormente. Vou mostrar como esse dispositivo não era nem observação participante, nem (menos ainda) empatia. (FAVRET-SAADA, 2005, p. 155)

Não fui afetada pela “feitiçaria” que Favret-Saada experiêcia, mas fui afetada pelo campo além do que se pode tecnicamente chamar de observadora participante. Devido à minha função no terreiro, tenho que estar presente e atenta a praticamente todos os rituais, profundamente envolvida, atenta, participante. Minha experiência e sensações é que vivencio tudo isso para além de uma observação participante, além do estranhamento necessário em campo quando se observa o tão familiar. Assim, nessas situações compreendo o que Favret-Saada (2005) se refere descrevendo que: “Em retórica, isso se chama oximoro: observar participando ou participar observando, e quase tão evidente quanto tomar um sorvete fervente” (FAVRET-SAADA, 2005, p.157).

Em procedimentos específicos dentro do terreiro não tenho como me dissociar do ritual, faço parte e estou integrada num ambiente onde exigem que esteja completamente envolvida, absorvida até. É necessário tal nível de concentração que não permite que priorize ser apenas pesquisadora, mesmo porque isso implicaria em traduzir para a descrição etnográfica a revelação de “segredos” da religião. Outras determinadas informações só são compartilhadas quando sendo pesquisadora, independente de quem seja, se está, ou se é afetada.

Na verdade, eles exigiam de mim que eu experimentasse pessoalmente por minha própria conta – não por aquela da ciência – os efeitos reais dessa rede particular de comunicação humana em que consiste a feitiçaria. Dito de outra forma: eles queriam que aceitasse entrar nisso como parceira e que aí investisse os problemas de minha existência de então. No começo não parei de oscilar entre esses dois obstáculos: se eu “participasse”, o trabalho de campo se tornaria uma aventura pessoal, isto é, o contrário de um trabalho; mas se tentasse “observar”, quer dizer, manter-me à distância, não acharia nada para “observar”. No primeiro caso meu projeto de conhecimento estava ameaçado, no segundo arruinado (FAVRET-SAADA, 2005, p.157).

Em campo me deparo com essas questões cotidianamente. Não há como manter uma observação participante apenas, mas minha inserção em campo exige a constante reflexão por causa da imersão. Essa realidade reflete diretamente na relação com as pessoas, porque além de pesquisadora, sou também a cambona, e essa função reflete uma hierarquia na casa. Esse lugar

faz com que eu me faça constantes indagações: Até onde posso ir como pesquisadora sem colapsar minhas funções na casa (terreiro)? Até que ponto minha função de cambona limita a minha função de pesquisadora? Como conduzir a pesquisa para que os membros da casa respondam à pesquisadora e não à cambona? Esse lugar em campo não é estático, é dinâmico.

Se afirmo que é preciso aceitar ocupá-lo, em vez de imaginar-se lá, é pela simples razão, de que o que ali se passa é literalmente inimaginável, sobretudo para um etnógrafo, habituado a trabalhar com representações: quando se está em um tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que lhe são ligadas têm então que ser experimentados: é a única maneira de aproximá-los” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 158).

Difícilmente posso tomar notas para a pesquisa enquanto estou na gira, tenho que confiar na memória para registrar no diário de campo as vivências, auxiliada pelos possíveis registros fotográficos e vídeográficos que consigo fazer durante a participação nos rituais, entre uma assistência e outra dentro de minha função como adepta. Quando possível, peço para algum médium fotografar ou filmar partes do ritual, como a maioria dos médiuns entra em transe mediúnico, nem sempre obtenho fotos suficientes, de boa qualidade, em bom ângulo ou possíveis de serem reveladas.

Parte da minha função, está em anotar os procedimentos passados pelas entidades para a assistência (as pessoas que vão para as consultas). Essas notas são restritas ao terreiro porque configuram a relação da entidade com o assistido e sua vida, transcrevo e interpreto, não me é permitido tornar público o que ouço e escrevo, nem dentro do terreiro para outros médiuns. Isso garante o sigilo, confiança e o respeito da relação do terreiro com o assistido. Ao me debruçar sobre o material de campo, tenho que separar o conteúdo “secreto” do conteúdo “público” por assim dizer, as anotações da pesquisadora e as da cambona, separar o que pode ou não ser publicado sem comprometer eticamente a pesquisadora ou a função que exerço como cambona. A tarefa etnográfica é minuciosa, exaustiva e solitária. Como já apontou Favret-Saada (2012, p.160) “no momento em que somos mais afetados, não podemos narrar a experiência; no momento em que a narramos não podemos compreendê-la. O tempo de análise virá mais tarde”.

Os rituais no terreiro têm um sentido que vai além do que é visto, tem significados intrínsecos que os compõem, são dinâmicos; percebi que à medida em que são performados apresentam algumas variações, ainda que breves, como na duração. Como descreve Schechner (2012, p.49) são formas de as pessoas lembrarem. “Rituais são memórias em ação codificadas em ações, rituais também ajudam as pessoas (e animais) a lidar com transições difíceis, relações

ambivalentes, hierarquias e desejos que problematizam, excedem ou violam as normas da vida diária”.

Sobre o sentido embutido nos rituais, Turner (2013) já havia observado essa característica durante sua pesquisa com os Ndembus. O autor observa ainda que o contexto simbólico implícito nos objetos usados em todo o contexto ritual dos Ndembus funciona praticamente como um palimpsesto, com um sentido/significado embutido, “quase todo objeto usado, todo gesto realizado, todo canto ou prece, toda unidade de espaço e de tempo representa, por convicção, alguma coisa diferente de si mesmo” (TURNER, 2013, p. 31), que representam algo diferente do que são, algo além do que demonstram ao primeiro olhar, são mais do que parecem ser e os Ndembus conhecem sua “função simbólica”⁴⁵.

O significado do ritual dentro da Aldeia e dos elementos utilizados nele, constituem um complexo sistema de significado simbólico. Nada é o que parece. Um sino, uma vela, um gesto, tudo tem um significado além daquele que é visto e explicado publicamente, este outro significado constitui parte do segredo contido no ritual e não tenho autorização para revelá-lo. Quando buscam o terreiro a maioria dos consulentes não percebem esses significados simbólicos, apesar dos elementos estarem “à vista”, não se consegue ver a um primeiro olhar.

Os motivos e os caminhos que levam uma pessoa ao terreiro são inúmeros, além de revelar muito daquele que o procura. Sendo assim, perguntei às minhas interlocutoras sobre a trajetória de vida e os caminhos que percorreram até chegar a Aldeia:

Então, essa podia ter sido a primeira pergunta. Marco era meu diretor de teatro e já meu amigo quando um dia eu tava (sic) de boqueira em casa e me ofereci pra ajudar a arrumar o terreiro pra uma festa de Cosme e Damião, fui, ajudei a limpar, plastifiquei um pôster de Iansã e no dia seguinte tava lá pra festa. O que me levou a começar a frequentar eu não tenho certeza, mas acho que foram os sonhos cada vez mais reais, sonhava bastante com muita coisa, com preto-velho, com cigano, com uns índios, sonhava bastante que eu tava incorporada, ou que Luci (incorporada com alguma entidade) conversava comigo. Mas entendi mesmo que precisaria entrar no terreiro quando sonhei com as irmãs Ribeiro (que na época eu só conhecia pessoalmente Luci, Valu e Matilde) sentadas numa mesa, tipo Santa-Ceia e uma preta-velha conversando comigo, isso foi antes de ir pra Argentina, na mesma semana a cabocla Jurema disse que na volta tudo se resolveria. Acho que não estaria noutro terreiro que não fosse a Aldeia. Sempre fui muito interessada por assuntos da espiritualidade, mas não achava que fosse necessário fazer parte de uma religião, sei lá, achava que não conseguiria seguir ordens sem questionar ou achava que não acharia um lugar onde me sentisse confortável de verdade. Mas achei e tenho consciência do quanto me organizei depois disso. (Daniela Beny).

Bom, é... eu nasci no ano de 70, então a minha educação foi uma educação dentro do regime militar, uma educação muito podada, então eu fui uma pessoa muito silenciada, esse silenciamento, ele refletiu e reflete ainda hoje na minha vida. Eu tenho 48 anos de idade hoje em 2018, mas ainda me sinto uma pessoa em forte construção,

⁴⁵ Ibid.

porque eu fui muito silenciada, provavelmente pela educação, pelos conceitos familiares de ética, pelo que a sociedade exige, pela condição de mulher, pela condição da mulher negra que hoje eu me sinto negra. E, enfim, foram muitos silenciamento e ter participado dessa pesquisa pra (sic) mim foi muito importante porque é uma forma de falar de você, falar de si e eu tenho muita dificuldade de falar de mim e das minhas emoções e dos meus sentimentos. E participar dessa pesquisa eu acho que é uma grande colaboração para o futuro, pra (sic) nossa sociedade, pras (sic) próximas gerações. Eu fico muito feliz e agradeço muito a oportunidade de tá (sic) passando por esse processo. Sou hoje universitária e por estar no espaço da academia, que eu achava que seria um espaço totalmente aberto para o diálogo, e eu tenho percebido que não. A academia também tem seus muros, né? Que a cerca (sic), seus preconceitos. Eu sinto dificuldade de hoje, de falar que sou umbandista. Existe em mim ainda um silenciamento, mesmo com toda consciência que eu tenho hoje da importância da umbanda, mas eu me sinto silenciada, então poucas pessoas sabem que eu sou umbandista. Eu ainda tenho receio da crítica, tenho receio do preconceito, é, tenho receio da exclusão, porque já me senti excluída em outros espaços, em outros momentos, e é difícil agente assumir a nossa identidade umbandista e de alguma forma eu tô fazendo isto dentro da pesquisa. E essa pesquisa me ajuda a criar forças e me dar empoderamento pra que eu possa começar, lutar muito contra isso pra que a umbanda conquiste seu espaço na sociedade e o respeito e a atenção e que seja a ela atribuída essa função maior de ser formadora da nossa sociedade também. Enfim, é... eu venho de uma trajetória de muita superação, de muitas dificuldades, de muitos silenciamentos, é, e hoje estou, posso garantir que estou numa das melhores fases da minha vida com maior amadurecimento emocional, psicológico e espiritual também. Estou muito disposta a lutar por uma sociedade integradora, uma sociedade que respeita a todos, que seja plural, que aceite a diversidade de cada um, essa é minha luta. Na academia eu pesquiso os quilombos, então estou muito ligada à questão negra, à questão indígena, às etnias, às minorias, à luta dos homossexuais, à luta...enfim, de todos os grupos que nossa sociedade são oprimidos e eu costumo pensar que a mão do opressor no Brasil, aqui no nordeste principalmente, ela ainda é muito forte e essa mão apesar dela não ser visível, a sombra dela pesa e pesa muito no.... na opressão que ela faz ao nosso povo. (Paula Ramos)

Sou umbandista há mais de 10 anos. Quando entrei na Umbanda eu morava no Paraná e tinha acabado de sair de uma relação conturbada. Erámos eu e minha filha, que na época tinha 02 anos. Fomos recebidas sempre com muito carinho e atenção. Após alguns anos vim morar em Maceió e através de uma cliente conheci Marco Antonio e a Aldeia. Hoje considero Marco como um pai, inclusive não tomo decisões muito importantes sem conversar com ele antes, pois o tenho não só como pai de santo, mas também como um pai que a vida me deu. Marco sempre me auxiliou em todas as questões, juntos trabalhamos minha paciência, e ele me ensinou a lidar com o tempo. Sempre muito humilde e prestativo, nos ensina todos os preceitos, não guarda segredos sobre como lidar com os Orixás. Na aldeia superei o final de um relacionamento e foi graças ao auxílio dos Orixás que consegui recomeçar do zero minha vida pessoal, financeira e profissional. Na aldeia estreitei meus laços com minha filha, aprendi a ser uma mãe melhor e a ter mais paciência como filha e como mãe. (Solemar Gama Sousa)

Durante esses anos nos quais sou médium no terreiro, e também como pesquisadora, observei que as pessoas buscam os terreiros por razões diversas, sendo a maioria mulheres, e muitas dessas o procuram em momentos de necessidade, mesmo quem nunca imaginou recorrer à ajuda do axé. Uma vez atendidas no terreiro, comprovada a eficácia do tratamento, geralmente retornam e ampliam esse atendimento através de consultas regulares, nas quais incluem além de si mesmas, familiares e amigos. Mas além do tratamento espiritual, existe a personificação do outro eu, como numa performance, ela se permite ser além da esposa, mãe, amiga, permite-

se ser uma pessoa diferente daquela que performa diariamente, ela mesma. “Ambos, ritual e jogo, levam as pessoas a uma ‘segunda realidade’, separada da vida cotidiana. Esta realidade é onde elas podem se tornar outros que não seus eus diários” (SCHECHNER, 2012, p. 50). Ao encenarem esses papéis, a performance atua como um rito de passagem, modifica as pessoas temporária ou permanentemente.

Quando perguntadas sobre como entendiam a Umbanda, elas responderam:

Costumo dizer que a Umbanda é um “meio do caminho” entre o Candomblé e o Kardecismo. Embora entenda que estruturalmente seja bem diferente de ambas, vejo muitos elementos que transitam de um lugar a outro, mas que vai buscar principalmente na ancestralidade o conforto espiritual, sem a hierarquização que acaba acontecendo um pouco no kardecismo.” (Daniela Beny)

Eu entendo a Umbanda como espaço religioso, social e cultural. Como religião é um segmento que articula com outros segmentos religiosos que reconhece outros saberes, os saberes de outras religiões, de outros conhecimentos, inclusive de outros conhecimentos milenares, do budismo, do hinduísmo. Então é uma religião, que reconhece os elementos de todas as religiões, e utiliza-os na medida... no momento que for necessário, que for possível. Como nós não temos um processo dogmático então, é uma religião que eu acredito que está em construção, porque temos muito a aprender e muito a contribuir na formação da Umbanda. Como espaço cultural ela trabalha a cultura, ela respeita a cultura de cada pessoa, de cada participante, daqueles que chegam para serem assistidas, atendidas, ela reconhece a cultura individual, ela respeita a cultura coletiva da comunidade, e ela também constrói essa cultura. Como espaço social é um local, é um segmento, é uma formação de aprendizagens, de desmistificações, de construções de padrões, de preconceitos, consegue superar alguns paradigmas. Então a Umbanda pra mim, enquanto organização social ela tem o poder educativo, o poder de transformação muito grande né?! Ela articula muito bem, ela está... não está alheia ao que acontece do seu entorno, então a Umbanda tem essa característica múltipla que eu não encontrei em outras religiões espiritualistas, nem dentro do Cristianismo que é a maior religião presente no nosso país ainda até por uma estrutura histórica, mas a Umbanda tem esse poder de unir povo, a Umbanda tem cheiro de gente, tem cheiro de suor, tem cheiro de erva, tem cheiro de terra. E o grande ensinamento da Umbanda para mim, que eu acho fantástico é essa relação estabelecida entre o ser humano, entre o homem, e os demais reinos da natureza, o respeito que nós temos à natureza, à terra, é... a sabedoria dos mais velhos, não é? Toda essa estrutura formativa ela é muito forte dentro da Umbanda, dentro dos terreiros, dentro do Terreiro Aldeia dos Orixás, e... ela tem uma diferença básica, algumas diferenças em relação à outros segmentos de religiões de Matriz Africana como o Candomblé, mas ela é mais simples, ela reconhece o sujeito, ela dá um grande poder a uma das classes dominadas e injustiçadas que é a classe do povo, a Umbanda é a religião do povo, é a religião que está na periferia, que está nos bairros mais pobres, que está nos morros, nas favelas, essa Umbanda ela tem esse poder social de envolver essa gente que está a parte, é... dos complexos sociais né?! Estão a parte de outras religiões que às vezes não dão espaço, enfim é plural, a Umbanda pra (mim) é plural, e por ter esse cheiro de gente, ter cheiro de suor, ter cheiro de povo, ela pra mim é encantadora. (Paula Ramos)

Para mim a Umbanda é uma religião que cultua os Orixás, a natureza e respeita dos os seres que vivem na Terra. E que através do desenvolvimento da mediunidade ajuda as pessoas a evoluir de forma espiritual. (Solemar Gama)

Os caminhos trilhados pelas médiuns e alguns dos processos vividos ao longo deste, podem ser descritos por Arnold Van Gennep (2011), que trabalhou o conceito de ritos de passagem, como ritos que acompanham a mudança de posição social, estado, cidade, lugar, idade, e “podem ser descompostos em ritos de separação (preliminares) do mundo anterior, de margem (liminares) e de agregação (pós-liminares) ao novo mundo” (2012, p. 1110). Esses ritos de passagem dentro da Umbanda podem ser observados ainda através de seus rituais. Victor Turner (2013) analisa o ritual como um processo social através dos conceitos de liminaridade e *communitas* em sua pesquisa com os Ndembu, o autor acredita que os rituais preenchem necessidades não supridas no cotidiano a partir do equilíbrio entre estrutura e comunidade.

Schechner (2012) define os rituais em duas categorias, sagrados e profanos: “Rituais sagrados são aqueles associados com a expressão ou a promulgação de crenças religiosas. Entende-se que esse sistema de crenças religiosas envolve o comunicar-se, orar, quando não invocar forças sobrenaturais” (2012, p. 53). E os seculares “aqueles associados com cerimoniais de estado, vida diária, esportes e qualquer outra atividade não especificamente de caráter religioso” (2012, p. 54).⁴⁶ Para o autor, os rituais dão forma ao sagrado e comunicam doutrina, o corpo exerce no contexto religioso a dicotomia de corpo e alma, não se dissocia. Através do ritual o corpo entra em contato com o divino. A performance está presente na vida diária, seja na secular ou na sagrada. A performance religiosa dependerá das influências da formação da comunidade envolvida, origem, formação, conceitos. Considerando essas noções, ainda observo que a performance religiosa umbandista depende dos elementos naturais e arquetípicos das entidades. Ao umbandista é necessário o contato com os elementos da natureza para o ritual, adaptando-se às necessidades do rito aos meios disponíveis. Para isto, os médiuns do terreiro colaboram indicando locais ao ar livre nos quais os ritos possam ser realizados, a indicação é verificada pelo Ogã podendo ser aceita ou não pelo Pai de Santo dependendo das condições deste e especificações do ritual.

O conjunto de conhecimentos e práticas das interlocutoras correspondem ao que Taylor (2013, p.49) conceitua como repertório “que encena a memória incorporada”, ou seja, todo o processo de aquisição e transmissão de conhecimento que é realizado através da oralidade, do

⁴⁶ Divide ainda sua estrutura em: Estruturas – como os rituais são vistos e ouvidos, como usam o espaço, quem os realiza e como são realizados. Funções – que rituais se realizam por grupos, culturas e indivíduos; Processos – a dinâmica subjacente conduzindo os rituais; como os rituais promulgam e abordam mudanças; Experiências – como é estar “em” um ritual (SCHECHNER, 2012, p. 56).

gestual, do canto e da dança, um inventário armazenado no corpo e na mente, transmitido presencialmente requerendo a corporeidade para acontecer.

- Sobre o entendimento das práticas ritualísticas femininas dentro do terreiro as interlocutoras responderam:

Não sei se temos “práticas ritualísticas femininas”, não vejo essa delimitação, embora entendo que tenha cargos que são femininos, mas se fossem práticas ritualísticas femininas os homens (mesmo o pai de santo e o pai pequeno) não deveriam fazer. O que eu entendo hoje em dia é porque cada gênero e cada cabeça pode/deve desempenhar uma função que outro/a não pode. Talvez, apesar de ser um terreiro majoritariamente feminino e com duas entidades femininas também chefiando a casa, o que falte seja cultivar o feminino, tipo há o respeito às entidades, mas não sinto como havendo equilíbrio entre essas forças. Sendo bem sincera, sinto esse equilíbrio quanto Hellen ou Luci estão conosco. Acho que falta o culto ao feminino para que existam essas “práticas ritualísticas femininas”. Acho que Sr. Talumark⁴⁷ falou de alguma coisa sobre isso (Daniela Beny).

É, é, é nós como mulheres participamos de todo processo ritualístico dentro da umbanda, nós não sentimos nenhum tipo de discriminação ou de diferença em relação aos, aos, aos homens, ao elemento masculino. Estamos sujeitas a todas as regras. É, é, é estamos sujeitas a todo processo de crescimento dentro da hierarquia, é, é, é dentro da umbanda não temos nenhuma limitação. Temos acesso ao conhecimento, ao trabalho da oralidade de igual pra igual e isso é muito construtivo porque nós nos sentimos verdadeiramente integradas ao... ao processo religioso e extremamente participativas de todas as atividades da casa, da umbanda, do terreiro, da Aldeia dos Orixás. Em relação ao processo ritualístico nós compreendemos que ele é um fator de aprendizagem, um fator de educação espiritual a formação humana, é, é todos os preceitos e orientações que nós recebemos via orixá ou via orientação do babá e das iás, são orientações que são aplicadas dentro do terreiro mas que tem um significado, que tem uma representação em nossa vida diária. Então, o que nós aprendemos dentro da Aldeia, nós como cidadãs, colocamos em prática na sociedade, nós como pessoas, como mulheres levamos esse ensinamento pra o nosso dia a dia, para o nosso cotidiano, pra nossa família, pra o nosso contexto social no qual estamos inseridas. Então é um ritualístico prazeroso, leve e extremamente importante na nossa formação humana. E é assim que eu vejo as práticas ritualísticas dentro da Aldeia dos Orixás, dentro do segmento da umbanda, é, é de igual para igual. É um ritualístico que é comum a todos os participantes desde as crianças, eu tenho filho dentro do terreiro, um filho que integra os trabalhos da casa e ele como criança ele participa ativamente, ele compreende o motivo (Paula Ramos).

Acho que também respondi acima⁴⁸ rsrs (Solemar Gama).

Diana Taylor propõe que “as performances funcionam como atos de transferências vitais, transmitindo o conhecimento, a memória e o sentido de identidade social” (TAYLOR, 2013, p. 27). A partir destas concepções compreendo que o processo performático das interlocutoras está inserido, pois os conhecimentos adquiridos são utilizados o ensino, a manutenção da memória no culto aos ancestrais e na reelaboração dos conceitos aplicados dentro e fora do terreiro, o que tem por consequência promovido questionamentos e provocado

⁴⁷ Entidade da Iá Criadeira Daniela Beny.

⁴⁸ Interlocutora refere-se às demais respostas da entrevista.

mudanças dentro da casa, nos rituais, como a restrição da menstruação no ato da culinária ritual, que veremos adiante.

Sobre como elas percebiam o lugar da mulher no terreiro de Umbanda Aldeia dos Orixás:

Sinceramente, ainda que o terreiro seja predominantemente feminino, a gente ainda reproduz machismos, mesmo que micro machismos, que não os vejo relacionados à hierarquia, já que os privilégios não são destinados apenas aos homens com cargo – embora eu entenda completamente que o pai de santo, o Ogã e o Pai Pequeno sejam servidos e “obedecidos” antes dos que ainda não tem seus cargos. Mas por outro lado vejo que é muito reflexo do que somos do lado de fora, as que são proativas fora da casa são proativas dentro da casa. Acho que o problema tá mais em nós, falta compreensão do que se trata a sororidade, de entender que mulheres não devem ser inimigas e sim aliadas, tipo, vejo bem o reflexo de uma sociedade que estimula a rivalidade feminina do lado de fora sendo reproduzida do lado de dentro. Já foi pior, mas ainda temos que nos aliar mais”. (Daniela Beny)

A mulher no terreiro Aldeia dos Orixás é, é ela mesmo, é ela mesma! As mulheres da aldeia são respeitadas com as suas significações, com as suas características, com as suas condições. É, somos iguais, procuramos trabalhar a igualdade com a equidade, cuidamos umas das outras dentro das nossas condições, procuramos compreender as tensões, temos relações muito positivas, construtivas, respeitosas com os meninos que fazem parte do grupo. Então, a mulher, ela é respeitada. Não é negado a ela nenhum privilegio e exigido nenhuma ação missionaria. A mulher na umbanda não é virtuosa, ela é mulher! Ela é estimulada a viver a sua identidade, mas também ela é considerada em todos os seus, é... atributos emocionais, espirituais, emotivos. Então a mulher é livre, na umbanda, mas ela é responsável e é uma responsabilidade muito gostosa de sentir, nem sempre vivenciamos aquilo que gostaríamos de vivenciar, mas a mulher tem seu espaço de igualdade, de liberdade, de ação, de voz. A Umbanda nos dá voz e a umbanda também nos escuta. Eu acho que a gente nos escuta mais, a gente fala mais, é... e somos muito ouvidas na umbanda, temos esse espaço, e é uma construção muito positiva. A mulher na Aldeia dos Orixás, ela é feliz! Tenho certeza que todas as minhas irmãs, elas são felizes dentro daquele espaço maravilhoso.” (Paula Ramos).

Desde o início sempre fui incentivada a cultivar meu poder feminino, com força e sem vitimização. Dentro do terreiro, todos têm importância, independente de sexo. Todos os médiuns têm importância. Minhas entidades sempre foram respeitadas e jamais desvalorizadas por serem entidades de uma médium “mulher”. As mulheres nunca são diminuídas na Umbanda, inclusive os Orixás femininos são cultuados com o mesmo fervor que os Orixás masculinos. Inclusive tenho 02 Orixás masculinos na minha coroa e 01 Orixá feminino. Porém quando Iansã dá uma ordem ou conselho nenhum dos Orixás masculinos contestam...rsrsrs (Solemar Gama).

As experiências narradas são vivenciadas através da corporeidade, as performances cotidianas sagradas ou não compõem essas experiências. Zenícola (2014) compreende como as histórias de um corpo que está inserido social e culturalmente. Para a autora “A performance assume funções que dialogam e explicam esse corpo, na construção de um corpo mágico” (ZENÍCOLA, idem, p. 117). A interpretação desses processos corporais são uma forma de compreensão do conhecimento e do significado dos códigos vivenciados. Zenícola (2014, p. 93) compreende que:

O conhecimento e controle do uso do corpo no ritual se farão através da observação, da imitação consciente e da prática (...) O saber virá com a convivência, incorporando-se em sua personalidade, metamorfoseando-a, desenvolvendo-se aos poucos, e nunca de forma sistemática.

A dança neste contexto é compreendida como um instrumento de conexão com o sagrado, o corpo ao dançar é um intermediário entre os dois mundos *Aiyê* (terra) e *Orum* (céu).

Fotografia 10 - Dança das entidades.



Fonte: Rosileide da Silva, 2018.

A fotografia acima capta a dança ritual na Aldeia dos Orixás. No período da tarde tem início a *gira de desenvolvimento*⁴⁹, que é um momento da gira no qual apenas os médiuns participam, para o desenvolvimento destes e de suas Entidades, bem como trabalham as energias da casa. É um momento no qual se toca o atabaque para as Entidades que se apresentam em terra através da incorporação dos médiuns. Após incorporadas, os Santos gritam seus brados, saúdam a casa, às vezes cantam seus pontos⁵⁰ e normalmente dançam. A dança é a manifestação corporificada da entidade. Na dança durante a gira, enquanto incorporado pela entidade, em transe, o médium personifica corpo e alma, sujeito e objeto, percepção e prática, transcendência e realidade. Para Martins (2008) “Tanto a dança quanto a música estão

⁴⁹ Grifo meu. Gira específica para médiuns do terreiro, salvo quando uma Entidade solicita a presença de alguém da assistência para algum atendimento específico.

⁵⁰ Cânticos rituais que podem evocar a história, as lendas, a qualidade ou outros aspectos ligados a esta.

intrinsecamente unidas e diretamente integradas ao fenômeno religioso propriamente dito” (MARTINS, 2008, p. 37).

Fotografia 11 - Pombagiras dançando.



Fonte: Rosileide da Silva, 2018.

A fotografia acima mostra as Pombagiras dançando incorporadas na gira de desenvolvimento. A risada, o giro das saias e a alegria invadem o ambiente trazendo conselhos e compartilhando sua sabedoria com os presentes. Tal como o observado por Turner (2013) com os Ndembus, os gestos e ações não são aleatórios, mesmo os mais simbólicos, carregam um significado que não é visto pelos não iniciados. Para Zenícola (2014):

O que se observa é que, ao dançar no desenvolvimento do ritual, o corpo do fiel altera significativamente seu gestual cotidiano e econômico para assumir uma dimensão extra cotidiana, mais ampliada, uma espécie de prontidão para a mudança. O gesto deixa de ser cotidiano ao alterar sua postura, tonicidade, concentração da expressividade e torna-se gesto ritual (ZENÍCOLA, 2014, p.94 e 95).

Zenícola ao descrever uma ida ao Xirê⁵¹ diz que:

(...) presenciar um ritual como esse é uma experiência marcante e enriquecedora, principalmente pelo desempenho dos atores envolvidos na dança ritual. Percebe-se que a dança, pela sua performance espetacular, assume um papel fundamental como fonte de transmissão dessa mitologia religiosa (ZENÍCOLA 2014, p.75).

⁵¹ Festa pública dos terreiros de Candomblé.

O corpo transmite a mensagem em forma de dança, comunica-se através da performance, da relação do corpo com o espaço, sua energia, “seus poderes gestuais”, seja em rituais religiosos ou seculares. A dança ritual conta, a partir da partitura corporal de cada Entidade, uma característica de sua história. Iansã ao dançar movimentava os braços criando ventos com os quais comanda e conduz os Eguns, por exemplo, podendo ainda apresentar outra característica ao dançar com a espada, esses movimentos representarão a Entidade no campo de batalha como guerreira. Os movimentos da dança dos Orixás foram estudados dentre outros autores, por Martins (2008), Zenícola (2014), Beny (2017), estas pesquisadoras utilizam, dentre outras, as teorias da Performance de Schechner (2012) e da Corporeidade.

Como já aponte sobre a relação materna existente no terreiro de Umbanda ao falar do preparo das comidas, retorno ao assunto, pois essa relação feminina com o terreiro também é descrita por Zenícola:

Como nessa cultura o feminino representa o amor pela progênie, a religião, ao funcionar como uma espécie de segundo útero, necessita de mulheres para fazer funcionar essa coisa extremamente complexa, que é orientar e conduzir um ser humano à maturidade. Possivelmente, esse é o motivo dos nomes mãe de santo e filha de santo. Tal função mágica detentora de poderes vinculada às mulheres pode, aqui no Brasil, ser índice que explica a presença de tantas mulheres dedicadas à preservação do culto ioruba, cuidando de casas e terreiros de candomblé (2014, p.56).

Na perspectiva de Csordas (2012), em *Corpo, Significado e Cura*, a experiência humana começa no corpo, parte da premissa metodológica que o corpo é o sujeito da cultura e não o objeto em relação a ela. Assim, a análise deve começar na percepção e não nos objetos culturalmente constituídos. Aqui penso especificamente o corpo feminino – mas não aquele sexualizado - e sim como aquele gerador que é, o receptáculo de vida e de possibilidades de vivências. Fértil em vida, energia, sentimento, poder, percepção e ação. Por isso entendo que determinados procedimentos dentro de um terreiro são feitos pela mulher por causa das concepções da natureza geradora específicas da mulher.

Ao fazer a comida para as entidades no terreiro, por exemplo, não apenas a energia corporalizada é empregada na tarefa, mas também é uma energia incorporalizada (concebida como uma energia espiritual). Ao manipular o alimento, a mulher, neste caso a Iabassê, cozinheira dos orixás, é quem conhece o segredo contido na preparação de cada prato e é a responsável pelo cardápio ritual do terreiro. “Os momentos, os dias da semana e as palavras mágicas contribuem para o real funcionamento do prato sagrado em sua realidade cerimonial e de conteúdo votivo” (LODY, 2012. p. 34). Ao fazer as preces e invocações, ela transfere para o alimento a fertilidade de sua própria energia, da condição de possuir uma corporalidade do

sexo feminino (sendo uma mulher), que tem sentido metafísico, para o alimento e para os pedidos que serão depositados neste alimento – fecundidade de propósitos, fertilidade de bênçãos. São concepções dentro da cosmologia umbandista. O termo “Iá” nos terreiros, tem o sentido de “mãe”, neste caso pode-se pensar numa mãe que alimenta os filhos, tanto os filhos de Santo, quanto o Santo em si.

São as iá-bassês – cozinheiras dos terreiros que se dedicam, com votos religiosos, ao preparo do cardápio ritual – que têm importante papel nos terreiros, onde os alimentos, pelos seus sentidos funcionais e propiciatórios, funcionam para agradar, aplacar, inovar ou cultuar os deuses africanos e, também, provocar o paladar dos homens (LODY, 2012, p. 33).

Na Umbanda, ao cozinhar para as Entidades, é necessário um estado de purificação corporal, como a não ingestão de bebida alcoólica e de carne vermelha no dia anterior, bem como a abstinência da prática sexual. Este processo deve-se ao acúmulo de energias durante essas atividades, esse acúmulo acarretaria num estado físico-químico e energeticamente alterado, o que incide diretamente na relação médium/entidade durante o processo de incorporação. Para completar o estado de purificação ou resguardo é necessário tomar o banho de amaci no terreiro, então o médium estará preparado corporalmente para receber a Entidade e participar dos rituais. Além do banho de amaci, é necessário que o médium vista uma roupa branca, limpa, com a qual ele não esteve na rua, sob o risco de haver alteração energética que interfira no ritual.

O uniforme do terreiro a ser utilizado após o banho é o uso da indumentária branca (bata e saia comprida, com a cabeça coberta por um pano torcido – turbante de menor volume), a Iabassê acende uma vela para os santos da casa e oferta um copo com água que significa a vida e à medida que manipula os ingredientes canta pontos⁵² para a entidade para quem será ofertada a comida. Se estiver preparando uma comida para Iansã, por exemplo, cantará os pontos desta entidade.

Cada prato recebe uma atenção especial, tanto no preparo quanto nos detalhes estéticos da apresentação. Utiliza-se aqui o termo “entidade” porque na Umbanda não se cultua os Orixás cultuados no Candomblé, “Nós na Umbanda cultuamos espíritos ancestrais que já viveram na terra e vibram na mesma frequência dos Orixás por afinidade, que por sua vez são a personificação da natureza” segundo Pai Marco Antonio que é Babalorixá de Ogum, Jurema e Iansã e da Alta Magia do Oriente.

⁵² Cânticos específicos para cada entidade.

Fotografia 12 - Ialorixá Hellen cozinhando.



Fonte: Rosileide da Silva, 2018.

Na foto acima Iá Hellen está cozinhando a comida de Ogum para a Obrigação. A vela está acesa, e o copo com água está logo à esquerda da vela. A água representa a vida, a ligação direta com a vida. Estes elementos compõem e são essenciais à prática do rito culinário,

A culinária ritual da Umbanda é rica de significados. Nada é aleatório, tudo tem um propósito. A alimentação no terreiro é um ritual composto por etapas cheias de simbolismo e significados, do preparo ao servir, nada é aleatório. O processo envolve manipulação da força vital. Para manipular o alimento nos terreiros existe uma preparação específica, a técnica é passada para pessoas escolhidas pelas entidades, através de procedimentos num ritual que na Umbanda é chamado de Deitada. Este é direcionado ao cargo, neste caso ao de Iabassê/Babassê. É necessário respeito, o simbolismo contido em cada etapa diz muito de quem faz, quem oferta e quem come no terreiro. As refeições comunitárias nos terreiros proporcionam o compartilhamento do sagrado, do axé entre a comunidade. Reforça a comunicação com o orixá e fortalece o axé da casa e da comunidade. “Comer é acionar o axé – energia e força fundamentais à vida religiosa do terreiro, à vida do homem” (LODY, 2012, p. 27).

Fotografia 13 - Iá Luci no workshop sobre comida de santo para os médiuns.



Fonte: Rosileide da Silva, 2018.

Na foto acima a Iá Criadeira está ensinando sobre o significado da alimentação ritual no terreiro. Neste seminário que ocorreu durante a Deitada ensinou ainda a relação e as lendas das Entidades com os alimentos e o significado destes para o crescimento mediúnico do médium. Iá Lucineia Ribeiro, além de ser Iá Criadeira Chefe⁵³, Cambona Chefe do Núcleo e Iakekerê do Oriente e Hierarquias Angélicas Co-Dirigente do Núcleo de Ogum, Iansã, Jurema e da Alta Magia do Oriente é Pós-Graduada em Gestão de Pessoas e Graduada em Administração de Empresa e microempreendedora na área de produtos naturais. Sobre a alimentação ritual Iá Luci Ribeiro diz que:

Nada é mais gratificante do que você poder cozinhar um prato, um alimento a ser oferecido aos Orixás. Preparar um banquete para uma obrigação onde Orixá e médiuns vão se alimentar do mesmo alimento. Me emociono quando depois de horas de função no preparo das comidas e o banquete é oferecido no barracão, ver a cara dos médiuns admirando a beleza dos pratos, comendo o alimento com tamanho prazer e curiosidade, nada mais gratificante.⁵⁴

Ao iniciar a pesquisa de campo, existia a restrição da participação de mulheres menstruadas dentro do ritual da culinária sagrada na Aldeia dos Orixás. As comidas de santo não podiam ser preparadas por mulheres menstruadas. Reproduzíamos os entendimentos de nossas antecessoras como a Iatemim, nossa avó de santo, bem como da maioria de nossas avós de ascendência genealógica que compreendiam a menstruação como um período no qual a

⁵³ O primeiro médium a se formar na função, seja ela Iá Criadeira, Ialaxé, Cambona, etc. É chamado de chefe, a função precedida pelo adjetivo.

⁵⁴ Depoimento concedido dia 17/04/2018, via Messenger, Facebook.

mulher estaria impura, com a energia “baixa”, em desequilíbrio físico, emocional e espiritual e por isso, “aberta” à influência das demais energias. Esse “desequilíbrio” poderia passar para o alimento, alterando assim a essência da comida e do ritual. Ritualmente a Entidade ainda poderia não receber, não aceitar o alimento que lhe era ofertado. Para os demais rituais da casa, a mulher é *cruzada com* a pomba, para poder participar.

O cruzamento do médium pode ser feito por motivos diversos, como por exemplo, para proteger o médium, para fechar o corpo por causa das energias e para “marcar” o médium para que ele seja reconhecido pelas entidades por onde passar. O cruzamento deixa mais que um sinal físico no médium, deixa um sinal espiritual. O cruzamento pode ser feito com a pomba, com o cruzamento do próprio corpo do médium ao se cruzar seus braços em frente ao seu corpo para fechá-lo. Pode ser cruzado ainda com a guia da Entidade ou outro elemento de firmeza como as espadas de Ogum, o leque de Iansã, o Terço dos Pretos Velhos, etc.

Sobre a restrição da menstruação a Iá Criadeira Chefe da casa, cuja função é responsável por transmitir a doutrina da casa, os ensinamentos práticos e teóricos, normas e regras sobre os trabalhos para os médiuns, ritual de obrigações externas (mata, praia, rua) e internas (terreiro), além de monitorar roupas e guias da Direita⁵⁵ e Esquerda⁵⁶.

Iá Luci Ribeiro, diz que:

Se é através da menstruação que se origina o ato da fecundação, da possibilidade de vida, não pode ser considerado impuro. Creio que o ato de cozinhar tem a ver com o desejo e o prazer de preparar o alimento. Nos bons pensamentos. Na alegria e prazer de quem prepara para alimentar o outro.

Iá Criadeira em desenvolvimento Daniela Beny, explica:

Eu entendo que nós não estamos impuras. Pensar na menstruação como impureza é uma coisa judaico cristã. Não faz sentido pra (sic) mim algo que acontece naturalmente, que faz parte do nosso ciclo ser algo impuro. Talvez a palavra não devesse ser IMPURO. Se me argumentarem que a gente não pode cozinhar quando está menstruada porque nesse momento do ciclo nós não estamos férteis então não podemos gerar eu aceito o argumento porque pra (sic) mim faz mais sentido. Acho inclusive que Sr. Talumarki disse isso. Isso porque eu penso que cozinhar a gente trabalha direto com a manutenção da vida. O alimento, a geração, tudo se relaciona. Ah, discordo da proibição se ela tiver como justificativa a impureza. Não significa que vou meter a mão nas comidas no momento em que não puder. Porque discordar é diferente de desobedecer. E como cada casa tem sua regra, mesmo que pelas leituras ou que intuitivamente eu pense doutro modo, existe uma hierarquia que eu respeito. (Daniela Beny)

⁵⁵ Direita neste caso representa o espaço físico-simbólico que abriga o panteão das entidades tais como Oxalá, Iemanjá, Iansã, Ogum, Xangô, Oxóssi, Pretos Velhos, Caboclos, por exemplo e os procedimentos ligados à eles.

⁵⁶ Espaço físico-simbólico que abriga Exus e Pombagiras.

A Iabassê em desenvolvimento Solemar Gama Sousa compreende que:

De forma pessoal não concordo com a restrição de a mulher não poder lidar com a comida ou qualquer coisa Sagrada dentro do terreiro no período menstrual. Há mais de um ano venho fazendo um estudo sobre o Sagrado Feminino e dentro de culturas antigas, principalmente as indígenas, as mulheres em seu período menstrual eram recolhidas em uma tenda vermelha para receberem revelações para a tribo, pois neste período a mulher fica mais conectada com o astral. O período menstrual é tão importante e poderoso que, antes da energia elétrica as mulheres menstruavam na lua nova (renovação) e ovulavam na lua cheia (empoderamento). O ciclo da mulher inclusive está ligado a ciclicidade da lua e influencia toda a biologia feminina trazendo missões e curas ancestrais. Há relatos inclusive de mulheres que menstruavam direto na terra como forma de conexão com a mãe terra. Se o período menstrual representa renovação, morte do passado e início de um novo ciclo, como pode isto ser impuro? Como pode esta mulher ser considerada impura para lidar com o Sagrado, se na verdade é quando ela mais está conectada ao Sagrado? Acredito que neste período as filhas deveriam ser observadas e ensinadas a se observar mais e anotar as revelações recebidas e sim ser autorizadas a lidar com a comida ou qualquer outra coisa dentro do terreiro.” (Solemar Gama Sousa).

Compreendo que ao cozinhar para a Entidade, você se torna um elo de ligação entre o alimento e o sagrado, o céu e a terra, você se transforma num veículo, potencializando o sagrado em você e essa conexão tão intensa carrega agradecimentos, pedidos e o desejo que aquela comida frutifique, intensifique sua função alimentando a terra e o céu. É um ciclo, desde a terra onde saiu o alimento, da chuva que regou, da colheita, da energia depositada... A manipulação do alimento compreende tanta vida que a intensidade geradora feminina amplifica essa vida. Em conversa com uma Entidade da Iá Daniela, Sr Talumark, sobre o feminino e essa pesquisa que desenvolvia, falamos justamente sobre isso: eu disse que estava travada porque o que eu lia era que a mulher estava impura nesse período e que ela era o princípio negativo, não podendo nesse momento cozinhar para o sagrado. Essa Entidade me falou sobre a concepção e a relação da mulher com a natureza, com a terra, e que esse sangue retornava para frutificar, enriquecer e fortalecer a terra, que no momento da menstruação ela não está fértil. Falou que o princípio negativo contido na mulher, não era o negativo como hoje o concebemos, que eu compreendo como entendimento judaico-cristão, mas sim, de complemento, harmonia, polaridade. Como o próprio princípio de equilíbrio, sol e lua, dia e noite, água e terra, não são contrários, são complementares. Partindo de reflexões sobre essa informação registrada em campo, cheguei à clareza que concordo com essa concepção transmitida, mesmo porque cozinhamos em nossas casas quando estamos ou não menstruadas, e este não seria o mesmo princípio? Não somos elementos de ligação com o sagrado fora do espaço ritual? Se podemos frutificar o alimento que cozinhamos em casa e com ele alimentar uma vida inteira, não vejo diferença de princípio na culinária ritual.

Abordando esse assunto com Pai Marco Antonio, ele compartilhou sua compreensão assim:

Então, eu venho de uma família de mulheres negras, mulheres do interior, mulheres antigas pouco letradas que falavam assim: “quando a menina tá menstruada não pode comer manga, quando a menina tá menstruada não pode fazer esforço, quando a menina tá menstruada não pode tomar banho frio”. Eu penso que um pouco dessas limitações que foram trazidas pra (sic) dentro da umbanda fazem parte um pouco dessa, desse imaginário, dessa fragilidade de um ser feminino que porque feminino é frágil. Hoje isso não faz o menor sentido, porque as mulheres trabalham todos os dias, menstruadas ou não. Elas têm que trabalhar, elas têm que cuidar dos filhos, elas têm que cuidar da casa, elas têm que cuidar das vidas delas. Então, pra (sic) mim, pra (sic) mim pessoa, não faz sentido tratar a mulher como um ser fragilizado por conta da menstruação, pra (sic) mim pessoa! Pra mim, Zelador de Santo, Pai de Santo, Babalorixá, é...existem regras! Regras que alguém criou, que alguém criou em algum momento, e que eu... se a gente pensar que a Umbanda tem 110 anos, né (sic)! Pouco mais de cento e dez anos, nós vamos ter uma religião que nasce dentro da revolução feminina, no momento em que as mulheres começam a ter direito a voz, a voto... a emprego, a... salário, a não ser patrimônio do marido. A presença, a função homem zelador de terreiro, ela é muito recente. Ora, se essas mulheres tinham todas as possibilidades, eu ainda compreendo que essas limitações, a menstruação era mais um mito, né? O que que acontece conosco lá no nosso terreiro? É... ah... a mulher não pode fazer comida quando tá menstruada. A gente acredita um pouco que a energia dela está alterada, mas é porque, é ela, pessoa! É ela ser humano, no período de menstruação, ela se altera, né? Os hormônios se alteram, nós estamos falando de algo físico hoje. Os hormônios se alteram, os ânimos se alteram, o emocional se altera. Então, a gente, é... tem muito mais uma questão física do feminino do que uma questão espiritual. (...). Então, pra (sic) mim no terreiro não há impedimentos, tanto é que se as mulheres vão e dizem que estão no período menstrual, a gente cruza, podem participar do ritual, podem atender, podem incorporar, elas podem mexer nas coisas, uma vez que, elas estejam cruzadas. Eu desconheço algum momento no terreiro nesses 25 anos que eu posso falar da minha consciência ali no terreiro de que uma mulher menstruada tenha feito alguma coisa que desandou o trabalho ou atendimento de alguém. Eu não conheço, eu não ouvi uma referência dessa eu não ouvi. Então, eu também não conheço um Orixá que tenha dito que não aceitou a comida feita por uma mulher, porque ela estava... menstruada. Desconheço! Algum Orixá que disse: não vou receber essa folha ou essa ferramenta da sua mão porque você está menstruada, eu não conheço! Então, se o Orixá da Umbanda que eu acredito... que... vivencio, nunca divisou isso, nunca! Nunca colocou isso pra (sic) menos, eu desconheço essa impossibilidade da mulher menstruada ser menos ou impedida de fazer alguma coisa. Se há uma fala sobre restrição pra (sic) mulher, não há nenhuma fala sobre restrição pro (sic) homem. Então, por isso que eu entendo muito mais como uma... uma... preocupação de colocar a mulher num lugar menor que o masculino do que a questão da menstruação. Que hoje, se a gente for pensar hoje é uma limpeza. A mulher não está suja, ela está tirando, colocando pra (sic) fora aquilo que não foi utilizado. Se ela foi concebida pra (sic) gerar e não gerou aquele hormônio, aquele sangue e aquela matéria que ela tinha pra (sic) gerar não foi utilizada, ela é descartada, isso não vai colocar ela como menos, porque o homem não é capaz de gerar, né? Se a gente for falar do esperma masculino, qual a função dele, né? Então, o homem não tem relações sexuais, ele está impuro, está fragilizado. O homem teve as relações sexuais ele passa então a ser mais forte ou menos forte. Então, eu... eu... eu faço essa leitura... de que... é... essa construção sobre a impossibilidade da menstruação, né, dá mulher exercer suas funções dentro do terreiro menstruada, elas estão muito mais ligadas a uma construção de uma supremacia masculina e diminuição do feminino. Reforçando essa ideia de que eu nunca vi em 25 anos, 21 agora que eu farei de Babalorixá e pelo menos 4 como médium em desenvolvimento, eu nunca vi nenhuma fala, nem dos mais velhos, nem de outros terreiros que diz que determinado Orixá não recebeu o material ou o atendimento foi ruim porque aquela pessoa estava menstruada. Mas isso não é uma questão de energia negativa, porque a hora que a mulher chega lá e diz: “eu tô

(sic) menstruada, mas eu tô (sic) a fim de fazer a comida” e ela reverte a energia, ela reverte tudo que está em volta. (Pai Marco Antonio)

A trajetória e os novos saberes dessas mulheres, bem como as demais médiuns do terreiro, provocaram questionamentos sobre essa restrição a partir da reinterpretação da menstruação, abrindo para uma nova forma do ser mulher e do ato de cozinhar que provocaram uma mudança no terreiro, que se deu de forma progressiva, dentro de uma naturalização gradual. Hoje, na casa Aldeia dos Orixás, a restrição não acontece devido ao momento da fase menstrual, mas sim, do estado emocional que, segundo o Pai Marco: “*se a mulher compreende que naquele momento, naquele dia, ela não está bem, ela não cozinha*”⁵⁷. Também se ela não estiver se sentindo bem, no sentido físico e emocional, ela poderá não incorporar para o atendimento mediúnico, esta situação abrangendo também os homens da casa.

Uma das lendas relaciona Oxum com a menstruação. Juana Elbein dos Santos (2012), conta a lenda Nagô na qual uma sacerdotisa filha de Oxum – “*Omo Òsun*” encarregada de cuidar dos paramentos de Oxalá, sofreu a inveja das demais que jogaram a coroa de Oxalá no rio, esta apareceu na barriga de um peixe, sendo resgatada por ela. As rivais ainda enciumadas fizeram um preparado (feitiço) e colocaram na cadeira de Oxum, que sempre se sentava ao lado de Oxalá a pedido deste. Na hora de saudar o Grande Orixá levantando-se, *Omo Òsun* ficou colada no assento e no esforço para se desgrudar deste, sangrou, manchando tudo. Oxalá “cujo tabu é o vermelho”, ficou inquieto. A sacerdotisa fugiu e buscou auxílio de Oxum, a única a lhe ajudar. “*Òsun* que a recebeu afetosamente e transformou o corrimento sanguíneo em penas vermelhas do pássaro *odidé* chamadas *ekódidé*”. O mistério da transformação do sangue nas penas de papagaio, espalhou-se e todos os Orixás vieram contemplá-las. Oxalá também veio contemplá-las, ao chegar saudou Oxum, “apanhou um *ekódidé* e o prendeu em seus cabelos” (SANTOS, 2012, p.93-94). A visita dos Orixás à Oxum e a aquisição das penas de *ekódidé* representam a aceitação da transformação do sangue e o reconhecimento do poder feminino, “O sangue menstrual representa o poder de gestação”⁵⁸.

Com efeito, *Òsun*, outro poderoso *òrisà* genitor do lado esquerdo, é considerada a mais eminente das *Ìyá*, símbolo do feminino (...) Dizíamos que a água e a terra veiculam o *àse* genitor feminino: a água-elemento contido na terra. (...) *Òsun* é a genitora por excelência, ligada particularmente à procriação e, nesse sentido, ela está associada à descendência no *àiyé*. Ela é a patrona da gravidez. Indicamos que *Òsun* detém o “sangue vermelho” do corrimento menstrual que indica durante sua permanência o tempo de fecundidade do sexo feminino (SANTOS, 2012, p. 92).

⁵⁷ Grifo meu.

⁵⁸ Ibid.

Santos (2012) enfatiza a relação entre Oxum e o sangue menstrual, como o seu poder de realização e a relação entre a fecundidade e o corrimento menstrual que para ela é “onde deriva o poder máximo das entidades femininas nagô⁵⁹”. Para a autora “(...) por ser a patrona da gravidez, *Òsun* está diretamente associada ao corrimento menstrual, ao “sangue vermelho” que é seu *asé* principal, e às atividades que regem e representam esse corrimento”⁶⁰. Ela observa ainda que “Nesse contexto, o vermelho representa o poder de realização, o *àse* de gestação, humana, animal, vegetal, mineral: o *àse* da terra também simbolizado por suas águas que o veiculam. A gestação significa abundância, riqueza”⁶¹.

Sendo o sangue elemento e axé principal de Oxum, compreendendo o poder de gestação, transformação e vida, a mulher ao cozinhar e manipular os alimentos, os transforma, a menstruação também por sua vez é um período de transformação feminina. Zenícola (2011) para quem Oxum é o “símbolo do poder feminino em sua totalidade, Chefe supremo do poder ancestral feminino”⁶² diz que a menstruação relacionada a lenda de Oxum é vista como um “motivo de orgulho do poder da fecundidade da mulher, o poder de gerar vida”⁶³.

Ao perguntar às interlocutoras como percebiam o seu lugar no terreiro de Umbanda Aldeia dos Orixás, responderam:

A filha preferida”, “a protegida do pai de santo”, “a nerd do terreiro”, “a rica do terreiro”, coisas que já ouvi, mas que pouco me importa. Mas me percebo no terreiro como me percebo no teatro, sempre tenho que fazer um paralelo entre as duas coisas porque antes de ser meu pai de santo, Marco era meu amigo e antes disso, meu diretor. Me sinto assistente de produção, no sentido de que – nos últimos anos menos porque estou sempre morando noutras cidades – sei que ele confia em mim para determinadas demandas (mais da ordem operacional do que espiritual) mesmo que eu mesma duvide. Talvez se eu tivesse mais presente eu pudesse ser “o braço direito” dele como eu vinha sendo nas produções, é complicado na verdade responder isso. Mesmo que eu passe dois meses sem participar da gira, toda vez que chego lá é como se nunca tivesse deixado de estar. É como não morar mais com sua mãe, mas saber que ela continua mantendo seu quarto arrumado. Sei lá, é uma presença invisível, sempre estou lá, mesmo que não esteja. (Daniela Beny)

No terreiro de umbanda Aldeia dos Orixás, a minha função maior, eu sou médium, médium ostensivo, médium que está num contato mais direto com as energias, com os orixás, então a minha função primeira é essa, eu sou médium! Mas, aliado a isso existe tantas outras funções. Eu preciso ser companheira, amiga, eu preciso ser cidadã, eu preciso colaborar com a, com a estrutura da Aldeia dos Orixás, eu preciso participar das suas atividades, eu preciso estar presente em todos os momentos dos trabalhos, é ... na interferência as vezes até pessoal, até na vida dos nossos irmãos e irmãs de santo, eu preciso ser amiga, eu preciso ser solidária com meu próximo, que é o meu irmão de santo. Isso cria um princípio de irmandade muito bonito, isso nos une, isso nos dá, traz laços, é... afetivos muito profundos, eu posso dizer que eu tenho uma família, lá

⁵⁹ Ibidem., p. 92.

⁶⁰ Ibidem., p. 91.

⁶¹ Ibidem., p. 94.

⁶² Op. cit. p. 43

⁶³ Op. cit. p. 43

dentro, todas as pessoas que fazem parte são como irmão, são familiares meus, e nós temos essa relação de respeito para com todos. Eu como médium e eu como membro da Aldeia eu preciso ser uma mulher participativa de ação, não posso estar alheia aos acontecimentos que envolve a umbanda, que envolve a vida dos meus irmãos que envolve a estrutura dos trabalhos da aldeia. (Paula Ramos)

Na aldeia todos colaboramos de alguma forma, desde uma limpeza até o serviço direto com os Orixás. Me sinto parte integrante, como se cada um fosse uma peça e juntos formamos o todo, cada um com sua importância. Me sinto importante, não no sentido de poder, mas de respeito conquistado através de trabalho e convivência com cada membro. (Solemar Gama Sousa)

Outra restrição às mulheres da casa é a manipulação dos elementos da Esquerda, elementos de Exu por restrição do próprio Exu que preferem que mulheres não mexam em suas coisas devido à lenda na qual Oxum enganou Exu para saber o segredo do jogo de búzios:

Oxum engana Exu

Oxum queria aprender o segredo dos búzios para assim prever o futuro, como sempre foi muito curiosa, procurou Exu, pois sabia que o segredo estava com ele. Pediu-lhe que a ensinasse dizendo que queria saber como ver o destino. Exu negou dizendo que o segredo havia sido dado a ele por Ifá. Oxum insistiu, mas Exu não cedia, não queria ensiná-la, estava intransigente. Ela percebeu que ele não mudaria de ideia e resolveu arrumar outra forma. Procurou as IYami Oxorongá, as senhoras grandes feiticeiras da floresta, as feiticeiras eram muito poderosas e muito temidas, mesmo assim Oxum enfrentando o medo entrou na floresta e encontrou as feiticeiras e as pediu que a ensinassem magia. Elas perguntaram porque ela queria aprender a magia, Oxum então respondeu que queria enganar Exu e assim descobrir o segredo do jogo dos búzios. Já fazia tempo que as Yami queriam pegar Exu, ensinaram então todos os tipos de magia, mas avisaram a Oxum que todas as vezes que Oxum usasse um feitiço teria que fazer uma oferenda às feiticeiras, ela concordou e foi procurar Exu.

Ao encontrá-lo pediu novamente para que ele a ensinasse e novamente ele negou, ela então pediu que ele adivinhasse o que ela tinha na mão que estava cheia de um pó brilhante, ele se aproximou para ver e ela rapidamente sopra o pó nos olhos de Exu, o que o deixa cego temporariamente. Ele começa a gritar pelos búzios perguntando onde estavam e Oxum fingindo ajudá-lo pergunta quantos búzios formam o jogo, e fingindo preocupação diz que vai procura-los. Ele diz que são 16 búzios, ela pergunta se ele tem certeza do número e por que seriam 16, ele responde que é porque são 16 Odus e que cada um deles fala 16 vezes, formando um total de 256. A cada búzio que pegava Oxum o descrevia e Exu dizia a ela qual era o búzio:

-Oxum: Exu achei um búzio grande!

-Exu: É Okanran!

-Oxum: Olha, achei um menorzinho!

-Exu: Esse é Eli-okô!

-Oxum: E esse comprado?

-Exu: Esse é Etá-Ogundá! E de búzio em búzio Exu reclamava dos olhos ardendo e Oxum ia descobrindo os segredos. Até chegar ao último búzio. Ela entrega todos os búzios a Exu e retorna para seu reino com o segredo que havia sido revelado. Exu fica com os búzios desconfiado que havia sido enganado por aquela mulher.

Ao chegar ao reino de Oxalá, Oxum revela que como Exu não quis ensiná-la procurou as Yami e aprendera a fazer magia e que assim tomou os segredos dos búzios. Ifá se admira dando-lhe régência no jogo junto com Exu. (Domínio Público)

A partir da compreensão da lenda, por ter sido enganado por Oxum, Exu é desconfiado com as mulheres e por isso restringe que as mesmas mexam nas suas coisas.

Sobre a restrição das mulheres mexerem nos elementos de Exu, Daniela Beny diz que:

Então, é... pensando nessa nossa proibição de mexer com a esquerda, eu fico pensando que talvez, tenha mais haver com a questão da nossa cabeça mesmo, que a gente pode tirar como exemplo lá o terreiro né?! Se a gente para pra pensar que a maioria das filhas de santo, mulheres, tem orixás femininos de frente né? E quando a gente para pra pensar quem tem autorização de mexer, ou é quem já tá no processo de formação avançado, e eu que tinha né?! Antes de estar... antes de ser pré-formada e agora eu entendo que eu tinha autorização de mexer antes por causa da minha cabeça, que eu vinha achando que era Iansã e Ogum e na verdade, é Ogum e Iansã. Por outro lado, isso não explicaria, a proibi...é... se a gente fosse pensar nessa lógica, os homens que tem Orixá feminino de frente não poderiam trabalhar com a esquerda né?! Com a manipulação da esquerda. Mas talvez passe pelo lugar de ser feminino demais, e... e se a gente para pra pensar nas lendas, é... de, de Exu, quando a gente vai ver no Candomblé, não há uma proximidade muito grande deles com as Iabás né?! É... até mesmo o envolvimento amoroso que se conta são mínimos envoltimentos! Então de repente talvez por ser essa figura mais, mais solitária, não sei! Embora que, pensando na Umbanda, essa lógica muda um pouco. Por outro lado, a gente tem que lembrar também que uma... teve uma ocasião que Dona Márcia⁶⁴ ela disse que nos trabalhos de Esquerda precisava, precisavam ter um certo equilíbrio, né?! Entender que a Esquerda não é só masculina. De repente isso que ela traz agora nesse momento em 2018, ou 2017 que tenha sido, seja também uma forma da gente repensar algumas estruturas é... da própria Umbanda né? De repente no futuro é... já existirem mulheres que possam ser fei... ser, ser preparadas para esse, esse trabalho com a Esquerda. Assim, é o tipo de situação que eu entendo mas não aceito, (risos) é... a gente não poder, não poder manipular, mas eu também fico pensando que talvez eu pense dessa maneira porque eu me identifico com esse universo mágico e mítico. Uma outra possível é... explicação, eu acho que vai muito também da questão do ser feminino e do ser masculino né?! Se a gente para pra pensar que quem pode cozinhar são as mulheres, porque são as mulheres que geram, são as mulheres que alimentam o neném, que que tem um feto dentro da barriga que tá sendo alimentado, e se a gente para pra pensar que a Esquerda é a comunicação, e de alguma maneira é o que desbrava, então se a gente vai parar pra pensar nas finalidades reprodutivas de homem e mulher, o homem ele é quem, é no sentido sexual mesmo, o homem é quem penetra, o homem é que faz essa transmissão de fluído pra um outro corpo né? Enquanto a mulher é quem recebe, que gera. Pensando por esse lado das funções sexuais, digamos assim de homem e mulher, eu até entendo a gente não poder ter acesso é... à manipulação desses materiais porque aí eu consigo fazer um paralelo com essa força de... do desbravador que seria o masculino e dessa força geradora que é o feminino né? (Daniela Beny).

A fala da Iá Daniela se correlaciona com a forma como Theodoro (1996) interpreta Exu e os princípios energéticos entre os sexos. A autora enfatiza que a luta entre os sexos é recorrente nos mitos dos povos negros simbolizados em “Odudua, princípio feminino de onde tudo se cria” e a sua relação com a representação das mães ancestrais, as Iyá-mi, onde Odudua, também conhecida como Oduá, é “a metade inferior da cabeça, e Obatalá ou Oxalá (princípio masculino), a metade superior” no qual considera as pessoas “*altares vivos*” onde a “entidade de origem” incorpora e lhe transmite suas características. Sendo Exu o princípio “dinâmico e da comunicação”:

⁶⁴ Pombagira da interlocutora.

Para se entender o desenvolvimento da pessoa na cultura negra, se faz necessário entender a função de Exu, que está profundamente associado às transformações de matéria-massa em indivíduos diferenciados. Exu é símbolo de elemento procriado, princípio dinâmico e da comunicação, encarregado de transportar e de restituir o axé dos dois genitores míticos, assegurando a procriação, a existência individualizada, acompanhante de todas as unidades e seres, possuidor de diversas representações materiais (THEODORO, 1996, p. 67).

O próprio rito de iniciação, a feitura do iaô⁶⁵, no Candomblé, é um rito de nascimento, o iaô “nasce” para o orixá. Enquanto está neste processo, recolhido, deitado, com enxoval⁶⁶ branco remeterá ao útero, a fase embrionária (ZENÍCOLA, 2014). O período de recolhimento e formação dentro do terreiro representa, simbolicamente, as fases da vida do ser humano em sociedade. O ritual religioso congrega as pessoas através da dança, dos cânticos, dos alimentos, das orações. A performance ritual é a memória em ação dita por Schechner (2012). “Na religião, rituais dão forma ao sagrado, comunicam doutrina e moldam indivíduos dentro de comunidades. (...) rituais religiosos são claramente marcados. Nós sabemos quando nós os performamos” (SCHECHNER, 2012, p.50).

Os rituais marcam a transposição das fases da vida. As pessoas estão em constante mudança e esse sentimento funciona como propulsor a novas descobertas, arranjos, encontros, agrupamentos. Ao se inserir em um grupo, o ator social passa a adotar os códigos e signos desse grupo, no caso da Umbanda é a prática da caridade, o amor, o respeito ao próximo, o acolhimento. Dentro do terreiro o individualismo diminui em prol do coletivo, mas mantém a individualidade, com todos os caminhos e aprendizados obtidos até chegar ali, quando duas pessoas possuem o mesmo Orixá dentro do terreiro, por exemplo, ainda que as duas sejam de Iemanjá, não será a mesma Iemanjá, elas serão distintas por conta da sua especificidade e das características do médium. Ou seja, como duas pessoas chamadas “Maria” numa sala ou duas Oxuns, cada um com suas idiossincrasias, histórias etc. O terreiro agrega pessoas oriundas de vários pontos do estado, bem como participantes das mais diversas práticas religiosas, católicos, espíritas, evangélicos, budistas, wicca, do Santo Daime, etc.

O processo de transformação envolve nos ritos de passagem a performance da transformação. Incentiva-se o desenvolvimento da mediunidade, da espiritualidade, bem como o crescimento e desenvolvimento pessoal subjetivo. Os rituais representam as fases da vida e marcam essas passagens, desde a infância até a vida adulta, real e simbolicamente, após cada

⁶⁵ No Candomblé são os médiuns novos que passam pelo processo de “apresentação formal ao sagrado” e contato profundo com o orixá.

⁶⁶ Mesmo sentido de enxoval secular, sendo que a roupa de uso, íntima e de cama são brancas.

fase a criança amadurece, pessoal, física e emocionalmente, tornando-se adulta. A transformação ocorre física e espiritualmente.

Sobre o que a Umbanda influenciou na vida das interlocutoras:

Primeiro que me ajuda a entender coisas que eram muito intuitivas, o que faz com que eu me preserve mais em algumas situações, principalmente de embate. A Umbanda me ajudou a achar um norte como professora/atriz/pesquisadora porque entendi que o que eu aprendo dentro da religião tem desdobramento fora dela. Acho que me faz mais centrada também, me ajuda a buscar o autoconhecimento, faz com que eu me respeite mais. (Daniela Beny)

A Umbanda me influenciou e me influencia sempre, a resgatar meus sonhos. A Umbanda influencia, me influenciou a ser positiva... a utilizar toda força interior que eu tenho para construção do positivo. É... me influenciou muito a continuar auxiliando meu próximo. É... me influenciou na minha nova visão de vida, de mundo, de pessoa, de sentimento, de amor, de emoção, e... ela me influenciou em muitas mudanças que eu fiz em minha vida pessoal e que eu estou começando a me sentir mais forte como pessoa, como cidadã, como brasileira, como amiga, como mãe, como companheira. É... eu me sinto muito mais fortalecida pra coisas que eu defini, que eu defini pra mim, pra os meus sonhos, para as minhas metas, e... eu sou uma pessoa muito feliz. Com muitas dificuldades, tenho passado por muitas dificuldades em todos os sentidos do dia a dia, mas em, em suma, enfim, porém, eu sou muito feliz porque a umbanda tem me influenciado a ir pra frente, olhar os horizontes, a sonhar a planejar, e... a lutar, a lutar por tudo aquilo que eu penso, que eu acredito, que eu sei que é o melhor pra mim. Então esse empoderamento veio muito, muito, muito da Umbanda. (Paula Ramos)

Em tudo...rsrs. Dentro da Umbanda consegui descobri uma força interna, não ligada à vitimização, mas ao poder de mudar as coisas. Aprendi o poder que o tempo tem, mesmo quando nada acontece como quero há um propósito, há um objetivo. Estes ensinamentos fizeram de mim uma mulher mais calma, centrada e consegui visualizar meu propósito no mundo. Inclusive foi dentro da Umbanda que fui aconselhada a retomar meus estudos de graduação e a investir na minha profissão. A Umbanda me aceitou quando ninguém mais aceitou, sem julgamentos, de braços abertos e colo aconchegante para todos os momentos de turbulência. Através da Umbanda adquiri paciência, resiliência, amor, compaixão. Com a convivência dentro do terreiro aprendi a conviver com o próximo, a respeitar as diferenças e o equilíbrio entre o dar e receber. (Solemar Gama Sousa)

As interlocutoras passaram por um processo de autoconhecimento, de transformações vivenciadas a partir do terreiro e da reinterpretação de nós mesmas e do nosso próprio cotidiano. Essa reinterpretação suscita questionamentos, autoquestionamentos sobretudo, passa ainda pela individuação da experiência religiosa que é vivenciada em relação a si própria, além do contato com o divino, a pessoa se percebe enquanto universo religioso, no qual o sagrado e o secular atuam concomitante e cotidianamente. Se percebem também enquanto ser político vivendo em comunidade, o terreiro é uma comunidade, “O comunitário é a essência genérica do ser como cidadão político” (JOAQUIM, 2001, p. 179). Na comunidade-terreiro vivenciam as histórias, as vivências de cada uma e o aprendizado que conduz a mudança. A educação desde o terreiro onde as trocas com o grupo proporcionam um crescimento pessoal e cultural e onde se

conhecimento é importante e todo o saber é valorizado até a universidade, onde esse conhecimento adquirido se reelabora modificando e proporcionando mudanças.

3.3 Tecendo observações sobre os registros fotográficos

As imagens que veem à mente quando se fala em religiões afro-brasileiras, comumente são seus praticantes, paramentados, com turbantes e guias em meio às giras. Essas imagens representam um momento específico, como a fotografia de um médium incorporado que sem o contexto ganha outro significado. As imagens conseguem exprimir aquilo que não conseguimos em palavras, como as emoções, por exemplo. Como os transe mediúnicos presenciados em campo e retratados pelas lentes da pesquisadora. Ao analisar as fotos obtidas em campo, fica nítida a escolha de resguardar a identidade dos atores durante os processos rituais, decisão proposital para que as fotos não sejam desvinculadas do propósito da pesquisa, podendo assim comprometer a identidade dos atores. Essa escolha estaria direcionando a coleta de dados e os aspectos apreendidos em campo? Na seleção do material durante análise a escolha do material é consciente, mas inconscientemente estou direcionando o olhar e a coleta visando o resultado? Estaria através disso perdendo dados, deixando de captar nuances importantes para a pesquisa? Seria isso um olhar viciado para a captura dos dados sem comprometer minha relação com os interlocutores?

Fotografia 14 - Médium em transe.



Fonte: Rosileide da Silva, 2018.

Para Kossoy (1996) existe um congelamento, um recorte temporal manifestado em toda fotografia, sendo assim a foto acima capta o fragmento congelado da médium incorporada, a partitura corporal sugere uma entidade feminina, neste caso, uma incorporação de Iemanjá considerada a Grande Mãe, Senhora das Mares, Senhora das cabeças. A fotografia desperta emoções e uma vez registrado o momento, ele torna-se real, seja a captação de um momento de beleza, de sofrimento, etc. A imagem remete à beleza, à doçura, encanto, por sua vez outra parte do ritual poderia remeter a emoções e sensações diferentes. Desvinculada deste texto e desfragmentada poderia ser usada com outro propósito, qual impacto teria na vida da pessoa retratada com e sem o contexto aqui presente se seu rosto estivesse evidenciado?

Fotografia 15 - Pombagiras incorporadas dançando.



Fonte: Rosileide da Silva, 2018.

A fotografia 14 acima foi registrada numa gira de Exus, mostra as Pombagiras⁶⁷ incorporadas dançando ao som do atabaque, das palmas e dos risos. A alegria das Pombagiras preenche o ambiente e os médiuns acompanham com a canção dos pontos, que são cânticos rituais que evocam características ou lendas das entidades, alguns pontos podem ser de chamada, para chamar a entidade para trabalhar, de trabalho, cantado durante os atendimentos e de subida, ao término dos trabalhos das entidades. Exu no Brasil é associado a figura do diabo cristão e as Pombagiras são consideradas na aculturação cristã como mulheres “da vida”,

⁶⁷ Também chamada de Bombogira ou Pombogira, é a entidade feminina do Exu, Exu-mulher, alegres e determinadas, descarregam as energias que desequilibram as pessoas e os ambientes, trabalha com a energia dos desejos de modo geral, direcionando-a para aspectos construtivos. Tendo como uma das áreas de atuação o amor. Também como Exu, Pombagira trabalha nas encruzilhadas.

“prostitutas”, essa concepção atua na forma como o público lida com a imagem de um médium incorporado nessas entidades. Uma mulher fotografada durante a incorporação de uma Pombagira poderia ser vista através desse estereótipo e vir a sofrer constrangimento de alguma forma na sociedade, ou ainda sofrer algum tipo de violência por conta desta associação errônea ou da intolerância religiosa sobre as religiões de matriz africana.

A primeira vez que perguntei ao Pai de Santo Marco Antônio, nessa época eu não era da religião, nós tínhamos amigos em comum e nesse dia tínhamos ido à praia, na volta passamos na casa dele (Pai de Santo) e à tarde, todos estavam descansando, ele nos pediu licença e disse que teria um procedimento religioso para fazer. Ficamos na sala de estar e ele entrou por um corredor até outra sala, com um médium que mais tarde soube que era Arnaldo (Pai Arnaldo, Babá Criador). As meninas dormiram sentadas aguardando, e eu continuei lá sentada ouvindo as preces e a música, caminhava na entrada do corredor tentando ver o que estava acontecendo, e os via de costas, uma fumaça tomou conta do ambiente, eu já conhecia o cheiro do incenso muito usado em cerimônias católicas, mas aquele era mais cheiroso, haviam ervas misturadas que eu não conseguia identificar, era um cheiro agradável, cheiro de passado, cheiro de futuro.

Fiquei à espreita durante o tempo em que eles ficaram lá, quando ele saiu eu disse: Marco eu gostaria de saber quem é o meu Orixá! Ele me olhou, sorriu e perguntou: Para que você quer saber? Respondi que era por curiosidade, então ele sorriu e me explicou muito gentilmente que o Orixá não era brincadeira, que era uma coisa séria e que era como se houvesse um véu entre nós e o orixá, temos um vislumbre, uma presença, mas não sabemos quem ele é, porque existe essa cortina, esse véu, que se o tirarmos conheceremos o orixá e que ele também vai nos conhecer e que se isso ocorrer passaremos a ter obrigações com ele, porque a curiosidade é múltipla e recíproca. Não tocamos mais no assunto, até eu ter sido chamada para ir ao terreiro, o que resultou na minha entrada, como relatei no capítulo anterior.

Reelaborar nosso próprio tempo e conhecimento em relação a nós mesmos, ao outro e aos novos espaços que habitamos para repensarmos nosso lugar e nos reelaborarmos a partir deste conhecimento. O contato com o outro nos faz lançar novos olhares sobre nós mesmos. Sendo este auto elaboração reflexo das escolhas e aprendizados.

3.4 Dialogando com as fotografias

Durante a pesquisa de campo na relação com os médiuns percebi os processos de estranhamento, timidez e brincadeiras enquanto estava fotografando os rituais, a presença da câmera ou mesmo do celular (como além de pesquisadora no terreiro, também sou cambona,

nem sempre é possível fazer meus registros fotográficos ou fílmicos com uma câmera), suscita comportamentos diferentes dos médiuns, talvez por confundirem eventualmente os papéis da pesquisadora e da cambona. Assim, sinto que estou sempre oscilando nesses dois papéis assumidos, pois são duas posições que me remetem a status de poder. A presença dos pesquisadores nos terreiros, apesar de ter se tornado mais frequente, altera o *status quo*, mesmo sem interagir diretamente como participante, sua presença como observador, provoca reações diversas. A dupla posição ocupada em campo como cambona e pesquisadora, suscitam algumas vezes introspecção, noutros receptividade e colaboração, em outros ainda uma certa distância, é um exercício constante de confiança e aproximação. Estar inserida no meu campo, ser sujeito/objeto/pesquisadora me exige um exercício permanente de “estranhamento”.

Refletir acerca do registro fotográfico como método de pesquisa acerca das percepções dos dados imagéticos do sagrado é uma tarefa delicada. De acordo com Salvagni e Silveira (2013), envolver a fotografia nesse contexto, possibilita se debruçar sobre como as imagens são capturadas singularmente e que guardam impressões que podem ser disponibilizadas para análise e entendimento dos diversos sentidos sociológicos do sagrado e a partir do discurso científico e incorporá-lo às pesquisas convencionais.

Ao analisar o material fotográfico percebi que ângulos e enquadramentos se repetiam numa parte expressiva do material. A opção de não utilizar material fotográfico que identificasse os atores estaria prejudicando ou interferindo na captura do material e na forma que eu estava vendo o campo? A análise do material evidenciou que a relação de distanciamento em campo é ainda mais difícil do que se supunha, sendo “de casa”, eu tinha acesso a rituais e a material que outros pesquisadores não teriam, o que não modifica o fato que eu também, como um pesquisador “de fora” não teria permissão para divulga-los. Este fator torna ainda mais difícil o trabalho etnográfico, por um lado sou privilegiada com uma seara de dados e possibilidades, que posso estudar e analisar, por outro lado, na pesquisa não poderei lançar mão desses dados. Cabe então um trabalho exaustivo e minucioso na elaboração tanto do registro quanto na utilização destes, tal exercício direcionou por vezes minha postura em campo, ao fotografar de ângulos que pudessem ser utilizados depois sem maiores conflitos. Como pesquisadora, não senti os efeitos da fase de estranhamento inicial em contato com o campo, porque já o conhecia como nativa, o desafio era conciliar os papéis de pesquisadora e nativa voltando ainda a ser sujeito/objeto, sendo “de dentro” e ter que ser “de fora” para “ver” com maior clareza.

PRANCHA 1 – Preparação dos alimentos

Figura 1. Padê de Exu – O padê é feito com farinha branca, água, mel, cachaça, dendê e pimenta. Nele são depositados os pedidos, preces e agradecimentos. Exu é a comunicação, o princípio, está em todo lugar. Por isso Exu é o primeiro a comer. Ele leva as intenções e os pedidos às outras entidades, nada é feito sem ele.

Figura 2. Ervas – As ervas são utilizadas para cura, limpeza e purificação, interna e externa, seja através de defumação, chá, banho ou na fumaça do incenso. As ervas são primordiais na Aldeia dos Orixás, pois não se usa o corte (sacrifício de animais) e sim o sangue vegetal da folhas e ervas. Sem folha não tem vida.

Figura 3. Comida dos Caboclos – Preparação da macaxeira e das batatas doces para a comida dos caboclos. São cozidas em água, sem sal. A macaxeira servida com casca e a batata amassada sem a casca, pode ser acrescentado mais algum elemento a depender do pedido que acompanha o prato ou do preceito da entidade. Representa a fartura em nossas matas e remete à fartura que desejamos em nossa vida, que não nos falte o alimento.

Figura 4. Feijão fradinho – Após a retirada da casca o feijão descansa enquanto se preparam os demais ingredientes para a feitura das comidas de Oxum e Iansã, como dendê, cebola ralada, sal, camarão seco e ovos cozidos. Os ingredientes de cada prato podem ser retirados ou acrescentados conforme o pedido da entidade.

Figura 5. Preparo dos alimentos – Ialaxé Carmen preparando a comida da Entidade. No Terreiro Aldeia dos Orixás algumas pessoas além da Iabassé podem manipular os alimentos, a Ialaxé é uma destas pessoas.





PRANCHA 2 – Banquete Ritual

Figura 1 – Preparação do Banquete Ritual. – Ialorixá Hellen (em desenvolvimento), Iá Criadeira Luci Ribeiro, Iabassé Heléia Ribeiro, Cambona Rose e as crianças J.R, F.R. e G.R. Casa da Ialaxé Iara, preparação do banquete para a Obrigação de Obaluaê, dono do Terreiro de Obaluaê e Iansã, da Ialorixá Jussara, primeira filha de santo do Babalorixá Marco Antonio a se formar Ialorixá e abrir casa. Aracaré/SP. Agosto de 2017.

Figura 2 – Checagem do Banquete. – Ialorixá Jussara e Ialorixá Hellen conferindo as comidas das entidades antes de cerimônia. Iá Hellen com a comida da Cabocla Jurema nas mãos.

Figura 3 – Preparação da comida de Xangô. – Iá Luci cortando os quiabos para preparar o Amalá, -quiabos preparados no azeite de dendê com cebola.

Figura 4 – Bater cabeça/banquete ritual. – Bater cabeça para a mesa do banquete ritual é uma reverência, é saudar da terra ao céu, pois todas as comidas das Entidades cultuadas na casa estão postas, e as Entidades presentes, É um ritual de reconhecimento e respeito.

Figura 5 – Banquete Ritual – Banquete ritual disposto, pronto para ser ofertado. O banquete é semelhante ao Olubajé no Candomblé.

Figura 6 – Mesa de Caboclos. – Comidas de caboclos ofertadas na mata. Nesta foto estão dispostas a comida da Cabocla Jurema – cenoura ralada e ervilha; comida de Oxóssi – abóbora com couve refogada; Comida de Ossaim – milho cozido com fumo; Comida de

Figura 7 – Manjar de Iemanjá – Comida preparada com maisena, açúcar e leite de coco.







PRANCHA 3 – Dança Ritual

Figura 1- Iansã dançando incorporada. Movimento giratório no qual com as mãos e o corpo conduz e direciona os ventos. Iansã é a senhora dos ventos e das tempestades. O próprio Orixá em uma lenda transforma-se em vento como relatado por Prandi “Oiá tinha se transformado em vento (PRANDI, 2001, p. 301). Para Beny (2017, p. 45) a partir da compreensão da lenda descrita Prandi o arquétipo atribuído à Iansã pode também ser atribuído a seus filhos o que “refletiria na execução dos movimentos tanto no momento do transe quanto quando se torna elemento coreográfico, visto que a polirritmia, já atribuída à dança da referida Iyabá, determina movimentos de expansão, sugerindo uma possibilidade de voo, com velocidade, movendo o vento/ar ao redor daquele que dança”.

Figura 2 - Iansã dançando incorporada. Movimento de reconhecimento para o embate. Em outra lenda Iansã se transforma em búfalo e quando seus filhos correm perigo chamam por ela batendo os chifres do búfalo e ela imediatamente vêm socorrê-los. Sendo assim na imagem pode-se perceber o movimento de embate como a preparação do búfalo para a luta. Zenícola (2012) sobre os movimentos da dança de Iansã e o arrastar de pés no chão de um lado para o outro e o corpo se inclina de forma acentuada “para a direita e vice-versa”, a autora diz que “Este arrastar de um pé no chão, como se estivesse jogando terra para trás, pode ser associado em sua dinâmica, ao seu aspecto agrário ou do boi, pois este movimento lembra os touros, que arrastam um adas patas traseiras antes de iniciar um ataque”⁶⁸.

Figura 3 - Iansã dançando incorporada. Movimento giratório – formando o ciclone. Ainda segundo Zenícola “Iansã tem uma dança ágil, dinâmica, guerreira, através de seus movimentos é a tempestade e o vento desencadeado e contém ainda como característica, a justiça, sendo conhecida como rainha vingadora e justiceira (...)”⁶⁹.

Figura 4 - Iansã dançando incorporada. Movimento de saudação enquanto dança.⁷⁰ Médiuns Paula Ramos e Rosileide da Silva.

⁶⁸ Disponível em: <http://blog.ori.net.br/?p=86>>. Acesso em 22 de dezembro de 2018.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ Para uma melhor compreensão das danças de Iansã ver Daniela Beny (2017) Oju Omim Omorewá – O afoxé dança para Iansã.





PRANCHA 4 – Defumação e Bater cabeça

Figura 1. – Médiu batendo cabeça em saudação à Iansã. - A talha (quartinha de água), nas costas do médiu são para a firmeza e cruzamento.

Figura 2. – Defumação. – A defumação é um ritual de purificação.



4 - CONCLUSÃO

Durante este trabalho tenho vivenciado e refletido sobre minha própria dicotomia cambona/pesquisadora, historiadora/antropóloga. À medida que a pesquisa avançava eu repensava o meu lugar a partir de novos questionamentos. Percebi que a pesquisa havia começado antes mesmo que eu entrasse no mestrado com a partir do que era vivenciado no terreiro e das observações que já me inquietavam. Estou encontrando um novo lugar e novos questionamentos. Este trabalho me permite explicitar os questionamentos, trabalhar novos conceitos e visualizar novas possibilidades dialogando com outras formas para me permitir a apropriação do discurso através do método, sobre meu lugar no campo, as abordagens e direcionamentos da pesquisa, a organização da metodologia e da bibliografia. Continuo tendo mais questionamentos do que quando comecei a escrever, mas isso me permite maior clareza sobre a necessidade de aprofundamento teórico e prático.

Conviver com as interlocutoras me proporcionou uma experiência ímpar de rever conceitos e me contextualizar também, enquanto mulher, negra, umbandista e acadêmica. Durante esse processo perdi três amores: um amigo-irmão José Cícero dos Santos Silva, nosso querido Biu, que acompanhou toda essa minha trajetória e esteve comigo quando fui fazer a entrevista de seleção para o mestrado, mas que infelizmente não pode estar aqui na defesa. Perdi meses depois meu Pai, José Bonifácio da Silva e não tenho como expressar em palavras o significado desta perda que mudou minha visão de mundo, dos outros e de mim mesma. Menos de um ano depois perdi minha tia Madalena, minha tão querida Madal! O sorriso mais espontâneo e o conselho mais sincero. Caí e levantei tantas vezes.

Permaneci em campo e tive que aprender e reinterpretar os meus silêncios, os nossos silêncios e aprendi com o olhar, os amores e as dores dessas mulheres, me fiz forte também com a força delas. E descobrir o feminino em mim não foi das mais fáceis tarefas, mas assim pude compreender o feminino nelas, a força, o poder, o amor. A força na essência do feminino.

O corpo como sujeito e não objeto socialmente constituído permite novas possibilidades de análise. O corpo biológico que atua na realidade e na construção de “um corpo mágico”, como sujeito social e cultural, como ponto de partida da investigação. Estar afetada pelo campo me torna mais atenta, mais sensível e mais observadora sobre os acontecimentos. As leituras dos autores trazidos aqui subsidiaram esta reflexão e me

instigam a aprofundar as questões tão primariamente apresentadas. A reflexão do uso da imagem na pesquisa traz a necessidade de se pensar o lugar do pesquisador em campo e a maneira de lidar com o material coletado, nem todo o material obtido pode ser publicado. O registro das imagens, rituais, objetos e ambientes deve estar implicitamente ligados ao seu contexto, devidamente autorizado pelos interlocutores, com limites claros de até aonde se é permitido trabalhar aquele material.

Sobre o objeto/sujeito dessa pesquisa, analisar a mulher dentro da Aldeia dos Orixás, a partir do ponto de vista delas foi gratificante e enriquecedor. Compreendê-las como seres transformadores, promotoras de questionamentos e mudanças e com tamanha consciência de seu lugar de fala, faz com que eu me sinta lisonjeada por ter tido a oportunidade de participar desse processo e tê-las participando do meu.

Helena Theodoro diz que:

As mulheres ousadas, cujo registro se assinala, se tornam poderosas referências para uma nova postura de respeito diante da tradição cultural negro-brasileira e para uma nova proposta educacional, comprovando a viabilidade de uma sociedade pluricultural, promovida pela *energia* capaz de vencer o grande desafio contemporâneo: *Democracia e Diversidade Humana* (THEODORO, 1996, p. 174).

O objetivo do primeiro capítulo era fazer uma contextualização da Umbanda e de sua chegada em Alagoas, sobretudo em Maceió, bem como rememorar o Quebra e as circunstâncias que culminaram nesse terrível evento que teve relação direta na forma como a religião afro-brasileira é cultuada no Estado. E no processo de transculturação da Umbanda, desde que se originou.

O segundo capítulo teve como objetivo a contextualização do Terreiro Aldeia dos Orixás, sua formação e a forma de ritual que hoje é praticado na casa, sem abate religioso e sim o sangue verde a partir do sacrifício religioso e a manipulação ritual da planta. O terceiro capítulo teve como objetivo a investigação dos processos rituais nos quais as interlocutoras estavam inseridas e como suas performances agiam na construção das subjetividades destas. E a mudança resultante desse processo. As transformações derivadas dos questionamentos provocados por esta pesquisa e pelas médiuns da casa, quanto à restrição do ritual para a médium menstruada.

Helena Theodoro (1996, p.16) falando sobre as mulheres negras em seu livro *Mito e Espiritualidade: Mulheres Negras*, diz que:

Ao falar de mulheres negras na realidade brasileira, estou refletindo sobre mim mesma, saindo do silêncio em que, tenho certeza, está a quase totalidade das mulheres brasileiras, que convivem numa sociedade etnocêntrica, racista e sexista, que usa e abusa de uma linguagem que veio de longe, que exprime ideias e conceitos alheios à realidade global do país, além de projetar sobre os demais segmentos populacionais uma série de rótulos e categorizações. Penso aqui como *sujeito* de minha própria história, com direito à *voz e vez*.

Me vejo nas palavras de Theodoro. Ao ler este, dentre tantos outros livros, pude me identificar e me inserir, mesmo tendo sido lançado em 1996 é tão atual e profundo. Busquei em minha pesquisa situar as interlocutoras, nos situar em relação às questões e situações que, ainda que cotidianas em nosso campo, nos inquietavam para além do terreiro. Os lugares de fala e situações de privilégio são nossos agora! Nós os buscamos e nos apoderamos deles! Falamos de nós, nossa alteridade, nosso lugar enquanto seres culturais, políticos (as) e sociais!

Nós interlocutoras crescemos e nos construímos a partir de nossas práticas, do conhecimento adquirido, do contato e aprendizado com outras pessoas, saberes e culturas. Compreendo que a Umbanda também cria algo novo a partir de suas práticas, das experiências de seus integrantes. Sermos Médiuns de um terreiro de Umbanda, da Aldeia dos Orixás especificamente é fundamental para essa construção. Crescemos e aprendemos juntas, nos construindo a partir de nossas próprias práticas.

REFERÊNCIAS

- ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. **Fotoetnografia da Biblioteca Jardim**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Tomo Editorial, 2004.
- ALVES, André. **Os Argonautas do mangue**. Unicamp. Imprensa Oficial - SP (IMESP). 1ª Ed, 2004.
- _____. **Alagoas de Xangô**. In: TENÓRIO, Douglas Apratto; CAMPOS, Jairo José (Orgs). *A presença negra em Alagoas*. Maceió: Viva, 2014. p. 57-68.
- ANDRADE, Rosane de. **Fotografia e Antropologia: Olhares Fora-Dentro**, São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- ANJOS, Jose Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afrobrasileira**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares. 2006.
- ANZALDÚA, Gloria. “**La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciencia**”. Revista Estudos Feministas. Florianópolis: UFSC, 13(3): 704-719, setembro-dezembro, 2005.
- ARAÚJO, Clébio Correia de. **O candomblé nagô em Maceió: itinerário de uma identidade em construção**. Cadernos de Pesquisa e Extensão, v. 1, Arapiraca- UNEAL, 2009.
- AZEVEDO, J. **Tudo o que você precisa saber sobre Umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, vol. 1, 2008
- BARBOSA JÚNIOR, Ademir. **Dicionário de umbanda**. São Paulo: Anúbis, 2015.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BELO. Rafael Alexandre. **Rastros do “xangô” alagoano: contribuições para a história da educação/ Rafael Alexandre Belo**. – Maceió: Fapeal: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2018.
- BENY, Daniela. **Oju Omim Omorewá: o afoxé dança para Iansã/ Daniela Beny,- Maceió: Editora Viva, 2017.**
- BIANCHETTI, Thiago Angelin Lemos. **Entidades e rituais em trânsito simbólico: uma análise dos exus no contexto afro-brasileiro e nas sessões de descarrego da IURD**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2011.
- BONI, Paulo Cesar. **Fotografia: usos, repercussões e reflexões / Paulo César Boni, organizador**. – Londrina: Midiograf, 2014. 284p.
- BORDIEU, Pierre. **Outline of a theory of practice**. 18.ed. Cambridge: Cambridge University Press. 1977.

BOTELHO, D. M.; HULDA, Helena Coraciara Stadtler. **Os Orixás Fazem Gênero Dentro dos Rituais**. Revista da ABPN • v. 3, n. 7 • mar.– jun. 2012 • p. 171-190

BRASIL, Lei n. 9.605, de 12 de fevereiro de 1988. Dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências. Disponível em: www.planalto.gov.br. Acesso em: 08 Dez. 2018.

CARNEIRO, Edison. **Religiões Negras/ Negros Bantos**. 3ª Edição. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1991.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo**: a situação da mulher negra na América latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: Seminário Internacional sobre Racismo, Xenofobia e Gênero. Durban, 2001, Anais..., p 1-6.

CAVALCANTI, Bruno César & BARROS; ALMEIDA, Rachel Rocha de. **Maceió, cidade negra – diversidade e distribuição espacial de manifestações, bens e serviços afro-brasileiros**. In Bruno C. Cavalcanti, Rachel Rocha de A. Barros e Clara Suassuna Fernandes (orgs.) Afroatitudes. Maceió: NEAB/Edufal, 2007, pp. 63-74.

_____. & ROGÉRIO, Janecléia Pereira. **Mapeando o Xangô – notas sobre mobilidade espacial e dinâmica simbólica nos terreiros afro-brasileiros em Maceió**. In Bruno C. Cavalcanti, Rachel Rocha de A. Barros e Clara Suassuna Fernandes (orgs.) Kulé-Kulé. Maceió: NEAB/Edufal, (no prelo).

CAVEDON, Neusa Rolita. **Fotoetnografia**: A união da fotografia com a etnografia no descortinamento dos não ditos organizacionais. Organ. Soc., Salvador, v. 12, n. 35, p. 13-27, Dec. 2005. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-92302005000400001&lng=en&nrm=iso>. access on 13 Sept. 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/S1984-92302005000400001>.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998 [1982].

_____, James. **Sobre a Autoridade Etnográfica**. 1998. file:///C:/Users/S%C3%ADlvia/Documents/ANTROPOLOGIA%20MESTRADO/Clifford-experiencia_etnogr%C3%A1fica_Cap01-Cap02.pdf. Acesso em 15 ago 17.

COLLIER JR., John. **Antropologia visual**: a fotografia como método de pesquisa. São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1973.

CSORDAS, Thomas. **“A corporeidade como um paradigma para a antropologia”**. In: Corpo/Significado/Cura. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

_____, **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008.

DAMATTA, Roberto. **O Ofício do Etnólogo ou como ter anthropological blues**. Rio de Janeiro: Boletim do Museu Nacional, 1978.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

ELLIS, C. **The ethnographic I: A methodological novel about autoethnography**. New York/Oxford: Altamira Press, 2004.

_____, C. ADAMS T.A. & BOCHNER, A.P. **Autoethnography: Na Overview**, Forum: Qualitative Social Research, 12, (1), Art. 10 – January 2011. Available at: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/viewArticle/1589/3095>. (Acesso em 27/05/2018).

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Cadernos de Campo, 13, p. 155-161, 2005.

FERRETTI, Mundicarmo. **Matriarcado em terreiros de mina do Maranhão: realidade ou ilusão?** Revista de ciências humanas Viçosa, vol. 1, n. 1, p.11-18, 2001. (A Mundicarmos é mais índia que preta, mas é aquela coisa: mameluca não é branca!).

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1987.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

GENNEP, Arnold Van. **Os Ritos de Passagem: Estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.;** trad. Mariano Ferreira, apresentação de Roberto da Matta. 4ª ed. Petrópolis, Vozes, 2013.

GIUMBELLI, Emerson. **Presença na recusa: a África dos pioneiros umbandistas**. Revista Esboços. Vol. 17, nº. 23, ano 2006.

GOMES, Adriano Oliveira Trajano. **Os exus no cosmo religioso umbandista: mudanças e ressignificações históricas com o diabo cristão**, Viçosa, AL (1960-2013) / Dissertação (mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. Programa de Pós-Graduação em História. Maceió, 2016.

JENSEN. Tina Gudrun. **Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: Da desafricanização para a reafricanização**. REVER. Revista de Estudos da Religião Nº 1 / 2001 / pp. 1-21 ISSN 1677-1222. www.pucsp.br/rever/rv012001/p_jensen.pdf

JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da Liderança Religiosa Feminina na Construção da Identidade Negra**. São Paulo/Rio de Janeiro: EDUC/PALLAS, 2001.

KOSBY, M. F. e BUENO, Winnie. **Sobre o abate religioso nas tradições de matriz africana e o julgamento do STF**. Disponível em <http://www.justificando.com/2018/08/09/sobre-o-abate-religioso-nas-tradicoes-de-matriz-africana-e-o-julgamento-no-stf/> Acesso em 09/12/2018.

KOSSOY, Boris. **A fotografia como fonte histórica: introdução à pesquisa e interpretação das imagens do passado**. São Paulo, Museu da Ind. Com. e Tecnologia de São Paulo — SICCT, 1980. p. 29.

_____. **Fotografia e memória: reconstituição por meio da fotografia**. In: Samain, Ettiénne (Org.). O fotográfico. São Paulo: Hucitec; Senac São Paulo. 2005

LAGOS, Nilza Menezes Lino. **ARREDA HOMEM QUE AÍ VEM MULHER.** Representações de Gênero nas Manifestações da Pombagira. Dissertação de Mestrado, São Bernardo do Campo, 2007.

LANDES, Ruth. 2002. **A Cidade das Mulheres.** Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. 352 pp

LIGIÉRO, Zeca. **Umbanda, Paz, Liberdade e Cura/** Zeca Ligiéro, Dandara. – Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 1998.

LIMA JR, Félix. **Maceió de Outrora:** obra póstuma. Rachel Rocha (Org.). Maceió: EDUFAL, Vol, 2, 2001.

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

MAGNANI, José Guilherme C. **Umbanda.** São Paulo: Ed. Ática, 1996.

_____, José Guilherme C. **De perto e de dentro:** notas para uma etnografia urbana. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol. 17. n° 49, junho/2002

MARTINS, Suzana Maria Coelho. **A dança de Yemanjá Ogunté sob a perspectiva estética do corpo /** Suzana Maria Coelho Martins. – Salvador: EGBA, 2008.

MERCANTE, Marcelo S. **The Objectivity of Spiritual Experiences:** Spontaneous Mental Imagery and the Spiritual Space. Revista Eletrônica Informação e Cognição, v.5, n.1, p.78-98, 2006. ISSN:1807-8281.

MOTTA, Roberto. **A invenção da África:** Roger Bastide, Edison Carneiro e os conceitos de memória coletiva e pureza nagô. In: LIMA, Tânia (Org). **Sincretismo Religioso: o ritual afro.** [Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro, maio de 1994, Vol. 4]. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1996. p. 24-32.

NASCIMENTO, Alessandra Amaral Soares. **Candomblé e Umbanda:** Práticas religiosas da identidade negra no Brasil. RBSE, 9 (27): 923 a 944. ISSN 1676-8965, dezembro de 2010. <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

NOVAES, Sylvia Caiuby. **O uso da imagem na Antropologia.** In O Fotográfico. 2ª Ed, São Paulo: Editora Hucitec/Editora SENAC São Paulo, 2005.

_____, **A CONSTRUÇÃO DE IMAGENS NA PESQUISA DE CAMPO EM ANTROPOLOGIA.** Iluminuras, Porto Alegre, v.13, n.31, p.11-29, jul. /dez. 2012

_____, « **O silêncio eloquente das imagens fotográficas e sua importância na etnografia** », *Cadernos de Arte e Antropologia* [Online], Vol. 3, No 2 | 2014, posto online no dia 01 Outubro 2014, consultado o 13 Setembro 2017. URL: <http://cadernosaa.revues.org/245>; DOI: 10.4000/cadernosaa.245 Acesso em 12/09/17

OLIVEIRA, Kiusam Regina de. **Candomblé e Educação:** Estratégias para o empoderamento da mulher negra. Tese (doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo: 2008.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro:** umbanda e sociedade. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1999.

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo**: Um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912/ Ulisses Neves Rafael. - Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2004. Tese (doutorado) – UFRJ/Instituto de filosofia e Ciências Sociais/Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, 2004.

_____, **Xangô rezado baixo**: religião e política na primeira república/ Ulisses Neves Rafael. – São Cristóvão: Editora UFS; Maceió: Edufal, 2012.

ROGÉRIO, Janecléia Pereira. **Se não há sacrifício não há religião. Se não há sangue, não há xangô**: um estudo do sacrifício no palácio de iemanjá / Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia, UFPE, Recife, 2008.

SALVAGNI, Julice; SILVEIRA, Marco Antônio Negri da. **Discursos Imagéticos**: a fotografia como método da pesquisa social. Anais Eletrônicos do II Encontro História, Imagem e Cultura Visual - 8 e 9 de agosto de 2013 Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – Porto Alegre – Brasil GT História, Imagem e Cultura Visual - ANPUH-RS. Acesso em 12/09/17

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **“Nos Domínios de Exu e Xangô o Axé nunca se Quebra**: Transformações históricas em religiões afro-brasileiras. 305 f. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas no Departamento de História da Universidade de São Paulo – USP. São Paulo/Maceió: 2012.

_____, **“Nos Domínios de Xangô”**: Religiões afro-brasileiras em Alagoas e a memória do Quebra-Quebra (1912-1980). Disponível em <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/650/543> acesso em 22/05/2018.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte**: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia; traduzido pela Universidade Federal da Bahia. 14 ed. – Petrópolis, Vozes, 2012. Tese de doutorado. Universidade de Sorbonne.

SCHECHNER, R. **“Ritual”**. In: LIGIÉRO, Z. (Org.) Performance e Antropologia de Richard Schechner. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

SCOTT, Joan. **Gênero**: uma categoria útil de análise histórica. Educação e realidade, Porto Alegre, 16(2): 5-22, jul/dez.1990. pag: 5-19.

SILVA, Vagner Gonçalves da, **“As esquinas sagradas. O candomblé e o uso religioso da cidade”**. In: MAGNANI, José Guilherme C. & TORRES, Lilian de Lucca (org.) - Na Metrópole. Textos de antropologia urbana. São Paulo, EDUSP, pp.88-123, 1996.

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

_____, **“Formação e dinâmica das religiões afro-brasileiras”**. In: SILVA, Eliana & BELLOTTI, Karina & CAMPOS, Leonildo (orgs.) Religião e sociedade na América Latina. São Bernardo do Campo, UEMESP, pp 93-100, 2010.

SIQUEIRA, M. de L. Iyámi, Iyá Agbás: **Dinâmica da Espiritualidade Feminina em Templos Afro-baianos**. Revista Estudos Feministas, Ano 03, São Paulo: 1995.

SOUZA, Fabíola Amaral Tomé de. **A Umbanda brasileira e a desconstrução de uma memória coletiva africana** (...) USP – Ano VII, n. 11, pp. 13-32, 2016.

SOUZA, Nadson Nei da Silva de. **Mulheres do axé: da invisibilidade social à visibilidade religiosa**. Dissertação (Mestrado), Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/ RJ, 2014.

TAYLOR, Diana. **O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas**. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2013.

THEODORO, Helena. **Mito e Espiritualidade: Mulheres negras**. Rio de Janeiro: Pallas, 1996.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura**. Editora Petrópolis, 2013.

ZENÍCOLA, Denise Mancebo. **Performance e Ritual: a dança das Iabás no Xirê/ Denise Mancebo Zenícola**. – 1º ed. – Rio de Janeiro : Mauad X : Faperj, 2014.

GLOSSÁRIO

AMACI – É um banho de ervas preparado com todas as ervas pertencentes às Entidades cultuadas no terreiro. Tem o mesmo princípio do abô no Candomblé mas difere quanto aos ingredientes e a preparação. Pode ser utilizado para proteção e purificação, dentre outros usos.

AXÉ – Energia, força vital.

BABALORIXÁ – designação para pai-de-santo. Segundo VERGER (1992, p. 96) significa “pai em santidade” ou “a primeira pessoa na coisa sagrada”.

BABAKEKERÊ (IAKEKERÊ) - É herdeiro direto do terreiro e responsável pelo acompanhamento do desenvolvimento espiritual dos médiuns e pelo acompanhamento dos rituais de trabalho desenvolvidos. Considerados Pai Pequeno e Mãe Pequena sobretudo no Candomblé. O termo *Pequeno* diferencia-os, sendo indicativo de segunda pessoa no comando, depois do Babalorixá ou da Ialorixá.

BABÁ CRIADOR (IÁ CRIADEIRA) - São responsáveis por transmitir os ensinamentos práticos e teóricos aos médiuns, bem como as normas e regras sobre os trabalhos, dos rituais de obrigações externas e internas e o monitoramento das roupas e guias da direita e esquerda. Também considerados Mãe Pequena e Pai Pequeno.

CABOCLO (A) – Entidades indígenas, para Beny (2017, p. 63) são “Espíritos ancestrais de indígenas brasileiros ou de africanos que habitavam florestas da África Central”.

CAMBONA - Médiun de firmeza encarregado de, dentre várias funções, auxiliar os médiuns e a Espiritualidade incorporada, bem como fazer anotações, cuidar de detalhes da organização do terreiro, dar explicações e assistência aos consulentes. BARBOSA JUNIOR, Ademir. O Livro Essencial de Umbanda. Universo dos Livros, São Paulo, 2014.

CATIMBÓ – Tipo de culto que mescla práticas ameríndias e afro-brasileiras, sobretudo na utilização de ervas e folhas. Forma pejorativa para designar os cultos afro-ameríndios.

CIGANO (A) – Ancestrais dos ciganos, povo nômade, trabalham com magia e a natureza. Transitam entre a Direita e a Esquerda.

CONGÁ - são similares aos altares católicos, abrigam um panteão com imagens que representam a iconografia das Entidades cultuadas na Umbanda, como Santa Bárbara, por

exemplo, que no sincretismo brasileiro representa Iansã, e imagens como a do Preto Velho e dos Caboclos.

DEITADA - Procedimento no qual o médium, ou médiuns, escolhidos pelas entidades ficam recolhidos no terreiro, por um período definido pelas entidades, aprendendo sobre os preceitos da religião, sobre as entidades, sobre a função que irá exercer e os segredos e obrigações vinculados a esta, aprofundando assim sua relação com o sagrado. Na deitada o médium se conecta com a ancestralidade e desenvolve sua mediunidade. Chama-se deitada porque o médium fica recolhido no terreiro em esteiras de palha no chão.

EKEDE – Função essencialmente feminina no Candomblé. Daniela Beny (2017) conceitua em sua dissertação de mestrado “Os elementos de Iansã como possibilidade para criação cênica” como “É dela a função de zelar, acompanhar, dançar, cuidar das roupas e apetrechos do orixá da casa, além dos demais orixás, dos filhos e até mesmo dos visitantes. É uma espécie de “camareira” que atua sempre ao lado do orixá e que também cuida dos objetos pessoais do Babalorixá ou Iyalorixá. Ao contrário das Iakekerês, Ialorixás e Babalorixás, as Ekedes não entram em transe.” (BENY, Daniela. 2017, p. 32).

ENTIDADE – No contexto desta pesquisa Orixás e ancestrais que já habitaram esta terra e retornam para ajudar às pessoas.

ERÊS – São os Orixás-criança, no Candomblé são os Ibeji. Sincretizados como Cosme e Damião.

EXU – É o primeiro Orixá a ser louvado. É o mensageiro, aquele que abre os caminhos, é o senhor da comunicação.

FIRMAR O PONTO – acender uma vela, fazer preces e fazer pedidos às Entidades.

GIRA – As giras são os trabalhos ritualísticos mais conhecidos de Umbanda. Variações à parte, elas costumam ter mais ou menos a mesma estrutura: Firmeza para Exu; Abertura; Defumação; Preces e saudações; Atendimentos e/ou consultas e trabalhos propriamente ditos; Encerramento. Geralmente todos esses momentos são acompanhados de pontos cantados com ou sem o uso de palmas e atabaques, dependendo da orientação de cada terreiro (BARBOSA, 2015, p. 102).

GUIA – Os colares com as cores que representam as entidades são também chamadas de guias. As Entidades são chamadas de guias ou espíritos de luz no Kardecismo. Em alguns

terreiros se utiliza o termo “Guias” para se referir aos pais de cabeça ou às Entidades em geral.

IALORIXÁ – Mãe de Santo, ou mãe no santo.

IABASSÊ - É a responsável pelo preparo das comidas dos Orixás, culinária sagrada, nas comemorações internas, externas e formaturas de médiuns. Cozinheiras (os) do terreiro que conhecem o segredo contido na preparação de cada prato, são responsáveis pelo preparo do cardápio ritual.

IAKEKERÊ - É herdeira direta do terreiro e responsável pelo acompanhamento do desenvolvimento espiritual dos médiuns e pelo acompanhamento dos rituais de trabalho desenvolvidos. No Candomblé é a Mãe Pequena.

IANSÃ – Senhora dos raios, dos ventos, da tempestade e do fogo. Sincretizada com Santa Bárbara.

IATEMIM – Avó de santo, mãe/zeladora do Pai ou Mãe de Santo.

IEMANJÁ – Senhora Rainha do Mar, a ela pertencem as águas salgadas, os peixes e as cabeças. Sincretizada com Nossa Senhora dos Navegantes ou Nossa Senhora das Graças.

INCORPORAÇÃO - Mesmo sentido de incorporação ou transe mediúnico. Contato metafísico entre o médium e a Entidade.

MACUMBA – antigo instrumento de percussão de origem africana, similar a um reco-reco, produz um som alto e aberto. Forma pejorativa atribuída no Nordeste do Brasil principalmente aos cultos afro-brasileiros.

MÉDIUM – Pessoa que ‘sente’ a presença das Entidades através da “irradiação”. Pessoa que possui mediunidade e atua como elo/instrumento/aparelho de comunicação entre o mundo físico e o plano espiritual. Podendo ser ainda de incorporação/transe ou de firmeza, médiuns que não entram em transe.

NAÇÃO – Constituem grupos étnicos ou religiosos, que estão presentes na formação da sociedade brasileira. Referem-se neste trabalho aos: Nagô-Ketu (Iorubá), Angola (Banto), Jêje (Ewe-jeje).

NANÃ – Senhora da terra e de toda a vida, o barro e os mangues (berçários de vida) lhe pertencem. Sincretizada como Sant’Ana.

OBALUAÊ/OMOLÚ – É o senhor da saúde e da doença e Rei de toda a terra em que se pisa. Sincretizado com São Lázaro.

OBRIGAÇÃO – cerimônia na qual é realizada a oferenda para a Entidade, que pode consistir em frutas, comidas, preces, cânticos, danças, etc.

OGÃ - É o responsável pelo toque para os Orixás, tem o dever de cuidar de todos os atabaques do terreiro, além de nas obrigações externas ao terreiro deve procurar os melhores lugares, dentro do preceito de cada entidade para realizá-las. No Candomblé corresponde ao cargo de Ekede, sendo responsável ainda pelo corte ritual dos animais para as oferendas.

OGUM – orixá guerreiro, vencedor das demandas e batalhas. É sincretizado como São Jorge.

ORIXÁS – são divindades que se relacionam e personificam as forças da natureza. Iansã, por exemplo, é a rainha dos ventos e das tempestades, Oxum das águas doces e dos rios, Iemanjá senhora dos mares, etc.

OXALÁ – “Grande Deus da Cor Branca” segundo Augrás (2008, p. 151). Senhor regente do céu, associado à criação do mundo, pai maior da Umbanda, simboliza a paz. Sincretizado com Jesus Cristo. Santo regente do céu, da terra e do fundo do mar.

OXUM – Senhora das águas doces, dos rios, da fertilidade, do feitiço, da riqueza e da beleza, tem domínio sobre a menstruação, o ventre, o nascimento e as crianças até começarem a falar. No sincretismo é Nossa Senhora da Conceição.

OXUMARÉ – Orixá *metá-metá*, passa seis meses do ano com o sexo masculino e seis meses com o sexo feminino, senhor das fontes e do arco-íris. No sincretismo é São Bartolomeu.

OXÓSSI – Orixá caçador, senhor das matas e dos animais é associado a São Sebastião.

PEJI – Ver Congá.

PONTO CANTADO – Cântico que traduz a lenda, a história, os feitos, o poder e os elementos da Entidade.

PONTO RISCADO – é uma representação gráfica da identidade da Entidade feita no chão ou outra superfície com pomba, giz sagrado misturado com cola.

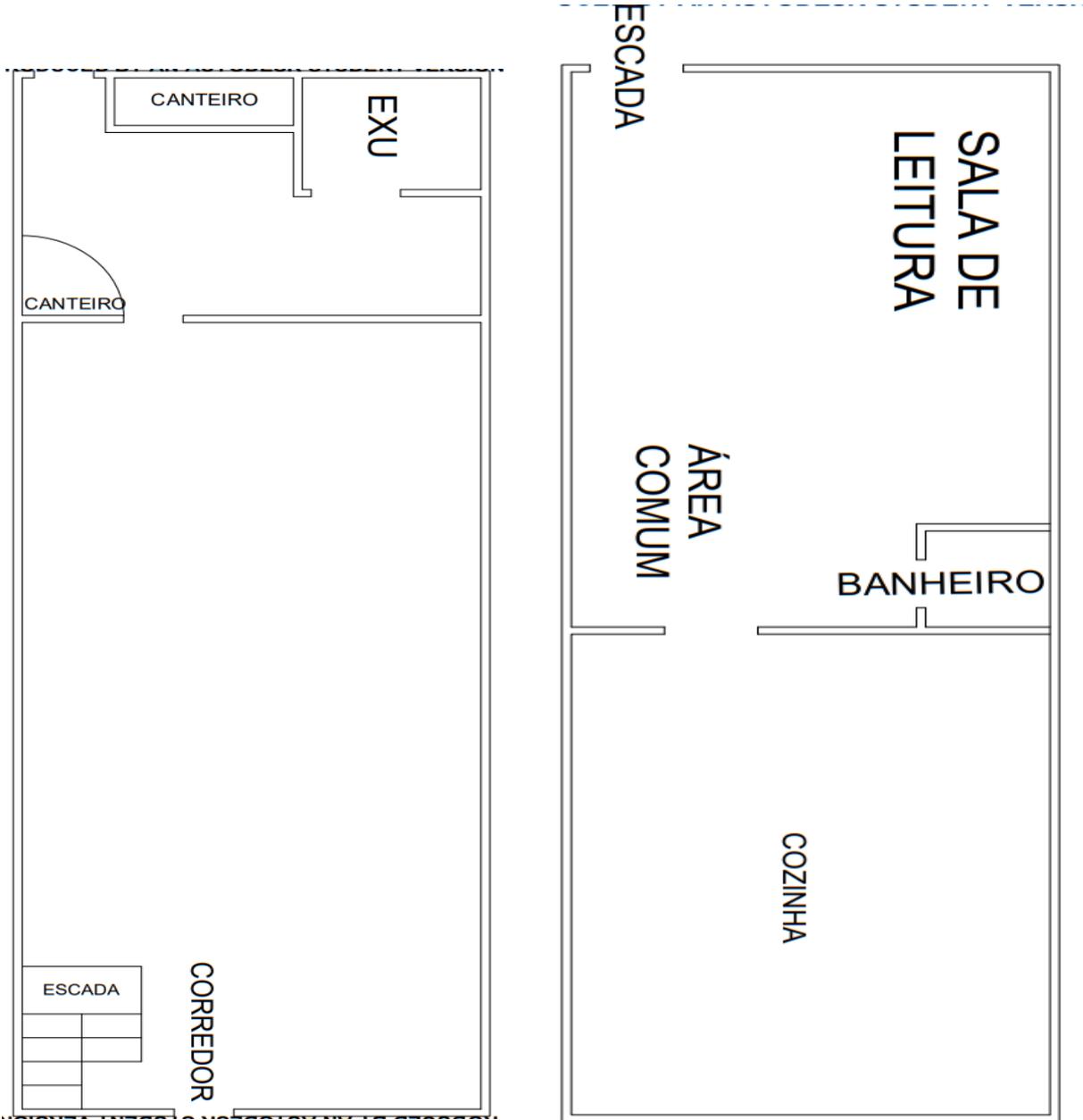
PRETOS-VELHOS – São espíritos ancestrais de negras e negros escravizados que viveram nesta terra.

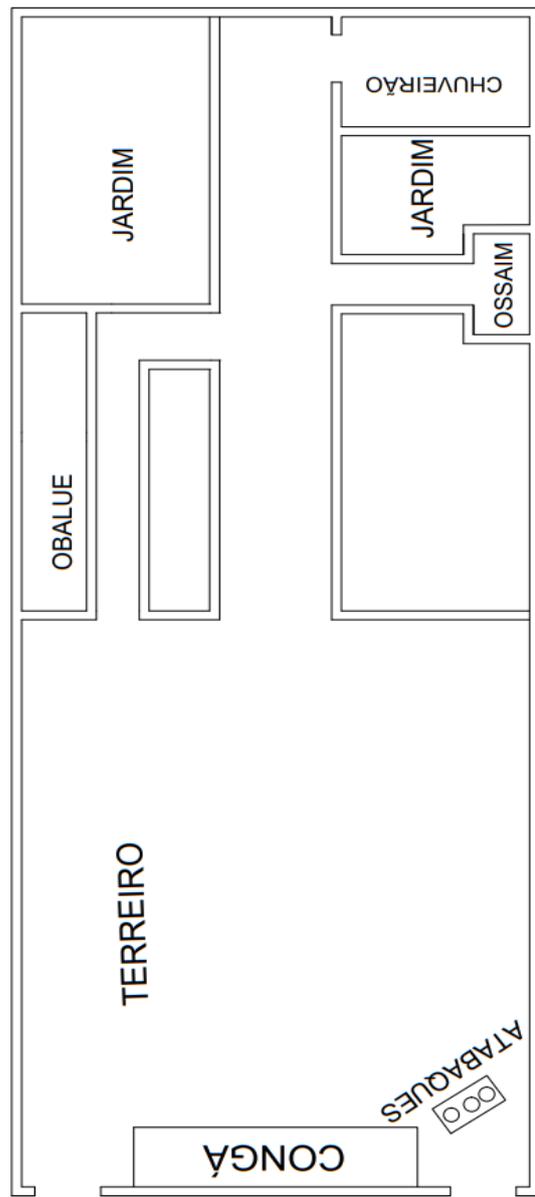
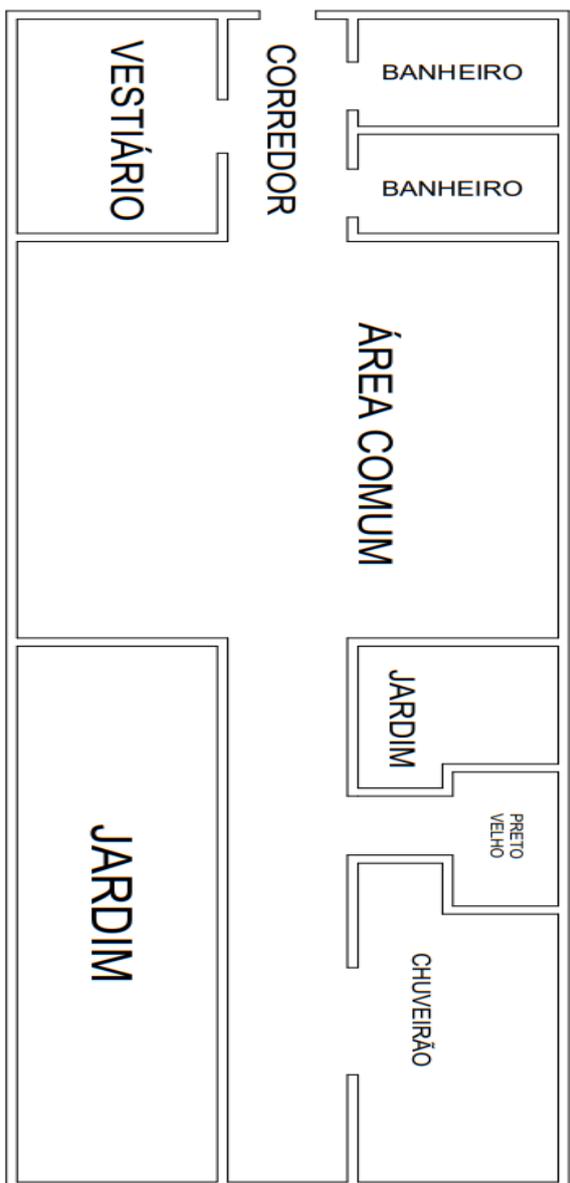
TRANSE – Ver incorporação. No sentido afro-brasileiro é uma mudança de estado de consciência, na qual o médium passa a expressar a consciência do ser incorporado.

XANGÔ – Orixá da justiça, dos trovões e do fogo. Além de ser o nome do orixá, designa também genericamente a forma de culto praticada no nordeste brasileiro sobretudo em Pernambuco.

XIRÊ – Gira que tem formato circular na qual os Orixás são saudados de Exú à Oxalá.

APÊNDICE





QUESTIONÁRIO DANIELA BENY

1 - COMO VOCÊ ENTENDE A UMBANDA?

Costumo dizer que a Umbanda é um “meio do caminho” entre o Candomblé e o Kardecismo. Embora entenda que estruturalmente seja bem diferente de ambas, vejo muitos elementos que transitam de um lugar a outro, mas que vai buscar principalmente na ancestralidade o conforto espiritual, sem a hierarquização que acaba acontecendo um pouco no kardecismo.

2 - COMO VOCÊ SE VÊ NA UMBANDA?

Me vejo na Umbanda num lugar muito parecido com o que me vejo no teatro como atriz, considero como um lugar de aprendizado constante, que mesmo que eu discorde de algo busco compreender o que se passa pra respeitar e acatar as orientações (mais das pessoas do que dos espíritos) e em relação à mediunidade, aí é que me sinto no teatro mesmo, estou ali pra que meu corpo seja o meio de comunicação entre os planos, pra que minha voz seja a de quem não fala por si só. E por outro lado também, agora com algum cargo em processo de desenvolvimento de forma oficial, vejo que, ainda como teatro, vou mudando de lugar, meio como a função de um encenador/diretor que já foi ator/atriz, tipo ter que aprender tudo, mesmo que eu não goste de tudo pra poder ser competente pra ensinar.

3 – O QUE A UMBANDA INFLUENCIOU NA SUA VIDA?

Primeiro que me ajuda a entender coisas que eram muito intuitivas, o que faz com que eu me preserve mais em algumas situações, principalmente de embate. A Umbanda me ajudou a achar um norte como professora/atriz/pesquisadora porque entendi que o que eu aprendo dentro da religião tem desdobramento fora dela. Acho que me faz mais centrada também, me ajuda a buscar o autoconhecimento, faz com que eu me respeite mais.

4 – COMO VOCÊ PERCEBE O LUGAR DA MULHER NO TERREIRO DE UMBANDA ALDEIA DOS ORIXÁS?

Sinceramente, ainda que o terreiro seja predominantemente feminino, a gente ainda reproduz machismos, mesmo que micro machismos, que não os vejo relacionados à hierarquia, já que os privilégios não são destinados apenas aos homens com cargo – embora eu entenda completamente que o pai de santo, o ogã e o pai pequeno sejam servidos e “obedecidos” antes dos que ainda não tem seus cargos. Mas por outro lado vejo

que é muito reflexo do que somos do lado de fora, as que são proativas fora da casa são proativas dentro da casa. Acho que o problema tá mais em nós, falta compreensão do que se trata a sororidade, de entender que mulheres não devem ser inimigas e sim aliadas, tipo, vejo bem o reflexo de uma sociedade que estimula a rivalidade feminina do lado de fora sendo reproduzida do lado de dentro. Já foi pior, mas ainda temos que nos aliar mais.

5 – COMO PERCEBE O SEU LUGAR NO TERREIRO DE UMBANDA ALDEIA DOS ORIXÁS?

“A filha preferida”, “a protegida do pai de santo”, “a nerd do terreiro”, “a rica do terreiro”, coisas que já ouvi, mas que pouco me importa. Mas me percebo no terreiro como me percebo no teatro, sempre tenho que fazer um paralelo entre as duas coisas porque antes de ser meu pai de santo Marco era meu amigo e antes disso, meu diretor. Me sinto assistente de produção, no sentido de que – nos últimos anos menos porque estou sempre morando noutras cidades – sei que ele confia em mim para determinadas demandas (mais da ordem operacional do que espiritual) mesmo que eu mesma duvide. Talvez se eu tivesse mais presente eu pudesse ser “o braço direito” dele como eu vinha sendo nas produções, é complicado na verdade responder isso. Mesmo que eu passe dois meses sem participar da gira, toda vez que chego lá é como se nunca tivesse deixado de estar. É como não morar mais com sua mãe, mas saber que ela continua mantendo seu quarto arrumado. Sei lá, é uma presença invisível, sempre estou lá mesmo que não esteja.

6 - COMO ENTENDE AS RELAÇÕES SOCIAIS NO TERREIRO?

Às vezes acho que a gente se organiza em “castas”, às vezes me parece que por classes sociais, às vezes me parece por tempo em que as pessoas se conhecem. Na verdade, não me sinto à vontade pra responder essa pergunta.

7 – COMO ENTENDE AS PRÁTICAS RITUALÍSTICAS FEMININAS NO TERREIRO?

Não sei se temos “práticas ritualísticas femininas”, não vejo essa delimitação, embora entendo que tenha cargos que são femininos, mas se fossem práticas ritualísticas femininas os homens (mesmo o pai de santo e o pai pequeno) não deveriam fazer. O que eu entendo hoje em dia é porque cada gênero e cada cabeça pode/deve desempenhar uma função que outro/a não pode. Talvez, apesar de ser um terreiro majoritariamente feminino e com duas entidades femininas também chefiando a casa, o que falte seja cultivar o

feminino, tipo há o respeito às entidades, mas não sinto como havendo equilíbrio entre essas forças. Sendo bem sincera, sinto esse equilíbrio quanto Hellen ou Luci estão conosco. Acho que falta o culto ao feminino para que existam essas “práticas ritualísticas femininas”. Acho que Sr. Talumark falou de alguma coisa sobre isso.

8 – QUAL A SUA TRAJETÓRIA DE VIDA? QUAIS CAMINHOS PERCORREU ATÉ CHEGAR A ALDEIA?

Então, essa podia ter sido a primeira pergunta. Marco era meu diretor de teatro e já meu amigo quando um dia eu tava de bobeira em casa e me ofereci pra ajudar a arrumar o terreiro pra uma festa de Cosme e Damião, fui, ajudei a limpar, plastifiquei um pôster de Iansã e no dia seguinte tava lá pra festa. O que me levou a começar a frequentar eu não tenho certeza, mas acho que foram os sonhos cada vez mais reais, sonhava bastante com muita coisa, com preto-velho, com cigano, com uns índios, sonhava bastante que eu tava incorporada, ou que Luci (incorporada com alguma entidade) conversava comigo. Mas entendi mesmo que precisaria entrar no terreiro quando sonhei com as irmãs Ribeiro (que na época eu só conhecia pessoalmente Luci, Valu e Matilde) sentadas numa mesa, tipo Santa-Ceia e uma preta-velha conversando comigo, isso foi antes de ir pra Argentina, na mesma semana a cabocla Jurema disse que na volta tudo se resolveria. Acho que não estaria noutra terreiro que não fosse a Aldeia. Sempre fui muito interessada por assuntos da espiritualidade, mas não achava que fosse necessário fazer parte de uma religião, sei lá, achava que não conseguiria seguir ordens sem questionar ou achava que não acharia um lugar onde me sentisse confortável de verdade. Mas achei e tenho consciência do quanto me organizei depois disso.

QUESTIONÁRIO SOLEMAR GAMA SOUSA

1 - COMO VOCÊ ENTENDE A UMBANDA?

Para mim a Umbanda é uma religião que cultua os Orixás, a natureza e respeita dos seres que vivem na Terra. E que através do desenvolvimento da mediunidade ajuda as pessoas a evoluir de forma espiritual.

2 - COMO VOCÊ SE VÊ NA UMBANDA?

Diferente de outras religiões que já passei, na Umbanda me sinto como parte da religião, integrante tanto participante como atuante. Me sinto amparada e aceita. Engraçado que quando entrei para a religião fui aceita independente de status social, cor ou sexualidade e isso sempre foi muito importante para mim.

3 – O QUE A UMBANDA INFLUENCIOU NA SUA VIDA?

Em tudo...rsrs

Dentro da Umbanda consegui descobrir uma força interna, não ligada à vitimização, mas ao poder de mudar as coisas. Aprendi o poder que o tempo tem, mesmo quando nada acontece como quero há um propósito, há um objetivo. Estes ensinamentos fizeram de mim uma mulher mais calma, centrada e consegui visualizar meu propósito no mundo.

Inclusive foi dentro da Umbanda que fui aconselhada a retomar meus estudos de graduação e a investir na minha profissão.

A Umbanda me aceitou quando ninguém mais aceitou, sem julgamentos, de braços abertos e colo aconchegante para todos os momentos de turbulência.

Através da Umbanda adquiri paciência, resiliência, amor, compaixão.

Com a convivência dentro do terreiro aprendi a conviver com o próximo, a respeitar as diferenças e o equilíbrio entre o dar e receber.

4 – COMO VOCÊ PERCEBE O LUGAR DA MULHER NO TERREIRO DE UMBANDA ALDEIA DOS ORIXÁS?

Desde o início sempre fui incentivada a cultivar meu poder feminino, com força e sem vitimização. Dentro do terreiro todos tem importância, independente de sexo. Todos os médiuns têm importância. Minhas entidades sempre foram respeitadas e jamais desvalorizadas por serem entidades de uma médium “mulher”.

As mulheres nunca são diminuídas na Umbanda, inclusive os Orixás femininos são cultuados com o mesmo fervor que os Orixás masculinos.

Inclusive tenho 02 Orixás masculinos na minha coroa e 01 Orixá feminino. Porém quando Iansã dá uma ordem ou conselho nenhum dos Orixás masculinos contestam...rsrsrs

5 – COMO PERCEBE O SEU LUGAR NO TERREIRO DE UMBANDA ALDEIA DOS ORIXÁS?

Na aldeia todos colaboramos de alguma forma, desde uma limpeza até o serviço direto com os Orixás. Me sinto parte integrante, como se cada um fosse uma peça e juntos formamos o todo, cada um com sua importância.

Me sinto importante, não no sentido de poder, mas de respeito conquistado através de trabalho e convivência com cada membro.

6 - COMO ENTENDE AS RELAÇÕES SOCIAIS NO TERREIRO?

Acho que já respondi acima nega.

7 – COMO ENTENDE AS PRÁTICAS RITUALÍSTICAS FEMININAS NO TERREIRO?

Acho que também respondi acima rsrs.

8 – QUAL A SUA TRAJETÓRIA DE VIDA? QUAIS CAMINHOS PERCORREU ATÉ CHEGAR A ALDEIA?

Sou umbandista há mais de 10 anos. Quando entrei na Umbanda eu morava no Paraná e tinha acabado de sair de uma relação conturbada. Erámos eu e minha filha que na época tinha 02 anos. Fomos recebidas sempre com muito carinho e atenção.

Após alguns anos vim morar em Maceió e através de uma cliente conheci Marco Antonio e a Aldeia. Hoje considero Marco como um pai, inclusive não tomo decisões muito importantes sem conversar com ele antes, pois o tenho não só como pai de santo, mas também como um pai que a vida me deu. Marco sempre me auxiliou em todas as questões, juntos trabalhamos minha impaciência, e ele me ensinou a lidar com o tempo. Sempre muito humilde e prestativo, nos ensina todos os preceitos, não guarda segredos sobre como lidar com os Orixás. Na aldeia superei o final de um relacionamento e foi graças ao auxílio dos Orixás que consegui recomeçar do zero minha vida pessoal, financeira e

profissional. Na aldeia estreitei meus laços com minha filha, aprendi a ser uma mãe melhor e a ter mais paciência como filha e como mãe.

9 – PARA VOCÊ O QUE SIGNIFICA COZINHAR PARA OS ORIXÁS?

Sempre gostei muito de cozinhar e Marco sempre me ensinou o trato com as comidas. Foi uma imensa honra para mim ser chamada para ser iniciada no cargo de Iabassé. Sei da importância de cozinhar para os Orixás, de colocar a energia para a transformação de um alimento que irá transmutar um pedido, uma graça, um agradecimento, etc.

10 – COMO VOCÊ ENTENDE A RESTRIÇÃO À CULINÁRIA DENTRO DO TERREIRO DURANTE O PERÍODO MENSTRUAL?

De forma pessoal não concordo com a restrição de a mulher não poder lidar com a comida ou qualquer coisa Sagrada dentro do terreiro no período menstrual. Há mais de um ano venho fazendo um estudo sobre o Sagrado Feminino e dentro de culturas antigas, principalmente as indígenas, as mulheres em seu período menstrual eram recolhidas em uma tenda vermelha para receberem revelações para a tribo, pois neste período a mulher fica mais conectada com o astral. O período menstrual é tão importante e poderoso que, antes da energia elétrica as mulheres menstruavam na lua nova (renovação) e ovulavam na lua cheia (empoderamento). O ciclo da mulher inclusive está ligado a ciclicidade da lua e influência toda a biologia feminina trazendo missões e curas ancestrais. Há relatos inclusive de mulheres que menstruavam direto na terra como forma de conexão com a mãe terra. Se o período menstrual representa renovação, morte do passado e início de um novo ciclo, como pode isto ser impuro? Como pode esta mulher ser considerada impura para lidar com o Sagrado, se na verdade é quando ela mais está conectada ao Sagrado?

Acredito que neste período as filhas deveriam ser observadas e ensinadas a se observar mais e anotar as revelações recebidas e sim ser autorizadas a lidar com a comida ou qualquer outra coisa dentro do terreiro.

QUESTIONÁRIO PAULA RAMOS

1 - COMO VOCÊ ENTENDE A UMBANDA?

Eu entendo a Umbanda como espaço religioso, social e cultural. Como religião é um segmento que articula com outros segmentos religiosos que reconhece outros saberes, os saberes de outras religiões, de outros conhecimentos, inclusive de outros conhecimentos milenares, do budismo, do hinduísmo. Então é uma religião, que reconhece os elementos de todas as religiões, e utiliza-os na medida... no momento que for necessário, que for possível. Como nós não temos um processo dogmático então, é uma religião que eu acredito que está em construção, porque temos muito a aprender e muito a contribuir na formação da Umbanda. Como espaço cultural ela trabalha a cultura, ela respeita a cultura de cada pessoa, de cada participante, daqueles que chegam para serem assistidas, atendidas, ela reconhece a cultura individual, ela respeita a cultura coletiva da comunidade, e ela também constrói essa cultura. Como espaço social é um local, é um segmento, é uma formação de aprendizagens, de desmistificações, de construções de padrões, de preconceitos, consegue superar alguns paradigmas. Então a Umbanda pra mim, enquanto organização social ela tem o poder educativo, o poder de transformação muito grande né?! Ela articula muito bem, ela está... não está alheia ao que acontece do seu entorno, então a Umbanda tem essa característica múltipla que eu não encontrei em outras religiões espiritualistas, nem dentro do Cristianismo que é a maior religião presente no nosso país ainda até por uma estrutura histórica, mas a Umbanda tem esse poder de unir povo, a Umbanda tem cheiro de gente, tem cheiro de suor, tem cheiro de erva, tem cheiro de terra. E o grande ensinamento da Umbanda para mim, que eu acho fantástico é essa relação estabelecida entre o ser humano, entre o homem, e os demais reinos da natureza, o respeito que nós temos à natureza, à terra, é... a sabedoria dos mais velhos, não é? Toda essa estrutura formativa ela é muito forte dentro da Umbanda, dentro dos terreiros, dentro do Terreiro Aldeia dos Orixás, e... ela tem uma diferença básica, algumas diferenças em relação à outros segmentos de religiões de Matriz Africana como o Candomblé, mas ela é mais simples, ela reconhece o sujeito, ela dá um grande poder a uma das classes dominadas e injustiçadas que é a classe do povo, a Umbanda é a religião do povo, é a religião que está na periferia, que está nos bairros mais pobres, que está nos morros, nas favelas, essa Umbanda ela tem esse poder social de envolver essa gente que está a parte, é... dos complexos sociais né?! Estão a parte de outras religiões que às vezes

não dão espaço, enfim é plural, a Umbanda pra (mim) é plural, e por ter esse cheiro de gente, ter cheiro de suor, ter cheiro de povo, ela pra mim é encantadora”.

2 - COMO VOCÊ SE VÊ NA UMBANDA?

Eu me vejo na Umbanda como uma pessoa em constante construção pelos aprendizados que a Umbanda tem me proporcionado, ao longo desses 02 (dois) ou 03 (três) anos que eu frequento o Terreiro Aldeia dos Orixás. É... eu me vejo integrada com as pessoas, eu me reconheço, é... eu sinto que eu estou construindo a minha identidade, houve mudanças muito fortes, muito profundas na minha vida, depois que eu fui ao terreiro porque eu tive uma abrangência, uma mudança de concepção, outros olhares para problemas sociais que... problemas éticos, problemas espirituais, problemas emocionais que eu tinha um olhar reduzido, o meu olhar diante da nossa sociedade era um olhar limitado, redutor, e a Umbanda, o terreiro, tem me ajudado a olhar o mundo com olhar mais amplo, mais crítico, mais construtivo, a olhar o mundo e as pessoas de uma forma mais complexa também, então desenvolveu em mim um poder de reconhecimento, de me reconhecer enquanto mulher, enquanto pessoa, enquanto mãe, enquanto profissional, e me ajudou muito a estabelecer novas relações, e entender o outro com as suas virtudes, com os seus defeitos. Eu fui uma pessoa que eu vim desde os 19 anos da Igreja Católica e aos 20 anos eu fui pra Doutrina Espírita Kardecista, e nessa doutrina eu fui reformulada, me fizeram um perfil de que eu tinha que ser uma pessoa boa, de que eu tinha que cultivar a virtude e aos poucos eu me neutralizei muito, eu me silencieei porquê eu assumi uma personalidade de uma pessoa muito boa, muito ética, muito certa, isso a religião kardecismo me fez, me construiu e hoje na Umbanda não, eu preciso me reconhecer com as minhas falhas, com meus desejos, com os meus erros, eu preciso entender que eu sou humana, e que eu preciso vivenciar, falar das minhas perdas, das minhas frustrações, enfim eu sou uma pessoa igual às outras. Isso a Umbanda deixa a gente muito firme nessa identidade, é... quando eu falo de identidade, é você se reconhecer com todo o cabedal de conhecimento que você tem, de falhas, de acertos, de virtudes, de construções positivas, de construções negativas. E aí eu me vejo na Umbanda, nesse forte processo de desconstrução de uma identidade que não era minha e eu estou me reconhecendo, e às vezes, até eu me frustro, às vezes eu disse: Puxa vida eu era assim e não sabia ou não me permitia sentir que eu era assim, mas isso tem me dado uma força, porque eu tenho reagido diante de determinadas posições que antes certamente eu estaria silenciada, então a Umbanda pra mim, nesse momento, é um grande celeiro de aprendizados, de vivências

emocionais, de reencontros, e amizades, de novas possibilidades, e assim, quando eu chego no terreiro eu digo: Puxa, cheguei no meu lugar, na minha casa, é... cheguei no meu espaço, e quando eu saio do terreiro, eu saio assim: Puxa vida esse sol é pra mim, essa lua é pra mim, essas estrelas são pra mim. Eu posso, eu tenho condição, então, isso é fantástico da minha vida, e eu devo isso ao formato, à Umbanda e à todas as possibilidades que ela tem me proporcionado como pessoa.

3 – O QUE A UMBANDA INFLUENCIOU NA SUA VIDA?

A Umbanda me influenciou e me influencia sempre, a resgatar meus sonhos. A Umbanda influencia, me influenciou a ser positiva... a utilizar toda força interior que eu tenho para construção do positivo. É... me influenciou muito a continuar auxiliando meu próximo. É... me influenciou na minha nova visão de vida, de mundo, de pessoa, de sentimento, de amor, de emoção, e... ela me influenciou em muitas mudanças que eu fiz em minha vida pessoal e que eu estou começando a me sentir mais forte como pessoa, como cidadã, como brasileira, como amiga, como mãe, como companheira. É... eu me sinto muito mais fortalecida pra coisas que eu defini, que eu defini pra mim, pra os meus sonhos, para as minhas metas, e... eu sou uma pessoa muito feliz. Com muitas dificuldades, tenho passado por muitas dificuldades em todos os sentidos do dia a dia, mas em, em suma, enfim, porém, eu sou muito feliz porque a umbanda tem me influenciado a ir pra frente, olhar os horizontes, a sonhar a planejar, e... a lutar, a lutar por tudo aquilo que eu penso, que eu acredito, que eu sei que é o melhor pra mim. Então esse empoderamento veio muito, muito, muito da Umbanda.

4 – COMO VOCÊ PERCEBE O LUGAR DA MULHER NO TERREIRO DE UMBANDA ALDEIA DOS ORIXÁS?

A mulher no terreiro Aldeia dos Orixás é, é ela mesmo, é ela mesma! As mulheres da aldeia são respeitadas com as suas significações, com as suas características, com as suas condições. É, somos iguais, procuramos trabalhar a igualdade com a equidade, cuidamos umas das outras dentro das nossas condições, procuramos compreender as tensões, temos relações muito positivas, construtivas, respeitadas com os meninos que fazem parte do grupo.

Então, a mulher, ela é respeitada. Não é negado a ela nenhum privilegio e exigido nenhuma ação missionaria. A mulher na umbanda não é virtuosa, ela é mulher! Ela é estimulada a viver a sua identidade, mas também ela é considerada em todos os seus, é...

atributos emocionais, espirituais, emotivos. Então a mulher é livre, na umbanda, mas ela é responsável e é uma responsabilidade muito gostosa de sentir, nem sempre vivenciamos aquilo que gostaríamos de vivenciar, mas a mulher tem seu espaço de igualdade, de liberdade, de ação, de voz.

A Umbanda nos dá voz e a umbanda também nos escuta. Eu acho que a gente nos escuta mais, a gente fala mais, é... e somos muito ouvidas na umbanda, temos esse espaço, e é uma construção muito positiva. A mulher na Aldeia dos Orixás, ela é feliz! tenho certeza que todas as minhas irmãs, elas são felizes dentro daquele espaço maravilhoso”.

5 – COMO PERCEBE O SEU LUGAR NO TERREIRO DE UMBANDA ALDEIA DOS ORIXÁS?

No terreiro de umbanda Aldeia dos Orixas, a minha função maior, eu sou médium, médium ostensivo, médium que está num contato mais direto com as energias, com os orixás, então a minha função primeira é essa, eu sou médium!

Mas, aliado a isso existe tantas outras funções. Eu preciso ser companheira, amiga, eu preciso ser cidadã, eu preciso colaborar com a, com a estrutura da Aldeia dos Orixás, eu preciso participar das suas atividades, eu preciso estar presente em todos os momentos dos trabalhos, é... na interferência as vezes até pessoal, até na vida dos nossos irmãos e irmãs de santo, eu preciso ser amiga, eu preciso ser solidaria com meu próximo, que é o meu irmão de santo.

Isso cria um princípio de irmandade muito bonito, isso nos une, isso nos dá, traz laços, é... afetivos muito profundos, eu posso dizer que eu tenho uma família, lá dentro, todas as pessoas que fazem parte são como irmão, são familiares meus, e nós temos essa relação de respeito para com todos. Eu como médium e eu como membro da Aldeia eu preciso ser uma mulher participativa de ação, não posso estar alheia aos acontecimentos que envolve a umbanda, que envolve a vida dos meus irmãos que envolve a estrutura dos trabalhos da aldeia.

6 - COMO ENTENDE AS RELAÇÕES SOCIAIS NO TERREIRO?

As relações sociais no terreiro, elas se estabelecem no dia a dia, elas vão se fazendo, vão se construindo, é são relações positivas de auto identificação, e de relacionamentos uns com os outros. São relações de afeto, às vezes, surgem relações de trabalho, de parcerias, relações de muita construção de ajuda mútua. É nós estamos sempre buscando auxiliar ao

outro e são relações também que trazem conflitos. É... nós às vezes, nos aborrecemos uns com os outros, temos, fazemos algumas críticas, as vezes, nos aborrecemos uns com os outros, temos, fazemos algumas críticas, às vezes, às vezes somos um pouco ásperos nas palavras uns com os outros, ficamos chateados, é... às vezes, até a gente pensa que ele vai se afastar do espaço, do grupo, do coletivo. Mas, a proposta das relações sociais é justamente essa, é provocar, é fazer você se observar, é fazer você refletir sobre os seus nós. É, é sobre o seu orgulho, sobre a sua vaidade. Até que ponto você se percebe, até que ponto você se reconhece, até que ponto eu estou sendo áspera com o outro, até que ponto eu não estou ouvindo, até que ponto eu estou querendo impor a minha fala, o meu pensamento, até que ponto eu não estou renunciando, até que ponto estou sendo reflexiva. Enfim, essas, essas aprendizagens são produto dessas relações que nós tentamos manter ao máximo no respeito uns com os outros e sempre conseguimos, mas sabemos que estamos também, é... lixando a nossa alma das muitas arestas que nos trazemos dentro de nós.

Então é uma construção que não acaba, são aprendizados que a gente não tem dimensão das suas, é... da amplitude desses aprendizados, e nós estamos construindo. São relações muito profundas, são relações muito positivas e também são relações dolorosas, porque todo aprendizado, ele traz um pouquinho da dor, né? A dor da reforma íntima não é fácil! Mas são muitas relações. E a grande relação social que eu vejo como um todo é esse princípio de autoridade que não se impõe pelo título, pela roupa, pelo... pelo documento. Existe uma hierarquia entre nós, uma estrutura, muito forte de respeito, de consideração. E é uma hierarquia que nós respeitamos, que estamos submetidos de forma, é, é, é muito doce, muito suave. É, é são relações sociais que nos remetem ao respeito aos mais velhos, ao respeito as crianças, ao respeito as mulheres, que nos remetem a agradecer pelo alimento, pela água, por, por tudo que nos acontece, pelos livramentos. São relações sociais que representam a família, né? Eu lembro quando eu estou no terreiro, é... dentro da gira, dentro da umbanda, eu olho os meus irmãos e eu imagino os terreiros de uma grande senzala, eu imagino a vida comunitária dos negros escravizados no Brasil. Eu vejo, é... é como se eu pudesse sentir a ajuda mútua que existiu entre eles no processo todo da escravidão, no processo do sofrimento físico, dos maus tratos. A... a umbanda a mim pessoalmente, me reporta a esse momento que nossos ancestrais viveram nesse país aqui no Brasil, no Nordeste principalmente. É, é eu sou muito ligada a questão indígena, e aí eu me emociono quando eu vejo os meus irmãos sentados diante do nosso Babalorixá e

ele humildemente ali conversando, orientando, ou ele ou os orixás que vem. Isso é uma relação social fantástica de troca de saberes, de aprendizados. O ensino oral, né? A oralidade ali presente, isso é muito divino e era assim que os nossos ancestrais conseguiram conservar, é... o conhecimento a sabedoria, os saberes, e aí a gente tem a oportunidade de reviver um pouco disso com isso aquele espaço, então é uma relação social de construção muito rica, que eu acredito que transforma a vida de todos nós que fazemos aquela instituição, que somos o terreiro, é, é percebemos o quanto ela transformadora na vida das pessoas que ali vão para receber uma assistência, um auxílio, uma orientação espiritual, então são essas relações sociais, são inúmeras, mas essas que eu citei são fundantes.

7 – COMO ENTENDE AS PRÁTICAS RITUALÍSTICAS FEMININAS NO TERREIRO?

É, é, é nós como mulheres participamos de todo processo ritualístico dentro da umbanda, nós não sentimos nenhum tipo de discriminação ou de diferença em relação aos, aos, aos homens, ao elemento masculino. Estamos sujeitas a todas as regras. É, é, é estamos sujeitas a todo processo de crescimento dentro da hierarquia, é, é, é dentro da umbanda não temos nenhuma limitação.

Temos acesso ao conhecimento, ao trabalho da oralidade de igual pra igual e isso é muito construtivo porque nós nos sentimos verdadeiramente integradas ao... ao processo religioso e extremamente participativas de todas as atividades da casa, da umbanda, do terreiro, da Aldeia dos Orixás.

Em relação ao processo ritualístico nós compreendemos que ele é um fator de aprendizagem, um fator de educação espiritual a formação humana, é, é todos os preceitos e orientações que nós recebemos via orixá ou via orientação do babá e das iás, são orientações que são aplicadas dentro do terreiro mas que tem um significado, que tem uma representação em nossa vida diária.

Então, o que nós aprendemos dentro da Aldeia, nós como cidadãs, colocamos em prática na sociedade, nós como pessoas, como mulheres levamos esse ensinamento pra o nosso dia a dia, para o nosso cotidiano, pra nossa família, pra o nosso contexto social no qual estamos inseridas.

Então é um ritualístico prazeroso, leve e extremamente importante na nossa formação humana. E é assim que eu vejo as práticas ritualísticas dentro da Aldeia dos Orixãs, dentro do segmento da umbanda, é, é de igual para igual. É um ritualístico que é comum a todos os participantes desde as crianças, eu tenho filho dentro do terreiro, um filho que integra os trabalhos da casa e ele como criança ele participa ativamente, ele compreende o motivo....

8 – QUAL A SUA TRAJETÓRIA DE VIDA? QUAIS CAMINHOS PERCORREU ATÉ CHEGAR A ALDEIA?

Bom, é... eu nasci no ano de 70, então a minha educação foi uma educação dentro do regime militar, uma educação muito podada, então eu fui uma pessoa muito silenciada, esse silenciamento, ele refletiu e reflete ainda hoje na minha vida.

Eu tenho 48 anos de idade, hoje em 2018, mas ainda me sinto uma pessoa em forte construção, porque eu fui muito silenciada, provavelmente pela educação, pelos conceitos familiares de ética, pelo que a sociedade exige, pela condição de mulher, pela condição da mulher negra que hoje eu me sinto negra. E enfim foram muitos silenciamento e ter participado dessa pesquisa pra mim foi muito importante porque é uma forma de falar de você, falar de si e eu tenho muita dificuldade de falar de mim e das minhas emoções e dos meus sentimentos. E participar dessa pesquisa eu acho que é uma grande colaboração para o futuro pra nossa sociedade, pras próximas gerações. Eu fico muito feliz e agradeço muito a oportunidade de tá (sic) passando por esse processo.

Sou hoje universitária e por estar no espaço da academia, que eu achava que seria um espaço totalmente aberto para o diálogo, e eu tenho percebido que não. A academia também tem seus muros, né? Que a cerca (sic), seus preconceitos. Eu sinto dificuldade de hoje, de falar que sou umbandista. Existe em mim ainda um silenciamento, mesmo com toda consciência que eu tenho hoje da importância da umbanda, mas eu me sinto silenciada, então poucas pessoas sabem que eu sou umbandista. Eu ainda tenho receio da crítica, tenho receio do preconceito, é, tenho receio da exclusão, porque já me senti excluída em outros espaços, em outros momentos, e é difícil agente assumir a nossa identidade umbandista e de alguma forma eu tô fazendo isto dentro da pesquisa. E essa pesquisa me ajuda a criar forças e me dar empoderamento pra que eu possa começar, lutar muito contra isso pra que a umbanda conquiste seu espaço na sociedade e o respeito e a

atenção e que seja a ela atribuída essa função maior de ser formadora da nossa sociedade também.

Enfim, é eu venho de uma trajetória de muita superação, de muitas dificuldades, de muitos silenciamentos, é, e hoje estou, posso garantir que estou numa das melhores fases da minha vida com maior amadurecimento emocional, psicológico e espiritual também. Estou muito disposta a lutar por uma sociedade integradora, uma sociedade que respeita a todos, que seja plural, que aceite a diversidade de cada um, essa é minha luta.

Na academia eu pesquiso os quilombos, então estou muito ligada a questão negra, a questão indígena, as etnias, as minorias, a luta dos homossexuais, a luta...enfim, de todos os grupos que nossa sociedade são oprimidos e eu costumo pensar que a mão do opressor no Brasil aqui no nordeste principalmente ela ainda é muito forte e essa mão apesar dela não ser visível, a sombra dela pesa e pesa muito no... na opressão que ela faz ao nosso povo.