



**UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA
AFRO-BRASILEIRA
INSTITUTO DE HUMANIDADES
BACHARELADO EM ANTROPOLOGIA**

ANTONIO JOOVANE DA SILVA FERREIRA

**DO CENTRO ÀS MARGENS:
A UMBANDA NO QUILOMBO DE ALTO ALEGRE/CE**

REDENÇÃO

2021

ANTONIO JEOVANE DA SILVA FERREIRA

**DO CENTRO ÀS MARGENS:
A UMBANDA NO QUILOMBO DE ALTO ALEGRE/CE**

Monografia apresentada ao Curso de Bacharelado em Antropologia do Instituto de Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Antropologia, sob a orientação do Prof. Dr. Patrício Carneiro Araújo.

REDENÇÃO

2021

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Sistema de Bibliotecas da UNILAB
Catalogação de Publicação na Fonte.

Ferreira, Antonio Jeovane da Silva.

F439d

Do centro às margens: a umbanda no Quilombo de Alto Alegre/Ce /
Antonio Jeovane da Silva Ferreira. - Redenção, 2021.
67f: il.

Monografia - Curso de Antropologia, Instituto de Humanidades,
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-
Brasileira, Redenção, 2021.

Orientador: Prof. Patrício Carneiro Araújo.

1. Umbanda. 2. Quilombo - Ceará. 3. Antropologia. I. Título

CE/UF/BSP

CDD 299

ANTONIO JEOVANE DA SILVA FERREIRA

**DO CENTRO ÀS MARGENS
A UMBANDA NO QUILOMBO DE ALTO ALEGRE/CE:**

Monografia apresentada como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Antropologia, na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, UNILAB - Campus dos Palmares, sob a orientação do Prof. Dr. Patrício Carneiro Araújo.

Aprovada em: 13 / 04 / 2021

BANCA EXAMINADORA

Patrício C. Araújo

Prof. Dr. Patrício Carneiro Araújo – Unilab (**Orientador**)

Bruno Goulart M. Silva

Prof. Dr. Bruno Goulart – Unilab (**Examinador**)

Patrícia dos Santos Pinheiro

Prof.^a Dr.^a Patrícia Santos Pinheiro – UNILA (**Examinadora**)

AGRADECIMENTOS

Antes de tudo agradeço aos meus ancestrais por terem aberto os caminhos para que hoje pudesse passar e concluir uma etapa tão fundamental para minha vida pessoal e acadêmica.

Agradeço imensamente aos meus pais, Maria (Fátima) e Missias, por acreditar no possível e no realizável, mesmo diante das incógnitas e dos obstáculos que a vida nos mostrou e ainda tem mostrado.

Agradeço incomensuravelmente ao Professor Dr. Patrício Carneiro Araújo, meu orientador, que com muita maestria, dedicação, compromisso e principalmente paciência me guiou até este ponto, me orientando a traçar novos voos e finalmente a encerrar ciclos. Obrigado pelos direcionamentos e pela forma leve e afetuosa como conduziu essa etapa tão importante.

Agradeço aos amigos/as de perto, em nome de Marleide Nascimento, Tatiana Ramalho e Paulo César, e de todos aqueles que viram, acompanharam e me incentivaram a prosseguir.

À Ester Araújo que sempre esteve ao meu lado apoiando e impulsionando os projetos e a trajetória que tenho construído.

Aos professores/as do Bacharelado em Antropologia pelas profundas reflexões e especialmente por terem contribuído para que tivesse uma formação sólida, engajada e ética.

Aos pais, mães e filhos de santo, especialmente Francinele, Coelho, Luziene, Girlene, Wagner e Jurlene (*in memoriam*), com quem construí a rede dialógica e polifônica que levou à realização desta pesquisa. Agradeço a confiança, o abrir de portas e a (re)conexão espiritual e ancestral.

Agradeço a força que emana da história e da vida do povo quilombola em Alto Alegre.

Por fim, à Unilab, pelos anos de estudo, de bolsas, de encantos e desencantos. Encerra-se, mais uma vez, o logo ciclo iniciado em 2014 para que outros caminhos sejam abertos.

Exu
tu que és o senhor dos
caminhos da libertação do teu povo
sabes daqueles que empunharam
teus ferros em brasa
contra a injustiça e a opressão
Zumbi Luiza Mahin Luiz Gama
Cosme Isidoro João Cândido
sabes que em cada coração de negro
há um quilombo pulsando
em cada barraco
outro palmares crepita
os fogos de Xangô iluminando nossa luta
atual e passada
Ofereço-te Exu
o ebó das minhas palavras
neste padê que te consagra
não eu
porém os meus e teus
irmãos e irmãs em
Olorum
nosso Pai
que está
no Orum
Laroiê!

Trecho do poema “Padê de Exu Libertador”, de Abdias do Nascimento, escrito em Búfalo, EUA, em 2 de fevereiro de 1981.
Disponível em: <<https://ipeafro.org.br/acervo-digital/audio/poesia/>>

RESUMO

Esta monografia trata de um estudo antropológico acerca da presença da Umbanda no Quilombo de Alto Alegre, localizado no município de Horizonte, Região Metropolitana de Fortaleza – Ceará. Por sua vez, a comunidade de Alto Alegre foi reconhecida pela Fundação Cultural Palmares em 2005, integrando o quadro atual das 52 comunidades quilombolas certificadas no estado do Ceará. A delimitação dessa temática de pesquisa partiu das inquietações em analisar como a umbanda está inserida neste universo religioso quilombola, sendo este nitidamente marcado pelo catolicismo e pelas igrejas evangélicas. Para tanto, utilizamos os aportes teórico-metodológicos da etnografia no intuito de delinear os diferentes aspectos que estreitam as relações históricas da umbanda no quilombo, bem como as especificidades que marcam a trajetória dos três terreiros investigados, portanto, o Centro Espírita de Umbanda Rei dos Índios e os dois Centros Espíritas de Umbanda Zé Pilintra das Almas. A partir dessa investigação foi possível compreender que existe uma temporalidade histórica que demarca as relações comunitárias com a umbanda isto, pois é a partir da inserção das igrejas evangélicas em seu núcleo que ocorre um processo de retraimento das práticas umbandistas em seu interior e o subsequente abandono, mediante a conversão, de muitos de seus praticantes, gerando um silenciamento e negação das trajetórias individuais e da própria umbanda em Alto Alegre. Atualmente, e desde a abertura de um terreiro no núcleo histórico comunitário, tem-se percebido o acirramento das tensões na relação estabelecida no cotidiano quilombola e a contínua busca da umbanda por sua legitimação neste espaço.

Palavras-chave: Quilombo; Umbanda; Alto Alegre; Ceará.

ABSTRACT

This monograph deals with an anthropological study about the presence of Umbanda no Quilombo de Alto Alegre, located in the municipality of Horizonte, Metropolitan Region of Fortaleza - Ceará. For the same time, the Alto Alegre community was reconfirmed by the Fundação Cultural Palmares in 2005, integrating the current quadro of 52 certified quilombola communities in the state of Ceará. A delimitation of the research topic is part of inquiries in analyzing how Umbanda is inserted in the quilombola religious universe, being this clearly marked by Catholicism and evangelical churches. Therefore, we use the theoretical-methodological contributions of the ethnography to delineate the different aspects that define the historical relationships of umbanda in the quilombo, as well as the specificities that mark the trajectory of three investigated terreiros, therefore, Centro Espírita de Umbanda Rei dos Índios and two Centros Espíritas de Umbanda Zé Pilintra das Almas. From this investigation it was possible to understand that there is a historical temporality that demarcates the community relations with Umbanda, isto, and from the insertion of evangelical churches in its nucleus that occurs in a process of retraction of Umbandist practices in its interior and subsequent abandonment, by means of religious conversion, of many different practitioners, generating a silence and denial of individual costumes and of Umbanda itself in Alto Alegre. At present, and since the opening of a land in the historical community nucleus, it is perceived or acirramento of tensions in the relationship established daily quilombola and then it seeks the umbanda for its legitimacy in this space.

Keywords: Quilombo; Umbanda; Alto Alegre; Ceara.

LISTA DE FOTOS E FIGURAS

Figura 1 – Mapa do trajeto percorrido até o Centro Espírita de Umbanda Zé Pilintra das Almas no núcleo histórico do quilombo.....	26
Figura 2 – Entrada do Centro Espírita de Umbanda Zé Pilintra das Almas.....	40
Figura 3 – Mapa de referência para a localização dos terreiros em Alto Alegre e Adjacências.....	48
Figura 4 – Congá do Centro Espírita de Umbanda Rei dos Índios.....	49
Figura 5 – Altar sagrado dedicado ao panteão de divindades da Umbanda.....	53
Figura 6 – Árvore genealógica dos troncos Bento e Agostinho.....	54
Figura 7 – Entrada e identificação do Centro Espírita de Umbanda Zé Pilintra das Almas.....	55
Figura 8 – Mateus, uma das crianças da casa, mantendo os cuidados com a limpeza.....	57

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Amostra religiosa segundo Censo 2010.....	45
---	----

LISTA DE ABREVIACÕES E SIGLAS

ARQUA	Associação dos Remanescentes de Quilombos de Alto Alegre e Adjacências
BHU	Bacharelado em Humanidades
CE	Ceará
CEQUIRCE	Coordenação Estadual dos Quilombolas Rurais do Ceará
COMPPIR	Conselho Municipal de Promoção das Políticas de Igualdade Racial
CRAS	Centro de Referência de Assistência Social
FUEP	Federação Umbandista do Estado Do Paraná
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
NUPPIRH	Núcleo de Promoção das Políticas de Igualdade Racial de Horizonte
ONGAC	Organização Não Governamental Anjos do Choró
PPC	Projeto Pedagógico de Curso
RJ	Rio de Janeiro
SCFV	Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos
UECUM	União Espírita Cearense de Umbanda
UNILAB	Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	DANDO PASSAGEM, ABRINDO CAMINHOS	17
2.1	Reiterando percursos	19
2.2	Aproximações com a umbanda no Quilombo	24
3	SARAVÁ, UMBANDA!	29
3.1	Umbanda é história	31
3.2	Umbanda é resistência e devoção	35
4	A UMBANDA NO QUILOMBO DE ALTO ALEGRE	40
4.1	Reminiscências da umbanda no Quilombo	42
4.2	Entre Zé Pilintra e Rei dos Índios: os terreiros em Alto Alegre	47
4.2.1	Arco, flecha e maracá: salve, Rei dos Índios.....	49
4.2.2	Centro Espírita de Umbanda Zé Pilintra das Almas – Mãe Luziene.....	52
4.2.3	Centro Espírita de Umbanda Zé Pilintra das Almas – Mãe Girlene.....	54
4.3	“A umbanda é espinhosa”: resistência dos filhos de fé	59
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	61
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	64

1 INTRODUÇÃO

*Refletiu a luz divina
Com todo seu esplendor
É no reino de Oxalá
Aonde há paz e amor
Luz que refletiu na terra
Luz que refletiu no mar
Luz que veio de Aruanda
Para nos iluminar
A Umbanda é paz e amor
Um mundo cheio de luz
É força que nos dá vida
E a grandeza nos conduz*

(Trecho do Hino da Umbanda)

Esta monografia trata de um estudo antropológico acerca da presença da umbanda no Quilombo de Alto Alegre, localizado no município de Horizonte, região metropolitana de Fortaleza, Ceará. O primeiro contato que tive com os terreiros de umbanda em Alto Alegre e que impulsionou o interesse pela construção dessa pesquisa ocorreu em meados de 2016, quando então participei da cerimônia de abertura do Centro Espírita de Umbanda Zé Pilintra das Almas, localizado no núcleo histórico da comunidade. Naquela época, realizava a pesquisa para a conclusão do Bacharelado em Humanidades¹ (doravante, BHU) e intentava, apesar dos objetivos previamente definidos, captar distintas experiências advindas com a inserção em campo.

O reconhecimento das multiplicidades identitárias das “*comunidades remanescentes de quilombos*”, conforme nomeia a Constituição Federal de 1988, tem destaque somente a partir da década de 80, momento de “introdução de um novo campo dos direitos étnicos” no Brasil (LEITE, 2000, p. 345). Este é, inegavelmente, um momento importante para a produção científica, especialmente antropológica, que passa a se debruçar sobre os processos de autoafirmação e luta territorial quilombola, dando sentido à formação de um novo campo de estudos sobre etnicidade no país (ARRUTI, 1997; LEITE, 2000; ALMEIDA, 2002; O’DWYER, 2007).

¹ Pesquisa intitulada “Identidade quilombola e territorialidade na comunidade de Alto Alegre (CE): uma reflexão etnográfica sobre os processos de reconhecimento identitário e territorial na década de 2005-2015”. A banca de defesa foi realizada fora da Unilab, em julho de 2017, no Centro Cultural Quilombola Negro Cazuza em Alto Alegre. Uma síntese dos resultados finais alcançados com esta pesquisa pode ser acessada na Revista Novos Debates – Fórum de Antropologia, disponível em: http://abant2.hospedagemdesites.ws/novos_debates/2019/06/23/identidade-quilombola-e-territorialidade-na-comunidade-de-alto-alegre-ce/.

No entanto, o que podemos observar diante do longo percurso já trilhado é que as investigações que tematizaram os estudos sobre as comunidades quilombolas no Brasil, em geral, dirigiram-se às questões relativas à sua trajetória histórica, territorialidade, cultura e acesso às políticas públicas e pouco se abordou acerca das especificidades religiosas, seus contornos e tensões. Por esta razão, para descortinar essa temática, existem desafios não somente pelo fato da análise que se propõe a conjugar de maneira pontual a umbanda e os quilombos, como pela produção ainda incipiente que entrelaça essa relação que perpassa não somente aspectos religiosos como também a luta pela afirmação identitária e a defesa territorial em face de um Estado que historicamente negou a presença negra e quilombola.

Desta maneira, foi avistando esse cenário como pano de fundo que no início de 2019 construí o projeto inicial de pesquisa. Em um primeiro momento minha intenção era o de compreender o “*culto à malandragem*”, a partir da realização de uma etnografia sobre o Centro Espírita de Umbanda Zé Pilintra das Almas, que outrora havia participado da sua cerimônia de abertura. Todavia, ao passo que buscava focar sobre um único terreiro, o senso investigativo apontava para a necessidade de compreender a realidade de forma mais ampliada, observando os outros terreiros que também estavam ali inseridos e que dão forma a um campo afro-religioso quilombola. Mesmo conhecendo previamente algumas das lideranças desses terreiros de umbanda, desconhecia aspectos importantes que me permitissem analisar esse panorama, em termos de sua estrutura, organização e trajetória. Por esta razão, passei a problematizar não só a existência do terreiro inicial, mas também como ele e os demais se constituíram e inseriam-se dentro dessa comunidade quilombola.

A pesquisa então proposta visa contribuir no tocante à relação estabelecida no âmbito das comunidades quilombolas com as religiões afro-brasileiras em meio a cenários de intolerância, repressão e ainda de (re)construção de identidade (s). Logo, a sua relevância se dá a partir da compreensão e problematização do cruzamento de três feixes de questões, os quais se definem (1) pela invisibilidade histórica e a negação da identidade e dos direitos fundamentais das comunidades quilombolas; (2) a partir da discussão da relação que se estabelece entre comunidades quilombolas e a religiosidade africana/afro-brasileira, e (3) pela análise *in loco* de como se dá, no caso de Alto Alegre, a presença, trajetória e relação histórica e presente com a Umbanda.

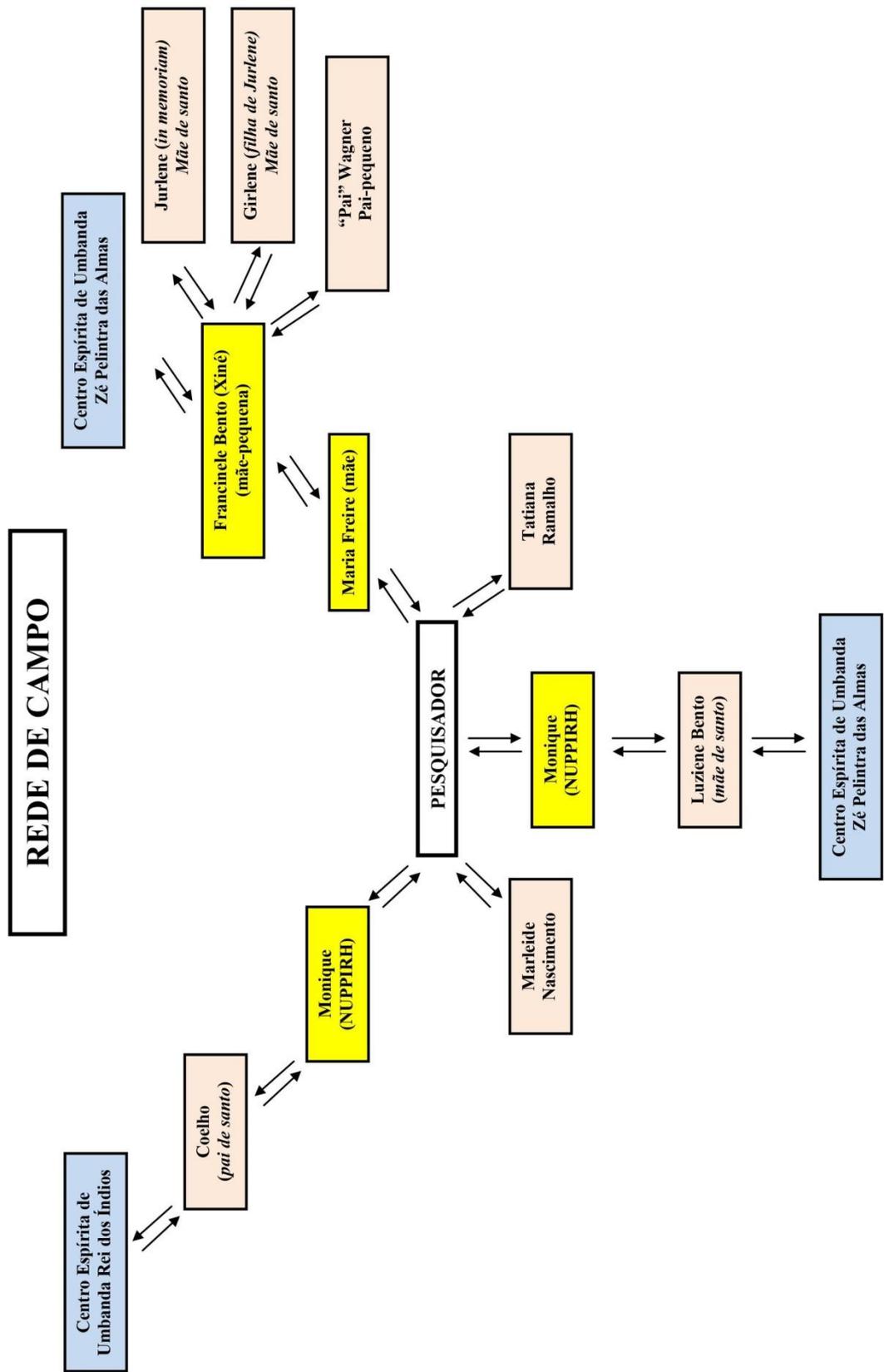
No plano metodológico, a etnografia, procedimento teórico-metodológico que fundamenta a proposição desta pesquisa, é basilar para a compreensão do objeto aqui realçado. Por esta razão, é oportuno levar em consideração as observações de Peirano (2018)

já que para a construção de uma “boa etnografia” é essencial compreendê-la não apenas enquanto uma metodologia ou prática de pesquisa, mas enquanto a própria “*teoria vivida*” (PEIRANO, 2006). Todavia, para alcançar os objetivos sublinhados nesta pesquisa, construímos um caminho metodológico pautado em duas perspectivas temporais, o que nos levou a investigar a percepção e os sentidos entre as reminiscências da umbanda e sua atualidade. Neste sentido, tomando por base tais inspirações teórico-metodológicas, esta etnografia se amparou na observação participante e no trabalho de campo, indispensáveis ao entendimento do objeto de estudo.

Quanto ao trabalho de campo, houve alguns percalços para a sua efetivação, já que após o início da pesquisa, no segundo semestre de 2019, fui aprovado no Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA – UFC/UNILAB) e devido às demandas conjuntas tive que reduzir bastante às incursões em campo. Junto a este primeiro obstáculo, desde os primeiros meses de 2020 passamos a viver episódios únicos instaurados pela crise pandêmico-sanitária provocada pelo novo coronavírus, causador da COVID-19 e que chegou com bastante força nas comunidades quilombolas, interrompendo qualquer saída a campo². Por isso, o material etnográfico basilar do estudo deu-se a partir das visitas aos terreiros e da participação em 05 giras durante o ano 2019. Já em 2020, apenas alguns diálogos por mensagem ou telefone foram realizadas com pais e/ou mães de santo e seus filhos.

Tomando esse panorama inicial como referência, consegui construir uma “rede de campo” (SILVA, 2006) a partir da interlocução direta com pais e mães de santo, bem como de outros umbandistas, compreendendo a gênese de formação desses terreiros, sua organização e trajetória naquele espaço. Desta maneira, construí aquilo que Silva (2006) conceitua como uma “*rede de campo*”, pois este exercício assume um papel fundamental no desenvolvimento de uma etnografia na medida em que muitas vezes estes grupos e/ou sujeitos que estão no cerne do estudo são vistos como o “capital” do antropólogo. Logo, para o autor, a “*rede de campo*” é tecida a partir do conjunto de relações sociais que o antropólogo estabelece com as pessoas e/ou grupos pesquisados e que permitem a realização do trabalho etnográfico. Destarte, ainda salienta o autor, a construção dessa rede leva um tempo razoável e exige do pesquisador paciência, pois “é preciso ter acesso ao grupo, familiarizar-se com ele, enfrentar conflitos, aprender regras a duras penas, até que se estabeleça um clima de confiança mútua e colaboração” (SILVA, 2006, p. 32).

² Em julho de 2020 fui acometido pela COVID-19. Sobre seus impactos sobre as comunidades quilombolas no Ceará, juntamente com lideranças quilombolas, publicamos o artigo “Notas sobre pandemia e saúde quilombola: experiências a partir do Ceará”. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/170436>



Nesta perspectiva, a partir dos contatos, pontes e diálogos construídos por meio dessa “rede de campo”, destacada na imagem anterior, é que foi possível construir esse estudo que divide-se em três capítulos. O capítulo I “Dando passagem, abrindo caminhos”, traz à baila elementos importantes da minha trajetória de vida e acadêmica, dando sentido às motivações não só em pesquisar a seara dos estudos sobre as comunidades quilombolas, como também a aproximação com o campo religioso afro-brasileiro. Trago, de forma mais concisa, os elementos históricos que situam o Quilombo de Alto Alegre no tempo e espaço histórico que circunscreve sua trajetória de resistência pela manutenção de sua cultura e identidade, concomitantemente a luta por direitos territoriais. Um ponto bastante pertinente na sequência é o episódio chave que demarca o interesse na proposição desse estudo, quando então participo da cerimônia de abertura do único centro espírita de umbanda aberto no núcleo histórico da comunidade de Alto Alegre.

O Capítulo II, intitulado “*Saravá, Umbanda!*”, é um recorte mais teórico sobre as origens da umbanda. Seu objetivo é apresentar elementos chave que orientem o debate histórico e mais contemporâneo da umbanda no Brasil, desde as discussões sobre seu mitofundador protagonizado por Zélio de Moraes e o Caboclo das Sete Encruzilhadas, como também a sua chegada no próprio Ceará, onde a figura de Mãe Júlia e a criação da Federação Espírita Cearense de Umbanda passam a ganhar destaque, sendo um importante núcleo radiador da umbanda no Ceará.

Destarte, o Capítulo III “A Umbanda no Quilombo de Alto Alegre” apresenta às reflexões, o trabalho de campo, por fim, a polifonia de vozes que delineiam o cenário outrora investigado. Este capítulo subdivide-se em três marcos importantes: a tentativa de descrever a trajetória histórica, logo, as origens da umbanda em Alto Alegre, as lembranças das festividades ou ainda dos batuques e o envolvimento comunitário com o sagrado da umbanda; por conseguinte, o cenário atual, a partir do mapeamento dos terreiros existentes e da trajetória de suas lideranças, bem como as especificidades organizativas e estruturais de cada um e, por fim, os aspectos que os unificam dentro dessa teia religiosa, portanto, a discriminação e a intolerância religiosa enfrentada cotidianamente. Este estudo não busca esgotar a discussão dessa temática, mas lançar bases para que seu debate seja aprofundado, principalmente no sentido de estabelecer relações estreitas com o contexto em que cada centro de umbanda está imerso dentro desse território ancestral.

2. DANDO PASSAGEM, ABRINDO CAMINHOS

Da janela do meu quarto ouço múltiplos sons, vozes e percebo ainda os ritmos que ecoam quilombo afora. Essa sinfonia produzida pelos acordes de violões, pelas vozes em coro à Maria ou ainda pelo ritmo dos atabaques, revela não só a existência de uma pluralidade de expressões e manifestações do sagrado, como dá contributos para delinear as múltiplas configurações que dão forma ao universo religioso quilombola. Para chegar a essa assertiva não foi preciso utilizar “barcos” ou “canoas” no estilo malinowskiano em seu estudo junto aos trobriandeses³, pois neste caso não precisei viajar ou me “afastar muito de casa para cruzar fronteiras” (METCALF, 2015, p. 05), haja vista que estas estão diante dos meus olhos e ao alcance dos meus ouvidos.

Desde os primórdios da constituição disciplinar da antropologia muitos antropólogos (as) empreenderam distintas viagens para realizar pesquisas (METCALF, 2015). Em decorrência disso, o ato de realizar longas travessias veio se consolidando e ocupando um lugar privilegiado na realização do trabalho de campo, sendo justificado pelo fato de que somente estando próximo é que seria possível efetuar um “mergulho profundo e prolongado na vida cotidiana” (URIARTE, 2012, p. 05) dos sujeitos e/ou grupos sob investigação.

Conforme destaca Metcalf (2015), a conjuntura inicial que levou à consolidação da antropologia, especialmente no que diz respeito à primeira geração de antropólogos (as) no final do século XIX, servia-se “de relatos de viajantes e exploradores para obter informações” (METCALF, 2015, p.05), circunstância essa que vigorou fortemente até a realização das pesquisas *in loco* a partir do século XX, cenário este inaugurado pelo próprio Malinowski. Se por um lado viajar para lugares longínquos tornou-se uma premissa do fazer antropológico, atualmente essa realidade é outra, pois o “estar próximo”, em muitos dos casos, tem sido a própria realidade em que o (a) pesquisador (a) está situado (a).

Sobre essa questão, Peirano (1999) sublinha que o encontro com a “alteridade radical”, tal como destacado nos estudos de Malinowski, Evans-Pritchard, Franz Boas e outros (as) antropólogos (as), não se apresenta mais como condição *sine qua non* para o exercício antropológico. Isto ocorre pelo fato de ter havido uma significativa mudança neste cenário, possibilitando a realização de “uma antropologia que se faz perto de casa, ‘at home’” (PEIRANO, 1999, p. 02). Logo, infere Peirano (2014) que atualmente no âmbito dos estudos antropológicos ocorreu uma guinada, pois “abandonamos as grandes travessias para ilhas

³ Ver Malinowski (1978).

isoladas e exóticas, da potencialidade de estranhamento, do insólito da experiência”. (PEIRANO, 2014, p. 379).

Com base nessa discussão introdutória e observando o fato de viver no Quilombo de Alto Alegre, *lócus* desta pesquisa, considero oportuno enfatizar que para a sua realização fez-se necessário efetuar algumas importantes travessias. Não que estas tenham sido necessariamente espaciais, apesar de buscar representar por meio de pequenos mapas algumas das andanças realizadas durante o trabalho de campo, mas que para compreender uma questão tão específica como a que elegemos neste estudo, acerca da umbanda nesta comunidade quilombola, foi necessário traçar longos percursos através da memória, enveredar pelas sensações, envolver em sentimentos e, por fim, cruzar porteiras seja das residências dos interlocutores ou mesmo dos terreiros visitados.

Iniciar a construção de um estudo como este requer a mobilização não apenas do rigor na utilização do aporte teórico e dos instrumentos metodológicos em antropologia, como também o acionamento de outros elementos que eventualmente podem ser esquecidos ou deixados de lado neste pleito. Faço menção à subjetividade, mais precisamente às escolhas, às cenas do cotidiano, aos trajetos já percorridos (DIÓGENES, 2011) e que me trouxeram até este ponto e mais ainda às motivações que me levaram a encontrar os sentidos que constroem esse estudo.

Deste modo, enfatiza Laplantine (2003), que um verdadeiro estudo antropológico “deve sempre colocar o problema das motivações extracientíficas do observador e da natureza da interação em jogo” (LAPLANTINE, 2003, p. 139). Assim, para o autor, a antropologia é uma “ciência dos observadores”, pois possibilita que antes de tudo se possa desenvolver a capacidade de observação, neste caso, de nós mesmos diante do universo a ser pesquisado, de forma a percebermos, nestas circunstâncias, que também somos partes integrantes deste processo, nos tornando, assim, “agentes na etnografia, não apenas como investigadores, mas nativos/etnógrafos”. (PEIRANO, 2014, p. 379).

Considerando essa tarefa como uma etapa de reflexão não só posterior ao trabalho de campo e ao exercício da escrita, mas também como preliminar à sua construção, descortino este primeiro capítulo delineando as motivações que me levaram a problematizar o campo das religiões afro-brasileiras, com especial destaque para a umbanda nesse contexto quilombola, trazendo à tona a aproximação com o universo da pesquisa e suas problematizações para assim dar passagem e permitir a abertura desse novo caminho de investigação.

2.1 REITERANDO PERCURSOS

Antes de avançar, considero oportuno abrir um parêntese para reiterar alguns pontos importantes do trajeto acadêmico percorrido até aqui, ao considerar que há nele elementos que justificam o interesse para a proposição desse estudo e que dizem respeito não apenas ao percurso trilhado, mas principalmente sobre as escolhas que estão atreladas tanto ao âmbito antropológico como também para subsidiar o olhar que será lançado sobre o universo religioso afro-brasileiro, particularmente acerca da umbanda no Quilombo de Alto Alegre.

O interesse particular pela Antropologia veio sendo construído com afinco ainda durante minha formação inicial no Bacharelado em Humanidades. Dado o seu caráter inter e multidisciplinar, que propicia dois ciclos de formação, sendo o primeiro orientado à formação universitária e o segundo de caráter profissional⁴, me levou a perceber a complexidade dos fenômenos sócio-políticos e, em particular, a questionar aqueles que ocorriam ao meu redor. Em decorrência do próprio tempo de formação, que à época equivalia há 02 anos, não foi possível adentrar com densidade à disciplina antropológica, até mesmo pelo fato de que o curso só dispunha de duas disciplinas obrigatórias e três optativas⁵.

Apesar disso, os referenciais teóricos e as reflexões construídas durante o BHU, em consonância com o processo de orientação juntamente com uma antropóloga negra, Profa. Vera Regina Rodrigues da Silva, contribuíram para que pudesse manusear os instrumentos teórico-metodológicos da antropologia, o que foi de fundamental importância para a realização da pesquisa de cunho etnográfico. Assim, diante da escrita do trabalho final para a conclusão do BHU, busquei desenvolver um estudo que trouxesse à tona as experiências acumuladas em meu trajeto pessoal, tendo como enfoque a tessitura das relações sociais, culturais e políticas vividas no Quilombo de Alto Alegre, comunidade em que cresci e vivo, e onde aprendi a me engajar em uma luta constante contra as desigualdades étnico-raciais.

Diante desse panorama, o alvo central do estudo outrora realizado ancorou-se no sentido de investigar a trajetória histórica, a construção e o fortalecimento da identidade, concomitantemente ao pleito de luta em defesa e reivindicação do território quilombola.

⁴ Ao final do Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades (BHU) os discentes podem optar por continuar a formação, desta vez de caráter profissional – o que não é obrigatório – seguindo para áreas como Antropologia, Pedagogia, História, Sociologia, Ciências Sociais e Relações Internacionais, sendo estes dois últimos ofertados exclusivamente no Campus dos Malês, em São Francisco do Conde – Bahia. (UNILAB, Projeto Pedagógico Curricular do Curso de Bacharelado em Humanidades, 2016, p. 09).

⁵ As disciplinas ofertadas e descritas no Projeto Pedagógico Curricular (PPC) do BHU eram, a saber: a) núcleo obrigatório: Colonização e Pensamento Antropológico I e II; e b) núcleo optativo: Introdução à Antropologia das Cidades, Antropologia de A a Z e Antropologia e Meio Ambiente.

Traçado o objetivo, delimitei uma fronteira temporal, primeiramente, a partir da autoafirmação coletiva e do reconhecimento da identidade quilombola por parte do Estado brasileiro, ocorrido em meados de 2005 e, por conseguinte, a assinatura do Decreto Presidencial por Dilma Rousseff, em 2015, para fins de desapropriação dos imóveis rurais sob domínio de latifundiário, marcando uma década de mobilização quilombola.

Faz-se importante ressaltar que a comunidade quilombola de Alto Alegre está localizada na zona rural do Distrito de Queimadas, município de Horizonte, sendo constituída por aproximadamente 350 famílias⁶ e que foi certificada pela Fundação Cultural Palmares em 24 de maio de 2005, integrando o quadro atual das 52 comunidades certificadas enquanto “remanescentes das comunidades dos quilombos” no Estado do Ceará, dentre as 87 reconhecidas pelo Movimento Quilombola através da Comissão Estadual dos Quilombolas Rurais do Ceará (CEQUIRCE)⁷.

Acerca da trajetória de Alto Alegre, coube aos mais velhos o importante papel de acionar, através da memória e história oral, as tramas de sua origem. A partir dos diálogos em campo – no contexto da pesquisa que retomo – foi possível inferir que esse exercício ganhou força a partir do engajamento, em meados de 2002, de uma pesquisadora negra, Cecília Holanda (*in memoriam*). A época, contrariando o discurso falacioso da não presença negra no Ceará, a pesquisadora tomou conhecimento da existência de uma comunidade negra em Horizonte e motivada a conhecê-la, passou a estabelecer contato e realizar visitas.

O papel exógeno exercido por Cecília, no sentido de mapear as comunidades quilombolas no Ceará e apresentar os seus direitos previstos em Constituição, fez com que houvesse uma mobilização e articulação interna que mais tarde culminou com o reconhecimento junto à Fundação Cultural Palmares. Uma questão pertinente enfatizada por Cecília nos seus diálogos com lideranças da comunidade estava na tentativa de delinear suas origens, por esta razão, questionava sobre a chegada do primeiro negro à comunidade. E foi neste embalo, conversando com os mais velhos, que emergiu o protagonismo do Negro Cazuzá – africano e ex-cativo – e ainda o seu enlace matrimonial com uma indígena da etnia paiacu.

⁶ Neste quantitativo não está incluso às 143 famílias referentes à Comunidade Quilombola da Base, localizada no município de Pacajus – CE, que apesar de estar situada em outro município, partilha dos mesmos marcadores identitários. Dados extraídos do Mapeamento das Comunidades Quilombolas do Estado do Ceará (2019).

⁷ Os dados apresentados, quanto ao quantitativo de comunidades quilombolas, fazem parte do Mapeamento das Comunidades Quilombolas do Estado do Ceará, realizado em 2019 e organizado pela CEQUIRCE em parceria com a Secretaria de Desenvolvimento Agrário do Ceará, a Comunidade Remanescente Quilombola de Porteiras e o Instituto Agropolos do Ceará. Seu objetivo principal é o de mapear todas as comunidades quilombolas, sejam certificadas ou não, a fim de compreender sua realidade, a partir de indicadores presentes no referido documento.

Naquele momento, já adolescente, ouvi várias conversas sobre Cazuzo, contudo, devido a diferentes fatores não consegui acompanhá-las e também não havia nenhuma intenção de me debruçar sobre a temática. Por esta razão, ainda através desta pesquisa, busquei compreender as suas narrativas de formação e sua trajetória, ou seja, “a carreira de Alto Alegre”, como êmicamente designou Manoel Vicente da Silva, também conhecido como Tio Vicente (95 anos, Quilombo de Base – Pacajus/CE), juntamente com seu irmão, Cirino Agostinho da Silva (Tio Cirino – *in memoriam*), ambos bisnetos de Cazuzo. As primeiras entrevistas, ocorridas em meados de 2016, privilegiaram o diálogo com os mais velhos, o que foram de fundamental importância para a compreensão dos arranjos históricos que marcam a trajetória de Alto Alegre.

Sobre este tema, algumas produções delinearam essa trajetória, a exemplo da dissertação de mestrado de Francisco Herbert Pimentel Monteiro (2009) intitulada “A construção da identidade étnica entre os quilombolas de Alto Alegre” e também a de Marlene Pereira dos Santos (2012) “Incursões na história e memória da comunidade de quilombo de *Alto Alegre*”. Ambas trazem um panorama sobre particularidades relacionadas à identidade e ao território ou ainda acerca da educação quilombola. No entanto, motivado a aprofundar a temática, fui a campo construir uma rede dialógica que mais tarde deu sentido ao caráter polifônico da pesquisa.

A partir dos diálogos com os mais velhos pude compreender que há uma complexa rede de memórias que vão ao encontro de Cazuzo, por vezes também chamado de “Negro Cazuzo” ou ainda “Tio Cazuzo” sendo este o ancestral-fundador de Alto Alegre. Os mais velhos ratificam que Cazuzo “não era daqui”, mas de África e que foi capturado, posto dentro de um navio e assim chegou ao Brasil, e mais tarde ao Ceará. O seu trajeto é marcado por uma sequência de obstáculos iniciados pela própria fuga. Esta teria ocorrido no momento em que o navio, ao se aproximar de Fortaleza, mais precisamente da Barra do Ceará, encalhou em um banco de areia, circunstância em que Cazuzo pulando ao mar conseguiu fugir e embrenhou-se na mata até chegar às regiões que hoje compreendem os municípios de Pacajus e Horizonte.

Esse episódio aproxima-se daquele que descreveu Vieira (2017) em sua tese sobre os africanos livres no Ceará. Ainda nas considerações iniciais, o autor destaca um fato semelhante ocorrido em 1835:

Em 11 de setembro de 1835, foram apreendidas duas embarcações com um contrabando de 167 africanos na Barra do Rio Ceará, em Fortaleza. Os sujeitos ali presentes foram considerados livres e denominados africanos livres. Nesta condição lhes foram impostas uma série de restrições à liberdade e na condição de servirem ao Estado brasileiro ou a particulares até que seus destinos fossem decididos de

conformidade com a legislação, que regia estes sujeitos, devendo ser reexportados para a África, fato que nunca ocorreu. Assim, foram destinados ao trabalho compulsório, um período de “educação”, que ao final deveriam ter sua autonomia como homens e mulheres livres, de fato. (VIEIRA, 2017, p. 14).

Como bem destaca Vieira (2017), a partir da documentação da época⁸, dos 167 cativos africanos que estavam nos navios, apenas 108 deles foram confiscados e 59 destes seguiram em fuga. Enfatiza ainda o autor que, conforme relatado em ofício, o presidente da Província do Ceará, José Martiniano de Alencar, ao constatar a falta de cativos do número total tomou então providências, porém não especificadas, mas que em dois dias quase todos os cativos haviam sido recuperados. Contudo, não obtiveram êxito com sete deles, dos quais se desconhece as trajetórias. É possível que haja uma forte conexão das memórias relacionadas a Cazusa e este episódio histórico, como também infere Vieira (2017).

Destarte, ainda narram que Cazusa foi capturado e amarrado a uma carnaúba, onde passou dias sendo açoitado. Neste interim, Cazusa conseguira fugir e entre suas andanças teria encontrado um aldeamento indígena da etnia Paiacu, no então município de Pacajus – CE, à época denominado de Monte-Mor. É oportuno ressaltar que Pacajus tem sua formação intrinsecamente relacionada à instalação da Missão dos Paiacus pelos jesuítas, por volta do século XVIII, onde os índios Paiacus foram então aldeados⁹.

Não foi possível alcançar maiores lembranças acerca dessa relação estabelecida por Cazusa com os índios Paiacus e que foi estreitada a partir do enlace matrimonial que teve com uma indígena, outrora chamada pelos mais velhos apenas como “neguinha do Buriti”, fazendo referência à localidade onde possivelmente estava o aldeamento. Segundo Tio Cirino, a Neguinha do Buriti “foi quem deu vida a nós”¹⁰, diga-se, a Alto Alegre. A partir deste enlace, Cazusa teria tido 12 filhos e uma parte destes optou por migrar para outros estados em “busca de melhorias”. Logo, dá-se a formação dos primeiros troncos familiares do qual descendem as atuais famílias e que reivindicam o território que desde Cazusa é mantido.

Através da pesquisa foi possível compreender ainda particularidades relacionadas ao território quilombola, equivalente a 498 hectares, e a luta para sua regularização e título definitivo, questão que, apesar dos grandes avanços, não tem contemplado nenhum quilombo no Estado do Ceará. Portanto, o território quilombola de Alto Alegre, que compreende também a comunidade de Base, está imerso em múltiplas problemáticas que dizem respeito a

⁸ Livro de Registro da Correspondência da Presidência da Província do Ceará dirigida ao Ministério da Justiça. Arquivo Público do Estado do Ceará. Ver VIEIRA (2007).

⁹ História de Pacajus – Biblioteca do IBGE. Em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/ceara/pacajus.pdf>. Acesso em 10 de março de 2020.

¹⁰ Entrevista realizada em 30/10/2016, na residência do interlocutor em Alto Alegre.

um longo processo histórico de sua expropriação. É possível delinear este cenário a partir de três pontos centrais, mesmo havendo elementos secundários que não explanaremos.

O primeiro ponto quanto à expropriação territorial em Alto Alegre diz respeito à troca de faixas de terra por alimento (URSINI; CREMENTE, 2008). Através dos diálogos ficaram evidente referências aos “tempos ruins”, marcados principalmente pela falta de alimentos e a fome severa. Como bem enfatizou Tio Vicente, ele e seus irmãos tiveram que comer até calango e “porqueras do mato” - frutas principalmente -, para contornar a fome e assim “escapar”. Junto a isso, diante da já inexistência de áreas passivas de troca, a força de trabalho passou a ser o grande mecanismo para garantir a alimentação.

Diante do panorama, e sobre este plano, ocorreram também pleitos mais recentes onde as áreas foram ainda mais afetadas, especialmente a partir do impacto das obras hídricas por parte do governo do estado, que atravessaram a comunidade, a exemplo do Canal do Trabalhador e da Integração, estreitando ainda mais o território e as áreas agricultáveis, conforme conclui também Santos (2012).

E assim, o último fator que destacamos, tomando toda essa conjuntura, está no estabelecimento expressivo de não quilombolas no território, portanto, os “outsiders” ou ainda como encontrei referências, “os diferenciados”. Propriedades que já estavam na posse de latifundiários e de outros sujeitos foram paulatinamente sendo vendidos abrindo margem para a chegada desse novo público. Contudo, um fator primordial para alcançar a realidade atual pode ser facilmente notado pelo crescimento exponencial do município de Horizonte e seu intenso processo de industrialização, requerendo mão-de-obra e assim impulsionando a migração de sujeitos advindos de diferentes municípios e o estabelecimento destes nas áreas próximas, como a própria comunidade.

Diante das problemáticas territoriais pontuadas, a comunidade se mobiliza em termos do fortalecimento da identidade através de projetos culturais, artísticos e socioeconômicos partindo da Associação dos Remanescentes de Quilombos de Alto Alegre e Adjacências (ARQUA) e as redes parceiras. Quanto ao território, em 22 de junho de 2015, a Presidenta Dilma Rousseff assinou o decreto¹¹ que deu prosseguimento ao processo de regularização territorial, especialmente para a desapropriação dos imóveis rurais abrangidos no território quilombola, momento em que se encontram os trâmites de sua regularização. Foi durante a realização das entrevistas para a finalização dessa pesquisa que me deparei com um tema muito restrito da vida comunitária, no que diz respeito aos aspectos religiosos. Em uma destas

¹¹ Acessar: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/dsn/Dsn14204.htm>

entrevistas pela primeira vez tive referências à umbanda no quilombo, o que me conduziu para uma estreita aproximação e a construção de várias interrogações.

1.1 APROXIMAÇÕES COM A UMBANDA NO QUILOMBO

Ao refletir sobre as possíveis temáticas a serem abordadas na pesquisa final para o Bacharelado em Antropologia, me veio à mente interrogações acerca da Umbanda e mais ainda sobre sua presença no Quilombo de Alto Alegre. Ao passo em que questionava sobre o assunto, relutante em afirmar que o desconhecia completamente, passei a esquadrinhar minha memória na busca por estabelecer relações de proximidade com a temática. Neste momento, fui tomado por uma sequência de recordações onde episódios particulares em minha trajetória de vida me fizeram perceber que a Umbanda “pedia passagem”, no sentido de permitir a abertura entre dois mundos que, no meu pensar, eram aparentemente distantes mostrando ao final que ela não era tão desconhecida quanto afirmava.

A memória, neste caso, foi um elemento fundamental para essa percepção. Segundo Pollak (1992), um dos primeiros elementos constitutivos da memória são os acontecimentos vividos no plano pessoal, portanto, individualmente. Além disso, para o autor, a memória se constitui além dos acontecimentos, também por meio de personagens e lugares. Deste modo, “existem lugares de memória, lugares particularmente ligados a uma lembrança que pode ser pessoal, mas também não ter apoio no tempo cronológico” (POLLAK, 1992, p. 03), assim, diz respeito a algo que continuou fortemente marcado na memória.

Foi a partir dessa análise que recordações pontuais quanto ao contato com a Umbanda vieram à tona. Mesmo que estas tenham se mostrado em alguns momentos com bastante nitidez e em outros de forma turva. De qualquer forma, todas me fizeram refletir que já havia tido, em certa medida, proximidade com a umbanda. Neste pleito de reconstituição de memórias, esquadrinhei o que considero como o primeiro encontro, ocorrido ainda durante minha infância, circunstância em que fui levado pela primeira vez a um terreiro.

As imagens reconstituídas não deram conta de compreender a sua totalidade e tampouco aquilo que se sucedeu. No entanto, delineou-se com nitidez a cena de estar caminhando com familiares até este terreiro. Caminhávamos por uma vereda estreita, com uma vegetação rasteira. Já era noite e estava bastante escuro e a única iluminação que pude notar ficava por conta de uma pequena casa logo à frente e das velas acessas em seu interior. Já dentro do espaço, as únicas lembranças que pude alcançar foram de ter visto diferentes

imagens de “santos” e de ter ficado sentado em um banco de concreto. Em conversa rápida com minha mãe, e trazendo à tona esse episódio, ela me disse que naquela ocasião havíamos ido “no Arimatéia” (nome do líder do terreiro), pois buscava uma cura para meu avô paterno.

Em relação à presença da Umbanda no Quilombo, recordei de um diálogo tido em uma entrevista realizada durante a pesquisa do BHU. Naquela ocasião, havia questionado a um interlocutor sobre as práticas religiosas na comunidade. Buscando entender se havia algum cenário particular anterior ao estabelecimento das igrejas predominantes, questionei se havia alguma outra religião. Sua resposta, em um tom de confirmação, afirmou que, segundo sua mãe, “era a umbanda”. Na continuação do diálogo perguntei se as práticas da umbanda ocorriam dentro do território ou fora de seus limites e novamente sua resposta foi que estas se davam no interior da comunidade e que, inclusive, aconteciam cerimônias na casa de uma de suas avós. Sem ir a fundo ao assunto, diante do tempo que já avançava, o interlocutor finalizou reiterando que a “religião mesmo era a umbanda, a religião que tinha aqui”¹².

Durante todo o trabalho de campo realizado à época essa foi à única vez que aspectos específicos da esfera religiosa comunitária vieram à tona em um diálogo, mesmo que tão rapidamente. Levo a crer que isto se deu pelo fato de que diante dos prazos limitados para a defesa da pesquisa, essa questão foi deixada de lado e também, como destacado, este não era o foco central, nem mesmo secundário, do estudo que buscava realizar.

Coincidentemente, alguns meses após nossa conversa, eu soube por intermédio dos meus pais que seria aberto um “centro de macumba” na comunidade. Quanto à utilização dessa expressão, elucida Assunção (2010) que ao se tratar da região nordeste, especialmente no sertão, as “casas religiosas e os espaços sagrados onde são praticados os cultos afro-brasileiros [...] são normalmente denominados pela população local como terreiros de xangô ou macumba e pelos adeptos e frequentadores como centros espíritas de umbanda” (ASSUNÇÃO, 2010, p. 153), havendo ainda referências como “casa de umbanda” ou simplesmente “terreiro”.

O fato é que essa notícia me chamou atenção logo no primeiro instante, me motivando a querer participar da cerimônia de abertura e efetuar o seu registro. Havia algo que chamava bastante atenção naquele momento, pois hipoteticamente pensava que a abertura deste centro de umbanda simbolizaria uma fissura na esfera religiosa até então consolidada na comunidade, que é predominantemente católica e evangélica. Levando em consideração a fala anterior do interlocutor, ao afirmar que em tempos anteriores havia práticas religiosas

¹² Entrevista realizada em 08/09/2016, na residência do interlocutor em Alto Alegre.

umbandistas na comunidade, essa informação me levou a questionar o que então teria ocorrido para que tais práticas tivessem sido supostamente “abandonadas”, indo ao encontro das conclusões de Santos (2012), ao afirmar que no caso de Alto Alegre, “deixou de existir as religiões de base africana, sumiram os terreiros” (SANTOS, 2012, p. 133). Foi assim que a questão-problema central da pesquisa passou a se delinear, pois estes terreiros haviam “sumido” de fato? O que sustentaria então esse fenômeno? Qual o panorama atual da Umbanda em Alto Alegre?

Foi acerca deste episódio que algumas questões-problemas foram se constituindo, com destaque especial para o fato de que o terreiro do qual tive informações seria aberto no núcleo histórico da comunidade, local de moradia das lideranças, mais velhos e dos órgãos de articulação da luta política e mais ainda por ser um terreiro organizado e mantido por uma família quilombola “da gema”¹³. Com essa informação e distante de casa devido os estudos universitários, pedi aos meus pais, que já mantinham uma estreita relação com a família que estava abrindo este terreiro, para que lhes perguntassem se eu poderia participar da ocasião e conversar com o pai ou a mãe de santo responsável pelo templo. No que obtive um retorno positivo. Chegado o dia, fui acompanhado da minha mãe até o terreiro que fica localizado na rua posterior à nossa residência, aproximadamente 200 metros de distância.

Figura 1. Mapa do trajeto percorrido até o Centro Espírita de Umbanda Zé Pilintra das Almas no núcleo histórico do quilombo.



Fonte: Autor (2020).

¹³ O termo êmico “da gema” é um dos elementos que estabelecem fronteiras étnicas (BARTH, 2000) entre os quilombolas e os “Outros”, não quilombolas. Trata-se de um termo que tenciona afirmar que determinada pessoa/família possui principalmente laços sanguíneos, parentesco e afins, que esta nasceu, criou-se na comunidade e por isso é reconhecidamente quilombola. Em outras palavras, há um reconhecimento por uma “procedência comum” (WEBER, 1994). Para Barth (2000) essa definição, portanto, estes traços diacríticos, é que confirma a distinção e as fronteiras étnicas de determinado grupos, o que podem variar.

Chegando ao espaço, notei a intensa movimentação de pessoas no local, especialmente dentro do centro de umbanda, o que indicava que a cerimônia estava prestes a iniciar. Mesmo assim, quando fui avistado por “Xiné”, como é mais conhecida Francinele Bento da Silva – atualmente mãe pequena do terreiro e a quem outrora haviam pedido para participar da ocasião – ela que estava nos preparativos da cerimônia interrompeu rapidamente seus afazeres e chamando o pai de santo, trouxe-o ao meu encontro e em curtas palavras lhe explicou a situação: *“Esse rapaz quer fazer uma pesquisa da faculdade com o senhor!”*

Cumprimentando-o, expliquei as minhas intenções em participar da ocasião de abertura do terreiro e conversar sobre a Umbanda naquele contexto. Ele, em sinal positivo, disse que poderíamos conversar, mas que naquele exato momento não seria possível, pois já iria dar início à cerimônia. Contudo, combinamos outro momento, o que infelizmente não foi possível. De prontidão, convidou-nos a entrar e participar da gira, como é designada a “sessão de trabalho espiritual na umbanda” (SILVA, 2005, p. 138). Essa foi a primeira vez que, de forma “autoconsciente”, entrei em um centro espírita de Umbanda e participei de um rito religioso, mesmo tendo recordações de que durante a infância tenha participado de uma ocasião similar, considero esse momento como um dos mais fecundos nessa aproximação. Neste intervalo de tempo, da infância até a entrada em campo com um olhar de pesquisador, havia um distanciamento pessoal ocorrido por minha própria conversão a uma religião protestante, na qual permaneci por quase seis anos.

Dirigi-me até a entrada do centro, uma pequena casa construída ao lado da residência dos mais velhos da família. Próximo à única e estreita porta que dava acesso ao seu interior, observei que todos os participantes já estavam a postos, em pé, acompanhando as dimensões quadrangulares do terreiro. Antes de entrar, Xiné direcionou-se a nós gesticulando para que pudséssemos estender as mãos para receber um líquido aromático e, feito isto, passássemos no corpo. Após esse momento, caminhamos para um lugar vago ao lado dos atabaques, local este onde pude observar estrategicamente o congá, como assim se designa o altar sagrado nos terreiros de umbanda, onde uma grande imagem de Oxalá se sobressaía dentre tantas representações de santos católicos e imagens indígenas (caboclos) e de pretos-velhos.

Enquanto observava ao redor, me vi envolto em uma densa fumaça branca que, acompanhada de um forte aroma de frutas vindo da oferenda logo ao centro, tomou todo o ambiente e aos poucos foi se dissipando, dando espaço para as palavras iniciais do chefe do terreiro. Por sua vez, ele descreveu aos presentes as dificuldades enfrentadas para que aquela cerimônia pudesse ser realizada, pois, segundo contou, alguns residentes quilombolas,

possivelmente participantes de religiões pentecostais, teriam afirmado que iriam prestar queixa na polícia local, mas ao que indica isso não se concretizou.

Este fato sinalizou, por um lado, que as práticas repressivas contra as religiões de matriz africana e afro-brasileiras persistem mesmo em condições tão singulares como no caso quilombola e, de outro, a demarcação nítida de uma tensão no tecido religioso comunitário, materializando-se através de enfrentamentos surgidos com o (re)estabelecimento da umbanda naquele território.

Diante disto, no intervalo de tempo em que estivemos no terreiro, vi distintas entidades se fazendo presente, ora aconselhando, advertindo ou ainda bendizendo. Apesar da sensação de deslocamento diante daquilo que considerava ser supostamente “desconhecido”, interagi com essas entidades através de abraços, cumprimentos ombro-a-ombro ou ainda com beijos nas mãos. Em um destes momentos, uma preta-velha chamada Mãe Maria, que estava sentada logo ao centro em um banquinho de madeira, me convidou a ir até ela. Fui, sentei-me à sua frente, beijei suas mãos e, fito em seus movimentos, passei a ouvir sua mensagem de orientação espiritual, desejando, dentre outros votos, a abertura de caminhos.

A princípio, não consegui interpretar sua fala de forma lógica ou mesmo racional, pois sem a devida profundidade reflexiva, tamanha a incompreensão naquela circunstância, fui incapaz de notar a dimensão do que havia ocorrido: pela primeira vez conversava com uma entidade, uma respeitada preta-velha da Umbanda. Após sucessivas reflexões sobre suas palavras, *abrir caminhos* passou a significar não apenas à capacidade de vislumbrar oportunidades futuras para a expansão da vida terrena, mas também uma ruptura no presente e nas minhas próprias percepções com o sagrado que naquela ocasião se materializava através do contato direto com a umbanda no Quilombo. Após este episódio houve uma pausa na gira, pois a cerimônia se estenderia à noite. Infelizmente, não consegui participar do segundo momento e também durante alguns anos não retornei a esse terreiro, até o momento em que decidi dar prosseguimento a essa pesquisa.

Nessa perspectiva, as vivências na aproximação com a umbanda revelam que é necessário aprofundar sua compreensão, a partir de questões relacionadas à sua constituição. Para tanto, é preciso adentrar no espaço histórico que marcou a origem da Umbanda no Brasil e encontrar o sentido que a caracteriza enquanto uma religião genuinamente nacional (SILVA, 2005).

3. SARAVÁ, UMBANDA!

Um índio caboclo guerreiro
um Jesuíta que Zambi enviou
com sua força e sabedoria
abraçou a umbanda com o seu amor

No dia 15 de novembro
Zélio de Moraes teve a incorporação
foi em 1908 no bairro de Neves
uma revolução

Houve muita discórdia
no centro de mesa com a revelação
quando ele disse, eu vim cumprir a missão
vou fincar a bandeira da nossa nação

Vitória meu pai, vitória
de um índio guerreiro, um desbravador
Caboclo das Sete Encruzilhadas
que plantou a semente que se alastrou

Umbanda é amor, fraternidade
umbanda é bondade
é determinação
é lutar em prol da caridade para os nossos guias
dá-nos evolução

São glórias meu pai, são glórias
são glórias para homenagear
Caboclo das Sete Encruzilhadas
neste solo sagrado de pai Oxalá.

Ponto de Caboclo – Sete Encruzilhadas
Compositor: Jorge D'Ogum¹⁴

O Ponto Cantado que serve como epígrafe para introduzir este capítulo alude ao mito-fundador da Umbanda, trazendo como destaque o papel de Zélio de Moraes e do Caboclo das Sete Encruzilhadas para o cumprimento de uma importante missão: fincar a bandeira da umbanda. Deste modo, no contexto da esfera religiosa brasileira, conforme destaca Negrão (1991), a Umbanda emerge com suas estreitas especificidades, visto que é considerada como única religião “genuinamente nacional” ao ser produto da mescla entre distintas matrizes religiosas, como o catolicismo, o culto às entidades africanas e indígenas e o kardecismo.

¹⁴ Disponível em: <<https://www.pontosdeumbanda.com.br/caboclos/ponto-de-caboclo-sete-encruzilhadas.html>>

No entanto, antes de adentrarmos nestes aspectos, é oportuno considerar que nas Ciências Sociais, em particular na antropologia no Brasil, os estudos sobre a população negra ganharam impulso somente a partir do final do século XIX. No artigo “Breve histórico dos estudos sobre os negros no Brasil”, Munanga (2018) destaca que as principais pesquisas realizadas neste período – considerando a primeira das três fases por ele sublinhadas¹⁵ – enfocaram a contribuição da cultura africana no país. Porém, segundo o autor, estas pesquisas se apoiaram em uma perspectiva evolucionista e racista, utilizando uma base científica pautada nos princípios do determinismo biológico para justificar a “inferioridade dos negros e a degenerescência dos mestiços” (RODRIGUES, 1900, apud MUNANGA, 2018, p.31).

Nessa circunstância, o pensamento de Nina Rodrigues¹⁶ despontou como sendo um dos mais fecundos na defesa desse ponto de vista e apesar de todas as (re)leituras e críticas produzidas sobre sua produção teórica, no que diz respeito ao tratamento dado às questões raciais (MUNANGA, 2009), é a partir de sua obra intitulada “O animismo fetichista dos negros Bahianos”, de 1896, que se funda um campo de estudo sobre as religiões “afro-brasileiras” (FERRETTI, 2006).

Para Ferretti (2006),

Trata-se do livro fundador da etnografia do estudo das religiões afro-brasileiras, cujo modelo de estudos foi estabelecido por Nina Rodrigues no século XIX, o pai fundador desta área de conhecimento entre nós, e que necessita de uma edição revista e atualizada. Animismo fetichista é a expressão, hoje preconceituosa, pela qual no século XIX, eram conhecidas as religiões dos chamados povos primitivos, hoje superada, juntamente com outros conceitos [...]. (FERRETTI, 2006, p. 55).

Tomando como ponto de partida o marco teórico destacado por Ferretti (2006), Dantas (1988) ressalta que os estudos sobre as religiões “afro-brasileiras” – apesar das críticas ao termo “afro-brasileiro” devido à carga ideológica que se associa a princípios evolucionistas e racistas conforme, explanamos anteriormente (VELHO, 1975, apud DANTAS, 1988), – vem privilegiando, por um lado, especificidades culturais e, de outro, o delineamento de suas origens. Alinhando a essa perspectiva, neste capítulo pretendo explorar um panorama mais conciso em relação ao surgimento da Umbanda e seus contornos históricos, entrelaçando a história, resistência e devoção dos “filhos de fé” – como são conhecidos os umbandistas.

¹⁵ A segunda fase enfatizada por Munanga (2018) diz respeito à fuga dos moldes racistas e evolucionistas como ocorreu na fase anterior, para aquela cujo foco era compreender os negros a partir de um viés culturalista baseado na antropologia americana. Assim, na década de 1950, surge uma terceira fase, que enfoca o negro como problema social – o que fundamenta o surgimento do campo da antropologia das relações raciais (MUNANGA, 2018).

¹⁶ Raimundo Nina Rodrigues foi um médico e antropólogo maranhense que nasceu em 04 de dezembro de 1862, no município de Vargem Grande, cuja extensa trajetória acadêmica lançou luz sobre a temática racial no Brasil.

3.1 UMBANDA É HISTÓRIA

Uma das particularidades centrais destacadas nos estudos sobre a Umbanda é a preocupação em explicar suas origens (ROHDE, 2009). Para Rohde (2009), “a questão da origem é o campo de batalha onde se define o *começo* de um fenômeno, o momento em que ele passa a existir enquanto tal e que, portanto, torna-se visível, representativo” (ROHDE, 2009, p. 01, grifo do autor). Por vezes, essas origens se apresentam tensionadas ao passo em que para sua formação são sublinhados determinados marcadores históricos como sendo suas bases fundantes, a exemplo do mito-fundador representado pela trajetória de Zélio de Moraes e o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Infe Silva (2005) que o mito-fundador dos primeiros terreiros de umbanda, com destaque para o Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade, encontra-se na trajetória de um grupo de kardecistas liderados por Zélio em meados de 1920 e 1930, em Niterói, Rio de Janeiro (RJ).

Sobre esse cenário, afirma Giumbelli (2002) que a narrativa mais descritiva sobre a figura de Zélio de Moraes e sua importância para pensar as bases de constituição da umbanda foi destacado na obra “Umbanda Cristã e Brasileira”, de Jota Alves de Oliveira (s/d). Esse enredo traz como elemento inicial o caso da doença que Zélio possuía, aos 17 anos de idade, e ao que indica se tratava de uma possível “paralisia” mais próxima de “ataques” que, ao final, tiveram uma cura inexplicável. Por essa razão, Zélio foi levado para uma reunião na Federação Espírita de Niterói.

Nessa reunião, segundo Oliveira (s/d) apud Giumbelli (2002), houve a manifestação de caboclos e preto-velhos nos médiuns presentes, que julgavam que estes eram seres dotados de um “atraso espiritual”, por isso foram convidados a se retirar. Neste intervalo de tempo, Zélio teria sido tomado por uma força espiritual que afirmou que no dia seguinte daria início a um culto “em que esses pretos e esses índios poderão dar a sua mensagem e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. [...] E, se querem saber o meu nome, que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim” (OLIVEIRA, s/d, apud GIUMBELLI, 2002, p. 02). Ainda de acordo com Giumbelli:

Às 20 horas, manifestou-se o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Declarou que se iniciava naquele momento um novo culto em que os espíritos de velhos africanos, que haviam servido como escravos e que, desencarnados, não encontravam campo de ação nos remanescentes das seitas negras, já deturpadas e dirigidas quase exclusivamente para trabalhos de feitiçaria, e os índios nativos de nossa terra poderiam trabalhar em benefício dos seus irmãos encarnados, qualquer que fosse o credo e a condição social. A prática da caridade, no sentido do amor fraterno, seria a característica principal desse culto, que teria por base o Evangelho de Cristo e como

mestre supremo Jesus. O Caboclo estabeleceu as normas em que se processaria o culto: sessões diárias das 20 às 22 horas, os participantes estariam uniformizados de branco e o atendimento seria gratuito. Deu, também, o nome desse movimento religioso que se iniciava; disse primeiro **allabanda** (ou um dos presentes assim anotou), mas considerando que não soava bem a sua vibratória, substituiu-o por **umbanda**, palavra de origem sânscrita que se pode traduzir por "**Deus ao nosso lado**", ou "o lado de Deus" (GUMBELLI, 2002, p. 02-03, grifo do autor).

Desta forma, o Caboclo das Sete Encruzilhadas batizou o espaço como Tenda Nossa Senhora da Piedade e após dez anos de fundação o mesmo caboclo anunciou uma segunda missão, portanto, a criação de mais sete tendas, dando base para a expansão da umbanda no país (GIUMBELLI, 2002). Foi sobre esta mesma trajetória que Brown (1985) se debruçou em "Uma história da Umbanda no Rio". Para a autora, o mito de origem da Umbanda é impreciso, haja vista que não se pode tomar o caso de Zélio como sendo o único fundador da Umbanda, "muito embora o centro de Zélio e aqueles fundados por seus companheiros tenham sido os primeiros que encontrei em todo o Brasil que identificavam conscientemente como praticantes da Umbanda" (BROWN, 1985, p. 09-10). Sobre este momento sublinha Brown (1985) que,

[...] o Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade, que Zélio fundou e identificou para mim como o primeiro de Umbanda, começou a funcionar em meados da década de 1920 num terreno alugado, nos fundos de uma casa, nos arredores de Niterói. Após uma série de mudanças de local, o centro instalou-se em 1938 num amplo edifício na área central do Rio, onde está até hoje. [...] No decorrer dos 20 primeiros anos da Umbanda muitos outros centros foram fundados por iniciados da Casa Mater. Estes centros continuaram a florescer e hoje formam o núcleo da maior, melhor conhecida e mais bem dotada rede de centros de umbanda do Rio [...]. (BROWN, 1985, p. 10-11).

A partir da literatura existente sobre a Umbanda, pode-se perceber que a narrativa sobre sua origem e o papel de Zélio de Moraes nesse processo tem características muito específicas, mas há também ressalvas como a feita anteriormente por Brown (1985) e também a de Silva (2005) já que, para o autor, "embora significativa para a história, não permite, entretanto, que possamos identificá-lo como o primeiro centro dessa religião" (SILVA, 2005, p. 113). Conforme aponta Silva (2005), esse fenômeno não teria se expandido necessariamente a partir de um único terreiro "irradiador". Afinal, para Ortiz (1986) apud Silva (2005), não existe uma relação comprovada entre terreiros localizados em pontos distintos do país, como ocorrido no caso da Tenda de Zélio de Moraes em Niterói, a de Benjamim Figueiredo no Rio de Janeiro e a de Otacílio Charão em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul. Portanto, a umbanda teria se desenvolvido paralelamente.

No caso de Benjamim Figueiredo, a Federação Umbandista do Estado do Paraná (FUEP) destaca que em 12 de março de 1920 o Caboclo Mirim se manifestou pela primeira vez em Benjamim, ratificando a missão da umbanda em humildade e caridade. Em relação à sua trajetória a FUEP descreve que,

Benjamin Gonçalves Figueiredo, então com dezessete anos, participava com sua família de sessões espíritas (kardecistas) até que, em março de 1920, em uma dessas reuniões, o Caboclo Mirim incorporou no jovem médium e anunciou que aquela seria a última sessão de Kardec realizada por aquela família e que as próximas passariam a ser de Umbanda, religião apresentada apenas há pouco mais de dez anos. A partir de então, toda a família Figueiredo viu-se envolvida na formação daquele que seria um dos mais importantes núcleos Umbandistas do Brasil. Aos 13 dias do mês de março do ano de 1924 considerou-se fundada a Tenda Espírita Mirim. Desde o início o Caboclo Mirim advertiu que aquela seria uma organização única no gênero em todo o Brasil, cujo método seria adotado por outras Tendências, até mesmo em outros Estados da Federação. De fato, o ritual da Tenda Mirim sempre se destacou no meio Umbandista por trazer influências de correntes filosóficas que vão desde o Ocultismo e a Teosofia ao Espiritismo de Kardec. O Caboclo Mirim aboliu do seu culto diversos elementos que estavam intimamente ligados à noção de que se tinha das “macumbas” e feitiçarias reinantes naqueles tempos, bem como alguns outros também relacionados ao culto católico e à cultura africana, em especial¹⁷.

Nessa mesma perspectiva, Otacílio Charão fundava a primeira casa de umbanda no Rio Grande do Sul, em 1926 (ORO, 2002). Segundo Oro (2002), a casa se chamava “Reino de São Jorge” e foi fundada na cidade de Rio Grande, porém não possuía endereço fixo devido à repressão policial da época, sendo uma casa de umbanda “itinerante”, já que se mudava semanalmente. Essas trajetórias que espacialmente encontram-se dispersas no cenário nacional e que cronologicamente ocorrem por volta da década de 20, consolidando-se na década seguinte, confirmam não só o fenômeno de expansão da umbanda no país, como também sua organização e estratégias de legitimação social.

Do ponto de vista cronológico, e se comparada a outras religiões afro-brasileiras, a institucionalização da Umbanda enquanto religião pode ser considerada como recente, mesmo que suas raízes possam ser encontradas em momentos muito anteriores a um marco temporal específico. Uma de suas principais características está no fato de ser uma religião marcada “pela busca, iniciada por segmentos brancos da classe média urbana, de um modelo de religião que pudesse integrar legitimamente as contribuições dos grupos que compõem a sociedade nacional” (SILVA, 2005, p. 15), portanto, europeus (brancos), negros e índios, o que justificaria o fato desta ser uma religião “à moda brasileira” (SILVA, 2005). Sobre o assunto, afirma Birman (1983) que “o compromisso da umbanda com a ideia da nacionalidade

¹⁷ Disponível em <<https://fuep.org.br/historia-da-umbanda/o-legado-de-benjamin-figueiredo/>>

brasileira não é de hoje. Desde a década de 20 encontramos referências explícitas à umbanda como a ‘legítima religião brasileira’ (BIRMAN, 1983, p. 69).

Partindo dessa particularidade, Silva (2005) destaca que a partir dos anos de 1930 e 1940 se constrói um movimento umbandista mais consolidado com a identificação de distintos terreiros, como os que foram brevemente apresentados. Além do mais, segundo o autor, a umbanda teve como inspiração para sua organização sócio-religiosa o formato de associações civis, com a definição de estatuto próprio, divisão de funções entre membros, horários de funcionamento, cotas mensais para manutenção das atividades e também a criação de federações – esta última por determinação do próprio Caboclo das Sete Encruzilhadas, em 1939 (GIUMBELLI, 2002).

A partir da criação das sete tendas espíritas¹⁸ enunciadas pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, bem como da federação, houve uma expansão sem precedentes da Umbanda no cenário nacional, espalhando-se por todas as regiões brasileiras. No nordeste, mais precisamente no Ceará, a Umbanda adquiriu seus próprios contornos e que estão concatenados aos contextos particulares de repressão e de invisibilidade da influência e/ou da participação negra e indígena na composição étnica cearense (RATTS, 1997).

Em “Umbanda: Ceará em transe”, Pordeus Jr. (1992) enfatiza que são duas as principais designações encontradas no Ceará, ou seja, “macumba” – associada aos cultos de influência africana (BASTIDE, 1978) – ou “catimbó” – sendo esta última relacionada à religiosidade indígena. Para o autor, “a macumba cearense sofre o primeiro processo de mutações em direção à Umbanda, em 1954, quando da criação da Federação Cearense de Umbanda” (PORDEUS JR., 2011, p. 12). Quem delinea esse cenário é Mãe Júlia (Júlia Condante) uma importante Mãe de Santo cearense que fundou o Terreiro de Umbanda São Jorge, em 1952 e que em entrevista à Pordeus Jr. em 1979, conta que Ogum pediu para que ela registrasse a Federação Espírita Cearense de Umbanda (PORDEUS JR., 2011).

Então Ogum disse pra mim registrar isso aqui como Federação Espírita Cearense de Umbanda. Mande o meu filho falar com o Chefe de Polícia e depois fazer o registro no Diário Oficial. As pessoas chegavam aqui e ficavam olhando na parede o registro na moldura. Eu não tinha medo da polícia, pois eu trabalhava tanto no espiritismo, como também em desmanchar trabalho (...). Antes a gente ia trabalhar lá pros lados da Barra do Ceará, era só mato. Tinha que ser escondido, porque a polícia prendia todo mundo, era uma perseguição só; depois, com os estatutos, nós ficamos livres, e a Umbanda ficou livre. (PORDEUS JR. 2011, p. 13).

¹⁸ Segundo Rohde (2009), todos os sete templos fundados tinham como prefixo o nome “Tenda Espírita” e estes foram “São Pedro; Nossa Senhora da Guia; Nossa Senhora da Conceição; São Jerônimo; São Jorge; Santa Bárbara; e Oxalá” (ROHDE, 2009, p. 04).

Um aspecto relevante enunciado por Pordeus Jr. (2011) é acerca da designação enquanto “Centro Espírita de Umbanda”, pois denota as estratégias de codificação e legitimação social da Umbanda, conforme visto em Silva (2005), já que “a Macumba utiliza o nome de Umbanda para se legitimar, do mesmo modo que a Umbanda utiliza a designação de espírita com objetivos similares, em relação ao Espiritismo Kardecista” (PORDEUS JR., 2011, p. 13). É deste modo que Mãe Júlia, iniciada na Umbanda no Rio de Janeiro em 1952, introduz a Umbanda no Ceará (PORDEUS JR., 2011).

Com o registro do primeiro terreiro em Fortaleza e a criação da Federação, em 1954, teríamos o marco da implantação da Umbanda no Ceará. No entanto, é com a decadência da Federação e rupturas internas, que um dos dissidentes, Sr. Manuel Oliveira, cria a União Espírita Cearense de Umbanda [...]. (PORDEUS JR., 2011, p. 22)

Outro elemento bastante pertinente elencado por Mãe Júlia quanto ao registro e criação da Federação no Ceará e que, de certa forma, apresenta um panorama mais amplo quanto o ocorrido com a umbanda em diferentes partes do país, diz respeito à forma como a repressão e a violência sempre fizeram parte do seu cotidiano. Conforme afirma, muitas das práticas ocorriam de forma “escondida” da sociedade mais geral, inclusive às portas fechadas, devido à forte perseguição policial que poderia até mesmo prender todos os participantes. Na sua concepção, um fator determinante para a mudança desse cenário ocorre quando se cria documentos (estatutos) que passam a assegurar a realização dos cultos, como o seu registro publicado no Diário Oficial, ato que marca a “libertação da umbanda”. Isso também nos mostra, por outro lado, que a umbanda, por intermédio de seus adeptos, tem historicamente traçado estratégias de resistência para contornar esses cenários de repressão.

3.2 UMBANDA É RESISTÊNCIA E DEVOÇÃO

Ao longo da história do Brasil a Umbanda, assim como outras religiões africanas e afro-brasileiras, foi continuamente perseguida. Sobre esta questão, Lísias Negrão (1996), em sua tese de Livre-docência em Sociologia intitulada “*Entre a Cruz e a Encruzilhada*”, pontua que a repressão contra estas religiões tem sua origem no período colonial, perpassando o Brasil Império e República e tem alcançado os dias atuais, o que temos testemunhado quase que cotidianamente nos meios impressos e digitais.

Tem sido cada vez mais frequente lermos notícias sobre terreiros sendo invadidos e até destruídos, além de agressões físicas, simbólicas e toda sorte de intolerância religiosa. Um

caso recente, apenas exemplificando esse cenário, aconteceu em Ribeirão Preto, interior de São Paulo, em fevereiro de 2020. Aproximadamente 30 pessoas invadiram um terreiro de umbanda que estava em pleno funcionamento, jogaram uma bomba caseira e atacaram os participantes com pedradas, socos e pontapés¹⁹. O único motivo que os participantes do terreiro alegam, já que este ataque não foi o primeiro, é que se trate de intolerância religiosa.

Para Nogueira (2020) a intolerância religiosa tem raízes profundas na trajetória de desenvolvimento de nosso país e suas origens advêm do processo de colonização e, com o passar do tempo, tem adquirido gradativamente novas roupagens:

A expressão “intolerância religiosa” tem sido utilizada para descrever um conjunto de ideologias e atitudes ofensivas a crenças, rituais e práticas religiosas consideradas não hegemônicas. Práticas estas que, somadas à falta de habilidade ou à vontade em reconhecer e respeitar diferentes crenças de terceiros, podem ser consideradas crimes de ódio que ferem a liberdade e a dignidade humana. (NOGUEIRA, 2020, p. 21).

Na prática, e recuando na história do país, podemos perceber a intolerância religiosa a partir do minucioso levantamento realizado por Negrão (1996) que identificou através de recortes de jornais entre os séculos XIX e XX, inúmeras denúncias de práticas de curandeirismo, exercício ilegal da medicina, feitiçaria e entre outras modalidades que resultaram não só em prisões como também em apreensão de objetos rituais sagrados²⁰. Essa repressão policial, por sinal, justificava-se por ter legitimação jurídica no Brasil.

Segundo Negrão (1996) citando Maggie (1986), no período republicano, mais precisamente em meados de 1890, existiam três artigos no Código Penal Republicano – ou ainda no Código Penal dos Estados Unidos do Brasil – que proibiam o “exercício ilegal da medicina, a ‘prática da magia, do espiritismo e seus sortilégios’ que se constituíam em formas de exploração da credulidade pública, e por último o curandeirismo” (MAGGIE, 1986 apud NEGRÃO, 1996, p. 44). Vejamos os artigos:

Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos [...].

¹⁹ Detalhes da notícia em: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/02/06/terreiro-de-umbanda-e-alvo-de-bomba-e-praticantes-sao-espancados-em-sp.htm>>

²⁰ Um fato bastante elucidativo ocorreu recentemente, em 2020, quando a Secretaria de Estado de Polícia Civil do Rio de Janeiro devolveu os objetos sagrados de cultos afro-brasileiros apreendidos entre 1889 e 1945. Este conjunto de cerca de 200 itens estava sendo mantido em condições inadequadas. Através da pressão do movimento “Liberte nosso sagrado”, constituído por sacerdotes e membros religiosos do Candomblé e Umbanda, conseguiram que esse acervo fosse transferido para o Museu da República. Uma matéria veiculada sobre o assunto pode ser acessada em: <<https://g1.globo.com/tj/rio-de-janeiro/noticia/2020/08/10/pecas-historicas-de-religioes-afro-brasileiras-apreendidas-irao-para-o-museu-da-republica-rio.ghtml>>

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica [...].

Art. 158. Ministras, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fôrma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro [...]. (BRASIL. DECRETO Nº 847, DE 11 DE OUTUBRO DE 1890)²¹

Como se pode verificar nos Art. 156, 157 e 158, religiões e/ou crenças não-hegemônicas foram explicitamente criminalizadas no Brasil, afinal os artigos em destaque fazem jus a “crimes” contra a saúde pública. Também por essa razão, enfatiza Silva (2005), os cultos afro-brasileiros apareciam com frequência nos “boletins de ocorrência” policiais que registravam “a invasão de terreiros e a prisão de seus membros, sob a acusação de praticarem curandeirismo, charlatanismo, etc.” (SILVA, 2005, p. 12).

Em contraponto ao Código Penal Republicano de 1890, décadas antes, no período imperial, a Constituição Política do Império do Brasil de 1824 já trazia em seu Art. 5 que “A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fôrma alguma exterior do Templo”²². Logo, é extremamente sintomático quando, em termos jurídicos, constatamos que de um lado se assegurou a hegemonia religiosa no Brasil, mesmo que o Art. 5 da constituição anteriormente citada enfatize que as “outras religiões”, homogeneizadas e sem especificações, tivessem “permissão” para culto, quando de outro, logo em seguida, estas religiões especialmente as de matriz africana e/ou afro-brasileira tenham sido veementemente criminalizadas e perseguidas.

Neste sentido, Silva (2005) destaca que na trajetória brasileira, outro marco histórico quanto à repressão de religiões afro-brasileiras ocorreu no período do Estado Novo (1937-1945), período de grande oposição ao desenvolvimento dos cultos afro-brasileiros, o que se prova a partir da forte repressão policial. Já durante a Ditadura Militar, na década de 1960, este cenário passa por uma guinada onde a umbanda serve-se de alianças políticas na busca por sua legitimação social:

A umbanda passou bem nas mãos da ditadura militar instituída em 1964. Diferentemente da ditadura anterior, sob Vargas, este novo governo militar não negou aos umbandistas seus direitos políticos enquanto umbandistas nem a liberdade da prática religiosa. [...] Foi sob a ditadura militar que o registro dos centros de umbanda passou da jurisdição policial para a civil [em cartório], que a umbanda foi

²¹ Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>>

²² Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm>

reconhecida como religião no censo oficial, e que muitos dos seus feriados religiosos foram incorporados aos calendários públicos locais e nacionais, de caráter oficial. (BROWN, 1985, apud SILVA, 2005, p. 116-117)

A partir desse cenário de “provação”, segundo Carneiro ([1978]2008), e diante do gradual processo de (re)democratização do país, a Umbanda seguiu recompondo suas forças.

Tudo indica, porém, que essa fase de provação passou – e que o tipo de culto que representa, em vez de sucumbir, sobreviveu, não se anulando ante os aliados eventuais e os inimigos de outrora, mas talhando, rigorosamente à sua maneira, crenças e práticas, divindades e cerimônias. Com a instalação da democracia no Brasil, a Umbanda está refazendo as suas forças ao longo do caminho que leva a Aruanda. (CARNEIRO, 2008, p. 144)

É nesse processo de talhamento que a devoção ao sagrado tem sido o grande mantenedor das estratégias de resistência ante o cenário apresentado e, de certa forma, ainda vigente, pois a “provação” tem seguido aquele que professa tal fé. Em “Candomblés da Bahia”, Edson Carneiro enfatiza que as divindades da Umbanda podem ser classificadas em três grupos distintos: a) os orixás nagôs, sendo seu cerne; b) os aborígenes brasileiros e c) os velhos escravos, portanto, os “pretos-velhos”. Segundo o autor, “esses três grupos [...] são o coração da Umbanda” (CARNEIRO, 2008, p.140).

No entanto, segundo Silva (2005) na Umbanda há “predomínio de um número maior de categorias de entidades agrupadas por linhas ou falanges (orixás, caboclos, pretos velhos, erês, exus, pombagiras, ciganos, marinheiros, zé-pilinha, baianos, etc)” (SILVA, 2005, p. 126). Esses agrupamentos, ainda segundo o autor, seguem sete linhas onde os orixás estão ao centro. Deste modo,

Cada linha é composta por sete falanges ou legiões. O número sete é devido ao seu valor cabalístico. Algumas dessas linhas são: Linha de Oxalá, Linha de Iemanjá, Linha de Xangô, Linha de Ogum, Linha de Oxóssi, Linha das Crianças e Linha dos Pretos Velhos. Não existe, entretanto, um consenso entre os vários terreiros e codificadores da umbanda a respeito dessas linhas e falanges. Em muitos casos, por exemplo, juntam-se às linhas dirigidas pelos orixás a Linha do Oriente (da qual fazem parte as ciganas), a Linha das Almas, etc. (SILVA, 2005, p. 121)

Esse não consenso apresentado por Silva (2005) vai ao encontro daquilo que Pordeus Jr (2011) destacou já que estas linhas variam de número e de nome, a exemplo da Linha de Floresta, Linha Branca, Linha do Cemitério, Linha de Guerra, Linha de Exu e outras. Concomitantemente a essas linhas/falanges, afirma Carneiro ([1978]2008), que há um “processo de aceitação de anjos e santos católicos, ‘povos’, personagens mitológicos e fantásticos e figuras de todo tipo, que ‘vieram de Aruanda’ e conhecem ‘a lei de Umbanda’

(CARNEIRO, 2008, p. 140). Personagens regionais também fazem parte desse panteão, a exemplo da figura de Padre Cícero e de Lampião em um dos terreiros visitados, neste caso, o Centro Espírita de Umbanda Zé Pilintra das Almas.

Delimitado esse cenário mais histórico e teórico sobre a umbanda, alcançamos o caso da comunidade quilombola de Alto Alegre. Conforme o pensamento de Silva (2005), reconstituir a trajetória histórica das religiões afro-brasileiras não é uma tarefa simples, “[...] porque sendo religiões originárias de segmentos marginalizados em nossa sociedade [...] e perseguidas durante muito tempo, há poucos documentos ou registros históricos sobre elas” (SILVA, 2005, p. 12). Essa assertiva encaixa-se perfeitamente ao contexto em que investigamos, pois pelo menos no incurso da pesquisa não obtive nenhuma referência palpável, sejam fotos, documentos ou outros tipos de registros que fizessem menção a essa trajetória mais histórica da umbanda na comunidade, exceto a documentação referente ao registro dos terreiros que fazem parte da pesquisa e a própria tradição oral de alguns habitantes, conservada através de uma memória coletiva muito fragmentada.

Por essa razão, diante dessas circunstâncias, reconstituir essa trajetória ao passo em que analisamos o contexto em que cada um destes terreiros está situado, demandou estratégias específicas como os diálogos, os percursos pela memória e as vivências do tempo presente, em outras palavras, “fazer o campo”. Este exercício, já descrito por Uriarte (2012) faz parte do “fazer etnográfico” na medida em que teoria e prática são elementos indissociáveis. Já que este “fazer” deve ser constantemente perpassado pela teoria, seja antes de ir a campo, no campo e no seu retorno, ocasião em que “ao voltar e escrever, pondo em ordem os fatos, isto é, traduzindo os fatos e emoldurando-os numa teoria interpretativa” (URIARTE, 2012, p. 01) alcançamos os objetivos basilares da pesquisa antropológica.

A empiria, a exemplo de “eventos, acontecimentos, palavras, textos, cheiros, sabores, tudo o que nos afeta os sentidos” (PEIRANO, 2014, p. 380) é o material sobre o qual nos debruçamos e que não são simples dados coletados a serem analisados, mas sim também compõem sucessivos questionamentos. Desta forma, ao entrelaçar diferentes perspectivas etnográficas que alinham-se à experiência do campo, conseguimos delinear o cenário que circunscreve a presença da umbanda no Quilombo de Alto Alegre.

3. A UMBANDA NO QUILOMBO DE ALTO ALEGRE

Figura 2 – Entrada do Centro Espírita de Umbanda Zé Pilintra das Almas.



Fonte: Autor (2019)

*Avante, filhos de fé
Como a nossa lei não há
Levando ao mundo inteiro
A bandeira de Oxalá*

(Trecho do Hino da Umbanda)

Desde que passei a “estranhar” continuamente aquilo que me era familiar (DA MATTA *apud* VELHO, 1978) no Quilombo de Alto Alegre, especialmente no que diz respeito ao campo religioso, experienciei o sentido do “desenraizamento crônico” diante da “brutalidade” das mudanças e exposições vividas no campo, indo ao encontro daquilo que já havia sido descrito por Lévi-Strauss (1979) em *Tristes Trópicos*. Logo, afirma Lévi-Strauss,

enquanto pesquisadores/antropólogos [ou aprendiz de] somos levados a notar um sentimento de “nunca mais se sentir ‘em casa’ em nenhum lugar” (LÉVI-STRAUSS, 1979, p. 53).

Neste capítulo trago à baila os elementos etnográficos que dão conta de destacar a presença da Umbanda no Quilombo de Alto Alegre. O propósito central é traçar um panorama mais geral acerca da umbanda, sem pretensões de esgotar a temática, mas de abrir a sua discussão, mapeando e compreendendo a trajetória dos terreiros existentes, sua forma de organização e relação que estabelecem cotidianamente dentro desse território quilombola.

Desde que realizei a primeira “saída exploratória”, sendo esta compreendida como “as primeiras inserções no universo de pesquisa, [...] norteadas pelo olhar atento ao contexto e a tudo o que acontece no espaço observado” (ECKERT & ROCHA, 2013, p. 55), na ocasião em que participei da gira de abertura do Centro Espírita de Umbanda Zé Pulintra das Almas, me mantive, de certa forma, afastado desse universo por distintas razões, principalmente por questões de natureza acadêmica.

A reaproximação ocorreu em 2019, com a construção do projeto de pesquisa, circunstância em que iniciei a entrada em campo, mapeando os terreiros dentro dos limites do território quilombola fisicamente demarcado, como também aqueles que estão fora de seus limites, porém espacialmente próximos e que exercem grande influência na tessitura religiosa, assim como tecendo uma rede polifônica constituída pelo contato direto com diferentes sujeitos, mas particularmente com pais e mães de santo líderes dos seus respectivos terreiros, a saber: *Centro Espírita de Umbanda Rei dos Índios* (Pai Coelho), *Centro Espírita de Umbanda Zé Pulintra das Almas* (Mãe Girlene) e, por último, *Centro Espírita de Umbanda de nome homônimo* (Mãe Luziene). Cada uma das “investidas” em campo ocorreu em ocasiões distintas em si, pois objetivamos manter não só o contato necessário, mas também estabelecer laços de proximidade e confiança com as lideranças, de forma a compreender a realidade em que estão situadas.

A partir das experiências particulares de cada um dos três terreiros passamos a compreender que são formas heterogêneas de relação com o sagrado e de praticar a umbanda. No entanto, um ponto que se legitima como sendo aquele que se transversaliza no cotidiano de cada um deles está na forma como a discriminação e a intolerância lhes tem alcançado. São muitos os relatos sobre o assunto e práticas como essa são bem mais comuns do que se possam imaginar, ocorrendo em distintas situações, desde a relação mais simples construída no dia a dia como também aquelas que se dão no próprio núcleo de articulação política comunitária, como é o caso da associação quilombola, conforme veremos a seguir.

4.1 REMINISCÊNCIAS DA UMBANDA NO QUILOMBO

Por intermédio dos elementos captados no incurso da pesquisa é possível inferir que as origens da Umbanda em Alto Alegre são imprecisas, não havendo um marcador conciso que defina uma data ou mesmo alguém que a tenha incorporado à dinâmica comunitária. Alguns importantes nomes, por exemplo, são mencionados como aqueles que tinham uma atuação mais direta dentro da comunidade ou nas adjacências:

Tinha uma mulher que era macumbeira daqui, que morava aqui no Alto Alegre, mas ela não tinha terreiro, que era a Socorro, ela trabalhava mesmo dentro de casa. Tinha outra mulher que tinha terreiro de macumba, era na Vila Nova, que era a Celi, foi o primeiro terreiro que eu frequentei foi o da Dona Celi, mas ela acabou com o dela.
(**Francinele Bento**)

Na tentativa de recuperar esse cenário podemos verificar dois nomes importantes que surgem durante o processo de reconstituição da trajetória da umbanda no quilombo, a exemplo de Dona Socorro e Celi, havendo ainda referências à Dona Fátima – cujo terreiro localizava-se na localidade de Malhada, bairro adjacente, e que a conheci em momento muito anterior à pesquisa – e também o Sr. Nelito. Dona Celi, por sinal, em entrevista a Santos (2012), fez uma afirmação bastante pertinente, pois, segundo ela, “*veio ter umbanda depois que cheguei aqui*” (SANTOS, 2012, p. 124). Sua assertiva vai ao encontro daquilo que Francinele destacou, pois o primeiro terreiro que frequentou foi exatamente aquele mantido por Celi. Nesta mesma entrevista ela descreve sua trajetória na umbanda.

Nasci e me criei aqui. [...] Eu trabalho de umbandista. Eu sei que meus pais me criaram eles foram fazer meu desenvolvimento no Maranhão. [...] Agora eu não trabalho mais. Tinha muita gente que vinha. [...] Todas as quintas-feiras essa hora já estavam aqui. Toda vida que eu abria o centro eu lembrava delas. [...] Comecei a trabalhar nesse trabalho eu tinha doze anos. Às vezes eu ainda faço alguma cura, alguma coisa. Mas trabalho mesmo não faço mais não. [...] De vez em quando eu vou, boto uma velinha pra eles, mas trabalhar mesmo eu não estou mais não. [...] Procuravam muito (as pessoas da comunidade). [...] Hoje ainda procuram, mas eu digo que não estou mais trabalhando. Eu parei de trabalhar. Meu centro está ali, está guardado. (SANTOS, 2011, p. 124)

A fala de Dona Celi é bastante sintomática não só quanto a sua trajetória de “desenvolvimento” no Maranhão – o que pode ser interpretado como o processo iniciatório na umbanda – e também de ter cessado os trabalhos e “guardado” o terreiro, mas especialmente quando afirma que muitas pessoas da comunidade quilombola a procuravam. Em campo, ao abordar sobre o assunto, seja através de conversas formais e/ou informais ou ainda no

cotidiano através dos encontros da associação quilombola, foi possível notar falas frequentes sobre a temática alegando que “*antes todo mundo ia pros terreiros*” ou ainda que determinado terreiro situava-se na casa de um avô/avó ou mesmo que alguma festividade ou gira ocorria em certo espaço dentro da comunidade.

Ao que tudo indica, não haviam centros de umbanda fixados no quilombo, mas que as práticas que ocorriam em seu interior, especialmente batuques e festividades, estavam conectadas a terreiros externos e a umbandistas que mantinham relações comunitárias muito estreitas e que conseguiam construir essa rede. Deste modo, um fator bastante recorrente quanto à umbanda nesse momento está na temporalidade como essa questão é vista e tratada. Não é raro no tratamento dado a essa questão surgir termos como “antigamente” ou “antes” que reforçam e colocam a umbanda em um determinado espaço-tempo histórico pregresso. Associado a isso há também um sentimento implícito de coletividade que por mais que não englobe a totalidade comunitária, reforça que havia uma ampla participação nas cerimônias ou festividades umbandistas.

As assertivas preponderantes, quando o assunto é a umbanda, dizem respeito quase sempre como ela sendo uma religião tida como tradicional, razão pela qual muitos comunitários participavam, desde crianças até os mais velhos, seja reunindo-se nas festividades ou nos terreiros próximos.

Lembro muito forte de como nós nos reunimos, que assim... é algo muito característico eu acho que da religião, da umbanda. Que era... acontecia um encontro que era semanal, todo sábado à tarde nós preparávamos o terreiro pras festividades. O batuque começava tipo 3 horas da tarde e ia até 6 horas da noite e era bem ali perto da casa do Tio Besouro, onde é hoje a casa [dele]. Eu me lembro muito que era ali. Não tenho uma lembrança exata, porque mudou muito, mais eu lembro que ali era um canto que a gente utilizava muito, aquela parte ali de fora, fazia as festividades do lado de fora, era muito bacana. (**Marleide Nascimento**)

Como se pode verificar, ocorriam encontros semanais, especialmente aos sábados, onde se realizavam os batuques ou mesmo as giras. Logo, as memórias acerca da umbanda apresentaram-se através de relatos da infância, da vivência ou participação nessas giras e ainda, porém menos frequente, em alguns diálogos durante encontros realizados pela ARQUA, como citado. Mas, também houve muitos silenciamentos e até mesmo a negação não só pessoal, mas também de que essas práticas de fato existiram na comunidade, o que dá base para o pensamento de Santos (2012) ao destacar que há muita dificuldade em se falar da umbanda e das práticas antigas, questão essa associada à mudança para religiões evangélicas.

De igual forma notamos que através dos poucos relatos sobre a trajetória da umbanda no quilombo há uma fronteira temporal que demarca um fenômeno sem o qual é impossível compreender o contexto investigado, portanto, o período anterior e posterior à inserção de distintas religiões (a exemplo do catolicismo) e a fundação de templos evangélicos no núcleo comunitário. Quando nos referimos a um tempo passado, este não é muito distante e, quase sempre, esse divisor está associado ao estabelecimento da Igreja Batista em Alto Alegre.

Sobre estes aspectos, a dissertação de Santos (2012) nos traz um panorama bem pertinente. Segundo a autora, a Igreja Batista em Alto Alegre surge em um contexto de chegada de missionários americanos por volta de 1983. A propriedade na qual a igreja está situada foi fruto de uma doação por parte do Sr. Manuel Raimundo da Silva, mais conhecido como Neco (*in memoriam*), que em vida foi uma importante liderança comunitária. Nessa propriedade foi construída, concomitantemente à Igreja, o Centro Social Batista em Alto Alegre, onde funcionava a Escola Batista, primeira instituição educacional formal instituída na comunidade²³.

A *chegada* da Igreja Batista em Alto Alegre é um episódio de grande relevância e destaque na trajetória comunitária. Até meados das décadas de 70/80, momento muito anterior ao pleito político de afirmação identitária e luta territorial, a comunidade enfrentou diferentes problemáticas, por exemplo, em relação à falta de iluminação, alimentação adequada e educação formal, situação essa propícia à aproximação das ajudas humanitárias, como ocorrida em relação aos missionários que aqui chegaram. Há um sentimento coletivo de “gratidão”, mesmo diante das críticas que existem atualmente quanto ao desencadeamento dos efeitos desse pleito sob o modo de vida e religiosidade quilombola. Mais ainda pelo fato de que o proselitismo batista, além de ter impulsionado um forte papel de conversão dos troncos familiares como retorno das benesses, iniciou o fraturamento dessa relação mantida com os cultos afro-brasileiros.

Neste sentido, a fratura na estrutura religiosa pode ser percebida ao lançar um único olhar para a rua principal que atravessa a comunidade, cerca de 650 metros, pois somente nela localizam-se atualmente três templos religiosos, sendo a Congregação Cristã no Brasil, Assembleia de Deus e a Igreja Batista. Destaque para o fato de serem as duas primeiras mantidas por famílias quilombolas e a última ser aquela que possui um maior quantitativo de membros quilombolas, juntamente com a Assembleia de Deus. Já a Capela de São Benedito

²³ Segundo Santos (2012) a escola batista teve uma curta trajetória de existência, somente 04 anos. No entanto, ela foi transferida para Queimadas. Em 1996 foi inaugurada a Escola Municipal de Ensino Fundamental Olímpio Nogueira Lopes, que hoje atende majoritariamente os estudantes quilombolas.

tem sua fundação bem mais recente e está um pouco mais afastada do território. Recentemente outras igrejas foram se instalando nas adjacências, a exemplo da Igreja Adventista do Sétimo Dia e a Igreja Universal do Reino de Deus, entre outras que se expandiram ou duplicaram em bairros próximos.

Esse fenômeno de “rompimento” das práticas de umbanda em Alto Alegre não é um fenômeno seu, exclusivo, este está concatenado a um debate muito maior acerca da umbanda no cenário nacional. Um ponto importante a ser destacado, a partir do pensamento de Negrão (1991; 1996), é que o expressivo crescimento da Umbanda desde então e a sua forte legitimação enquanto uma religião “genuinamente brasileira” (SILVA, 2005), passou a ser posta em cheque e a sofrer fortes abalos desde os fins do século XX.

Elucida-nos Pierucci (2011) que entre os anos de 1980 e 2000 ocorreu um retraimento numérico da Umbanda passando, em 1980, de 0,6% da população brasileira que declarava ser adepto/seguidor da Umbanda, caindo para 0,4% em 1991 e 0,3% no início dos anos 2000. A partir das inferências do autor somos levados a também questionar, pois os dados apresentados apontam para uma realidade outra, pois esperava-se “que o catolicismo romano caísse bastante [...]. Que o luteranismo dos teuto-descendentes refluísse [...] mas a Umbanda, a ‘religião brasileira’ [...] quem diria?” (PIERUCCI, 2011, p. 17-18). Os dados mais recentes do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), neste caso, o Censo de 2010, aponta que atualmente existem 407.331 pessoas que se declaram como umbandistas²⁴.

Tabela 1. Amostra religiosa segundo Censo 2010

Tradições Esotéricas	74.013
Tradições Indígenas	63.082
Umbanda	407.331
Umbanda e Candomblé	588.797
Outras declarações de Religiosidades Afro-brasileiras	14.103

Fonte: IBGE, Censo 2010.

Segundo Pierucci (2011) trata-se do fenômeno da “*destraditionalização religiosa*” e que alcança as sociedades modernas. Neste caso, Pierucci (2004) destaca, com base no censo de 2000 do IBGE, que no Brasil temos vivenciado exatamente este pleito onde estamos nos “destraditionalizando em termos religiosos” (PIERUCCI, 2004, p. 17). Portanto, para

²⁴ Maiores detalhes em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107>>

Pierucci, a religião que interessa é a que possibilita “ruptura e inovação, a mudança religiosa e, portanto, a mudança cultural” (PIERUCCI, 2004, p. 20).

Neste sentido, pontua Pierucci (2011) que há um progressivo rompimento com a tradição religiosa, o que dá sentido ao conceito de “*destraditionalização*” que se dá diante das transformações religiosas em curso no Brasil, cujos dados censitários apontam desde 1940, que há “um adeus também ao sincretismo afro-brasileiro à moda umbandista” (PIERUCCI, 2011, p. 19), atributo do processo de modernização.

Podemos pensar que este pleito está intrinsecamente imbricado com os sentidos da modernidade religiosa (HERVIEU-LÉGER, 2005), sendo um dos seus principais efeitos “a cisão com o mundo da tradição” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 32-33). Para a autora, nas sociedades modernas, tanto os sentidos da crença como a participação religiosa nada mais são do que uma questão particular a cada sujeito, portanto, à sua “individualização”. Logo, “as instituições religiosas continuam a perder sua capacidade social e cultural de impor e regular as crenças e as práticas” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 41).

Deste modo, como vimos no Quilombo de Alto Alegre, há um duplo discurso, sendo que de um lado aqueles que um dia foram umbandistas e que se tornaram evangélicos negam tal trajetória ou escolha religiosa anteriormente, ao passo que os umbandistas que conhecem tal público confirmam a trajetória e questionam a exclusão e demonização daquilo que um dia os próprios fizeram parte. Mas, pensando na perspectiva de Birman (2005), estas questões não ficam somente no plano humano, pelo contrário, as entidades da Umbanda também questionam isso, formando uma relação tríade na pesquisa de campo. Sobre isto, em uma das giras que participei no Centro Espírita de Umbanda Zé Pelintra das Almas, organizado por uma família quilombola, este assunto entrou em pauta quando Exu Tranca Rua virou-se para o público presente e em um tom de admoestação passou a falar sobre a Umbanda na “*aldeia*” – como se referiu ao Quilombo - e exclamou:

– *Vocês são descendentes da Umbanda, mas não gostam da religião!*

A fala de Exu Tranca Rua foi muito sintomática e representativa sobre as relações tensionadas no meio quilombola, em sua forma mais ampla, e especificamente entre evangélicos e umbandistas. Sobre essa questão discutiremos um pouco mais adiante, pois para adentrar esse cenário faz-se necessário compreender a presença da umbanda na atualidade.

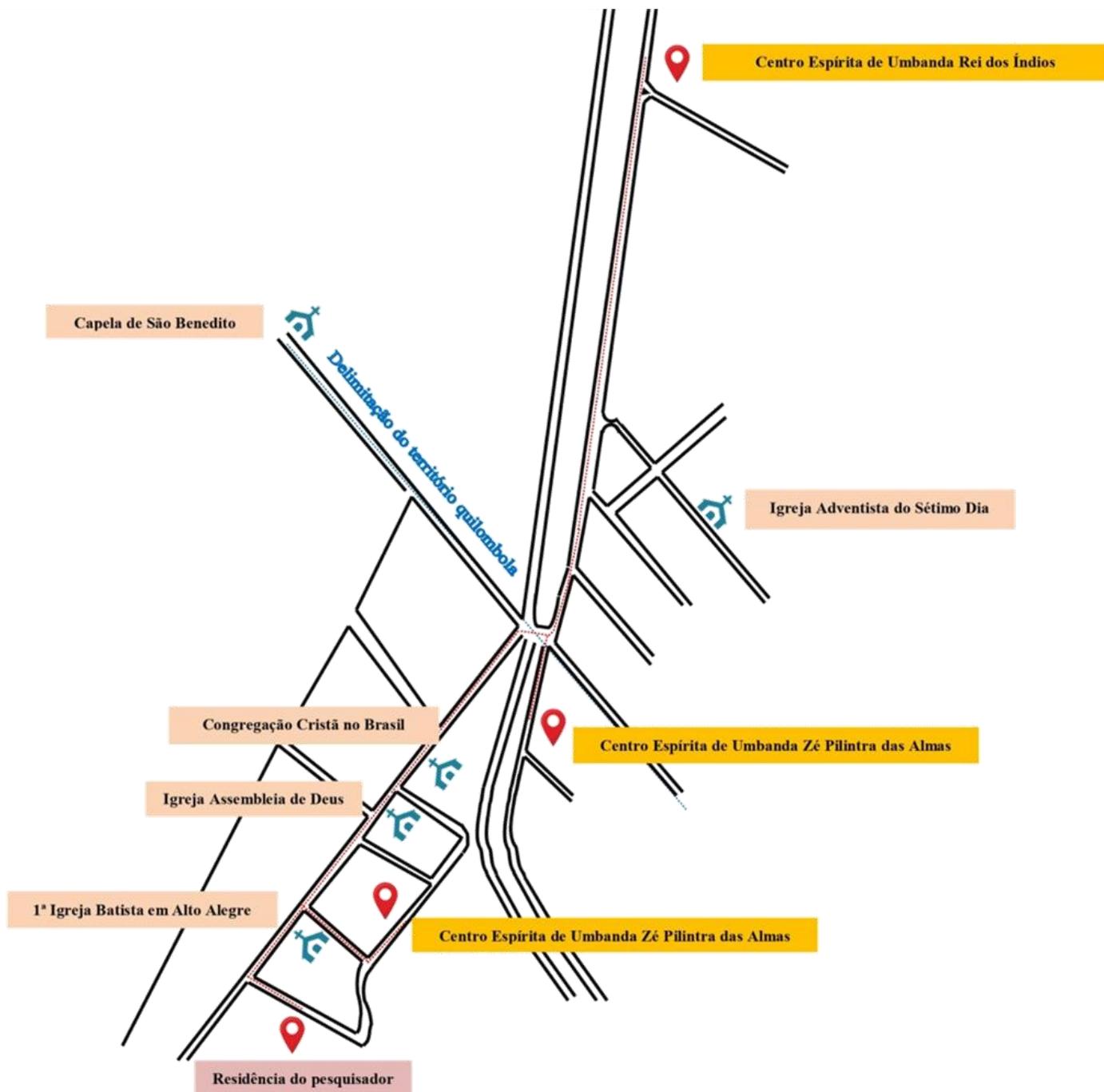
4.2 ENTRE ZÉ PILINTRA E REI DOS ÍNDIOS: OS TERREIROS EM ALTO ALEGRE

Neste tópico trago com maior detalhamento os terreiros que fazem parte da teia social e religiosa no Quilombo de Alto Alegre. Para tanto, compreendemos o conceito de “*terreiro*” a partir da concepção de Silva (2005), portanto, enquanto unidades articuladas, de caráter não somente mágico, mas, sobretudo, de adoração e devoção. Estes se estabelecem geralmente em grupos pequenos, entre dez e trinta membros, incluindo-se todos os médiuns e/ou filhos de santo. Já para Prandi (2003), estes grupos congregam-se entorno de uma mãe ou pai de santo, onde se estabelecem hierarquias e distribuição de funções. Já segundo Assunção (2010),

O terreiro é o espaço organizacional no qual se realizam os cultos. Essas casas geralmente estão localizadas não necessariamente na periferia, mas em bairros de população de baixa renda. Não existe placa, nem qualquer outro tipo de identificação nominal, mas é possível encontrar alguma planta, como a coroa de frade, ou uma bandeira branca colocada em cima da casa ou do muro que a cerca. Além disso, nas imediações da casa e até mesmo no bairro, o chefe do terreiro, como é identificado pelos moradores, é sempre uma pessoa conhecida, seja por terem tido contatos, freqüentado o terreiro ou mesmo por terem ouvido falar nele. (ASSUNÇÃO, 2010, p. 153).

No caso de Alto Alegre, foi possível identificar a existência e funcionamento de três principais terreiros, conforme mapa a seguir e que servirá de orientação espacial no cerne deste território quilombola, sendo estes: o Centro Espírita Rei dos Índios, chefiado por Pai Coelho, o Centro Espírita de Umbanda Zé Pilintra das Almas, sob direção de Mãe Luziene e o Centro Espírita de Umbanda de nome homônimo, à época chefiado por Mãe Jurlene (*in memoriam*), função hoje ocupada por sua filha Mãe Girlene. O contato com estes terreiros ocorreu em momentos distintos e a facilidade em sua identificação se deu também pelo fato de que as lideranças são facilmente identificadas, com destaque para a realidade de grupos cuja realidade social dá-se de forma estreitamente coletiva, a exemplo do caso quilombola. A partir deste ponto nos debruçaremos sobre a caracterização de cada um deles, situando-os na esfera religiosa, observando suas singularidades estruturais e de organização, bem como as trajetórias que os sustentam na atualidade.

Figura 3. Mapa de referência para a localização dos terreiros em Alto Alegre e Adjacências



Fonte: Autor (2021)

4.2.1 ARCO, FLEXA E MARACÁ: SALVE, REI DOS ÍNDIOS!

Figura 4. Congá do Centro Espírita de Umbanda Rei dos Índios



Foto: Autor (2019).

O Centro Espírita de Umbanda Rei dos Índios é chefiado pelo Pai Coelho ou ainda Pajé Coelho, como é mais conhecido Francisco Coelho de Sousa. A designação “pajé” advém de sua identificação ancestral indígena. Nossa aproximação ocorreu no contexto de militância quilombola, especialmente no âmbito da ARQUA, onde desde 2015 atuamos juntos. Por essa razão, em muitas ocasiões trocamos informações sobre a umbanda, às vezes na associação quilombola, outras em minha residência e até mesmo na rua quando nos encontrávamos. Desde nosso primeiro diálogo tive total ciência de que ele era umbandista e que havia um terreiro em sua casa, contudo, em todos esses anos nunca o visitei.

Até que em fevereiro de 2019 entrei em contato por telefone. Quem atendeu foi sua esposa, Conceição, que é quilombola da gema. Ao repassar a ligação, perguntei se ele estaria ocupado pela tarde, pois gostaria de visitá-lo. Sua residência fica um pouco distante e fora dos limites físicos do território quilombola demarcado, conforme figura 2. Fiz uma breve caminhada até sua residência, cerca de 10 a 15 minutos e ao chegar, ainda do portão principal, nos cumprimentamos e seguimos para o alpendre de sua casa. Como se tratava de uma primeira conversa, fugindo do engessamento do termo “entrevista”, contei-lhe a respeito da pesquisa e do interesse em conversar sobre a umbanda e conhecer seu terreiro em particular.

Sobre sua trajetória de vida, Coelho relatou que fazem mais de 45 anos que é umbandista e pai de santo. O despertar de sua mediunidade ocorreu cedo, por volta dos 08 anos de idade e seu terreiro, que chama de “cubixá”, é um pequeno espaço localizado nos limites de sua propriedade. Não ocorrem muitos rituais públicos em seu terreiro, por essa razão, em todo o trajeto de pesquisa tivemos alguns diálogos informais, todavia não consegui participar de nenhuma cerimônia ou gira especificamente.

Em nossos diálogos ficou bastante evidente que sua esposa é quem lhe ajuda nas sessões espirituais e, além disso, não há uma “família de santo” constituída. Ela é quem lhe diz ao final das sessões o que ocorreu e o que precisa ser feito, conforme orientação das entidades. Sendo assim, ela exerce a função de “cambona”, portanto, aquela que serve como auxiliar do sacerdote ou médium incorporado na umbanda (SILVA, 2005).

Seu cubixá é um pequeno compartimento localizado mais ao fundo do quintal, que cabe no máximo entre 07 ou 08 pessoas, já com lotação. Logo na entrada avistei mais ao fundo uma cadeira de madeira e na parede a esquerda estava pendurados um arco e flecha, um chapéu de couro e uma “urupemba”, um tipo de peneira de palha trançada, elementos representativos da entidade que está à frente do terreiro, Rei dos Índios. Na parte frontal está o congá, em uma estrutura simples revestida de cerâmica. Sob ele estavam três velas acesas, representando a mata, a lua e o céu. Ao seu lado, havia um suporte de madeira, no estilo de uma pequena mesinha, onde estavam pequenos objetos rituais.

Sobre seu terreiro, Coelho afirmou que no início se chamava Zé Pilintra, assim como os demais. Porém, como não era registrado enquanto tal, uma entidade disse-lhe que registrasse como “Centro Espírita de Umbanda Rei dos Índios”, o que prevaleceu. Não havia imagens ou atabaques dentro do cubixá. Ao questionar sobre isso, disse-me que, no caso das imagens, havia se desfeito através de uma doação, pois segundo ele “*terreiro que tem força é aquele mais simples e não terreiro de luxo*”. Do mesmo modo, não utiliza atabaques, pois trabalha de forma mais reservada, sem tambor.

Sobre as práticas de umbanda, inicia seus trabalhos “abrindo mesa”, o que aponta para uma perspectiva kardecista que está alinhada às origens da própria umbanda. Para isso, há toda uma preparação inicial que pode ir desde não comer nada pesado, servir-se apenas de frutas, não manter relações sexuais, não comer sangue e outros preceitos. Sobre o rito em si, além dos cânticos sagrados e orações como o Pai Nosso e o Credo, ele faz os 07 credos da Umbanda. Os cânticos são entoados até o estado de transe onde a entidade se manifesta em

seu corpo. Sua preferência é os pretos-velhos, principalmente Mãe Tutu (parteira e raizeira) e Caetana, conhecida como Eledá.

Sobre o “*abrimento de mesa*”, não há nenhum tipo de pagamento direto a ele, como retorno do trabalho executado, mas sim para a compra dos materiais que serão necessários para o rito. Junto às orações utiliza-se ainda um incensário onde coloca “*alecrim, erva-doce, carvão e às vezes cravo*” para purificação, acompanhado do ponto de defumação:

Defuma com as ervas da Jurema
Defuma com arruda e guiné
Benjoim, alecrim e alfazema
Vamos defumar filhos de fé

Enquanto conversávamos fomos interrompidos por alguém que lhe chamava no portão. Mesmo distanciado, consegui ouvir quando um rapaz quilombola lhe questionou: “*Coelho tu pode rezar no meu menino? É ventre caído*”. Em sinal positivo, retornou sinalizando que iria fazer essa reza na criança. No caminho até a residência, foi relatando que apesar de ser muitas vezes discriminado e sofrer as consequências da intolerância religiosa, em alguns casos até aqueles que cometem essas ações o buscam a fim de cura, como um caso em que não negou, atendendo o chamado. Afirmou ainda que alguns evangélicos, inclusive pentecostais, vez ou outra passam em sua casa mesmo “*com a bíblia debaixo do braço*”, pedindo-lhe orientações, rezas e banhos, mostrando que esse campo de interação entre diferentes religiões não é algo tão rígido, pois há aqueles que são ora contra, discriminando e demonizando a Umbanda e outros que acreditam em sua força mágico-religiosa, apesar de suas crenças públicas. Sobre a reza que iria fazer, enfatizou ainda que se trata de uma cura operacionalizada por meio da magia e as pessoas não sabiam (ou ignoravam) tal condição, recorrendo com frequência.

A abordagem sobre a magia no campo da antropologia é bastante fecunda, a exemplos dos estudos de Mauss (2003), Lévi Strauss (2008), Evans-Pritchard (2005) e outros. Montero (1986) sublinha que no plano antropológico a magia foi compreendida tanto como uma “falsa ciência”, citando James G. Frazer, ou ainda enquanto uma prova cabal de uma “mentalidade primitiva”, segundo Lévy-Bruhl. A questão é que, segundo a autora, “a magia passa a ser compreendida como um sistema simbólico” (MONTERO, 1986, p. 06-07), onde esses símbolos podem ser distintos elementos, desde ideias até gestos. A magia, segundo Mauss (2003) é uma crença coletiva. Por esta razão, “quando o resultado esperado não vem, refazem-

se os ritos, varia-se a técnica e, no limite, substitui-se o mágico. Mas a crença no sistema permanece” (MONTERO, 1986, p. 12).

Logo, a magia também pode ser institucionalizada e operada no âmbito de religiões neopentecostais, a exemplo daquilo que Mariano (1996) elucida em seu artigo “A Igreja Universal do Reino de Deus: a magia institucionalizada”. Em linhas gerais, o autor, ao abordar a temática da magia no âmbito da “Universal”, salienta que seus fiéis recebem objetos benzidos e que portam poderes mágico-divinos “[...] azeite, perfume do amor, saquinho de sal, sal grosso, galho de arruda, aliança, lenço, água do rio Jordão [...] porque crêem piamente que eles estejam dotados de qualidades sacrais, poderes terapêuticos e sobrenaturais.” (MARIANO, 1986, p. 128).

4.2.2 CENTRO ESPÍRITA DE UMBANDA ZÉ PILINTRA DAS ALMAS – MÃE LUZIENE

A aproximação com Dona Luziene (Luziene da Silva Bento) ocorreu durante as atividades desenvolvidas no Núcleo de Promoção das Políticas de Igualdade Racial (NUPPIRH), localizado na própria comunidade. Ela integrava o grupo de mulheres que fazem parte do Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos (SCFV) mantido pelo Centro de Referência de Assistência Social – CRAS Quilombola, do qual fui coordenador em 2018. Apesar de fazer parte dos serviços ofertados pelo CRAS, não sabia que ela era mãe de santo até a realização do Fórum de Eleição de Entidades, Movimentos Sociais e Organizações da Sociedade Civil para compor o Conselho Municipal de Promoção da Política de Igualdade Racial de Horizonte (COMPPIR), realizado em 21 de junho de 2018 no Centro Cultural Quilombola Negro Cazusa. Na ocasião, ela se candidatou à vaga de representação religiosa, juntamente com o Coelho, sendo eleita como representante titular.

Em março de 2019 busquei um contato mais próximo, a fim de conhecer seu terreiro. Em posse de seu contato telefônico, que consegui no próprio NUPPIRH, tentei verificar sua disponibilidade para que pudéssemos conversar, porém, sem êxito. Mesmo assim, sem aviso prévio, decidi ir até sua residência. Ainda no caminho, ao longe, coincidentemente a avistei vindo em minha direção. Disse-lhe que estava a sua procura. De prontidão me convidou a ir até sua casa. Lá chegando, ainda na porta, vislumbrei todas as entidades em sua sala, em um congá improvisado.

Figura 5. Altar sagrado dedicado ao panteão de divindades da Umbanda



Foto: Autor (2019)

O seu terreiro, que se chama Centro Espírita de Umbanda Zé Pilintra das Almas, tem uma longa trajetória. Ele foi fundado em outra localidade. Contudo, quando se mudaram para Alto Alegre, tiveram que deslocar o terreiro. Ele, por sua vez, é registrado junto à União Espírita Cearense de Umbanda (UECUM) desde 1980, porém o registro é no nome de seu esposo, Sr. Antônio Bento. Todavia, salientou que também tem um registro em seu nome, porém utilizava aquele.

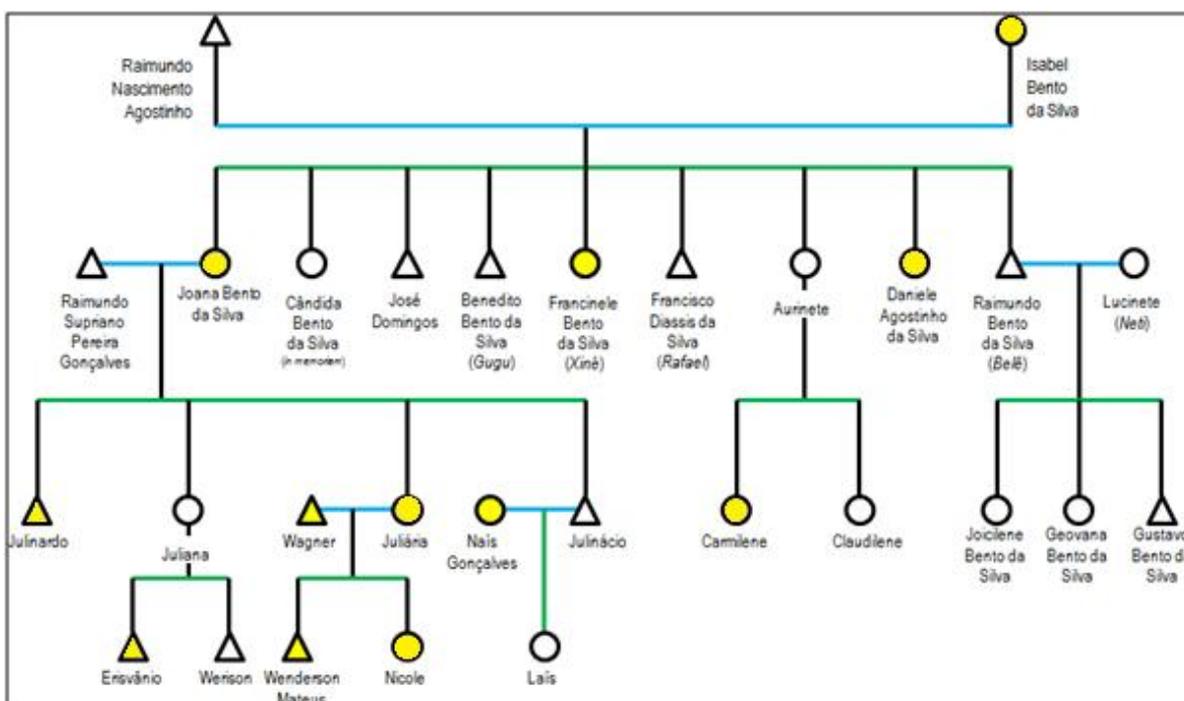
Eu tô na comunidade há 17 anos, então, desde que eu cheguei. Ele foi fundado em outra comunidade, aqui no Estrela, em 80, que meu marido é do Estrela. Ai, eu cheguei aqui tá com 17 anos, dentro dessa comunidade o terreiro está funcionando há 17 anos, aqui no Quilombo.

Conforme salientou, seu terreiro é um espaço de curas. Certa vez lhe procuraram para fazer um trabalho de separação de casal, na comunidade, no entanto o pedido foi recusado e como resultado da negativa criou-se uma “inimizade” por parte dos solicitantes que não tiveram seu pedido atendido. Quanto à estrutura de seu terreiro, salientou que está construindo no fundo do quintal um espaço mais apropriado, mas por enquanto tudo acontecia ali, em sua sala. Sobre essa estrutura, mesmo que naquele momento seja provisoriamente, salienta Assunção (2010) que, “as casas religiosas são, ao mesmo tempo, unidades de residência e local de cultos. É a residência do chefe religioso transformada em casa religiosa – o terreiro de umbanda. Embora o contrário possa existir, mas não é regra geral. (ASSUNÇÃO, 2010, p. 153).

4.2.3 CENTRO ESPÍRITA DE UMBANDA ZÉ PILINTRA DAS ALMAS – MÃE GIRLENE

Como visto no decorrer deste trabalho, desde o princípio tive o primeiro contato mais substancial com a umbanda neste terreiro e, por sinal, no decorrer da pesquisa foi onde mais estive inserido, participando das giras. Vários fatores levaram a isso, desde a proximidade com minha própria residência, mas principalmente pela agenda das atividades da casa que é bem mais movimentada em relação aos demais terreiros, ocorrendo giras em finais de semana contínuos ou intercalados. O Centro Espírita de Umbanda Zé Pilintra das Almas está situado dentro de uma propriedade formada por um mesmo núcleo familiar quilombola que se interliga através dos troncos *Bento* e *Agostinho*, conforme representamos por meio da árvore genealógica na sequência.

Figura 6. Árvore genealógica dos troncos Bento e Agostinho. Em destaque os membros que participam diretamente das atividades da casa



Fonte: Autor (2018)

A propriedade em que este centro de umbanda está inserido é circundada por muros e o acesso principal se dá através de um portão corrediço, o que dificulta qualquer visibilidade em seu interior. Todavia, a identificação do local fica por conta de uma placa informativa com o nome do terreiro e de seu organizador, neste caso de Pai Wagner – integrante da família. Essa

propriedade é composta por 06 residências – pertencentes aos filhos (as) do Sr. Raimundo Nascimento da Silva (Seu Nascimento) e da Sra. Isabel Bento da Silva (Dona Isabel) – e que se interligam à residência principal, portanto, dos mais velhos.

Figura 7. Entrada e identificação do Centro Espírita de Umbanda Zé Pilintra das Almas



Fonte: Autor (2019)

Desde que estive lá, ainda na ocasião de sua abertura, passaram-se aproximadamente quatro anos. Nesse intervalo de tempo ocorreram mudanças importantes em sua organização, a exemplo da mudança da liderança do terreiro. Por esta razão, fez-se necessário uma nova reaproximação e estabelecimento de laços de confiança. Na penúltima semana de janeiro de 2019 tive informações de que haveria uma festa no terreiro e a mãe de santo, que vem de outro município, estaria presente. Logo, este seria o momento ideal para um primeiro diálogo, por isto fui ao terreiro com esse objetivo.

Com permissão de familiares residentes no local, tive acesso à propriedade e caminhando fui até os fundos da residência para conversar com Francinele. Ao chegar, avistei-a um pouco mais distante, pois estava realizando afazeres domésticos e no local, além dela havia um rapaz e uma senhora de cabelos longos, sentada no chão com as pernas cruzadas que olhava-se em um espelho enquanto se penteava repetidas vezes. Francinele, ciente do que se tratava, dirigiu-se à senhora que estava sentada no chão e explicou a situação: *“Dona Jurlene, esse rapaz tá fazendo faculdade e queria fazer uma pesquisa com a senhora, sobre a Umbanda”*.

Aproveitei a abertura do diálogo e me apresentei, pontuando as razões que me levaram a estar lá e principalmente de querer conversar com ela. Disse-lhe que se tratava de uma pesquisa que tinha como objetivo compreender a presença da Umbanda em Alto Alegre. De prontidão, e enquanto penteava calmamente seus cabelos e olhava fixamente para o espelho em suas mãos, me disse que seria melhor conversar com outra pessoa de sua família que entendia muito mais sobre o assunto. Ao perceber esse contratempo, me aproximei e resumidamente lhe expliquei que a pesquisa buscava compreender na “prática” a Umbanda, especialmente ali, no quilombo.

Nesse momento percebi que a conversa ganhou corpo e fluidez. Por isso, cheguei mais próximo, me sentei ao seu lado e passei a ouvir um pouco de sua trajetória. Sua relação com a Umbanda vinha sendo construída desde os 09 anos de idade e já faziam mais de 40 anos que professava tal fé, mesmo considerando-se também católica – o que recai sobre um duplo pertencimento religioso, em uma relação umbandista-cristã. Diante disto, enfatizou que a Umbanda é caridade e também amor. Estes dois aspectos que se entrelaçam em sua vida podem ser resumidos a partir do desenvolvimento de trabalho social com pessoas carentes por meio da Organização Não Governamental Anjos do Choro (ONGAC), onde foi fundadora e presidente. Contudo, se por um lado considera a umbanda como “caridade e amor” do outro ela “é espinhosa”, no sentido de ser árdua e atribulada, afinal há um cenário de discriminação que recai sobre as religiões de matriz africana e afro-brasileiras, sendo estas “demonizadas” particularmente pelas religiões pentecostais e neopentecostais e seus são filhos de fé continuamente perseguidos.

Nossa primeira conversa, em caráter de aproximação, foi rápida, pois todos os participantes do terreiro estavam mobilizados para a realização da gira que ocorreria logo mais à noite. Fui convidado então para participar, no entanto, diante de outra agenda não pude comparecer. No momento da despedida juntou-se a nós um dos mantenedores do terreiro, Pai Wagner. Aproveitei sua presença e lhe expliquei das intenções da pesquisa, pedindo também permissão para acompanhar as atividades da casa, afinal esse pedido se fez necessário tendo em vista que este é também o espaço de moradia e minha presença deveria ser conferida pelos membros que lá residem juntamente com o aval do chefe do terreiro. Foi ele inclusive que me direcionou até o portão de saída e ao passar em frente ao centro de umbanda comentou sobre as mudanças ocorridas na sua estrutura, já que houve uma reforma de maneira que o espaço foi completamente ampliado e internamente reorganizado.

O trabalho de campo possui diferentes dinâmicas, algumas bastante positivas e outras nem tanto. Em alguns casos são verdadeiramente “encontros e despedidas” e algumas para sempre. Em 17 de março do mesmo ano recebi uma ligação informando que mãe Jurlene havia falecido durante a madrugada. O terreiro então passou a cumprir seu preceito de luto mantendo suas portas fechadas por um determinado período. Somente passado esse momento é que retornei o diálogo, desta vez com sua filha, mãe Girlene, que assumiu as responsabilidades de organização do centro.

Durante o ano de 2019, participei ativamente de pelo menos 05 giras nesse terreiro, onde pude compreender parte de sua dinâmica que ocorre de forma intrinsecamente familiar, sendo que a participação de membros na maior parte das giras em que estive se dá pelos próprios familiares desde a matriarca da família até as crianças das novas gerações, o que se torna explícito na árvore genealógica destacada na introdução do subtópico.

Figura 8. Mateus, uma das crianças da casa, mantendo os cuidados com a limpeza



Fonte: Autor (2019)

O contato com Mateus, filho do Pai Wagner, foi bem interessante. Ele, enquanto uma das crianças e adolescentes que estão engajados nas atividades do terreiro foi aquele companheiro em campo que sempre perguntava se eu estava gostando, o que tanto escrevia ou ainda para que servia. Sempre conversávamos sobre a umbanda e em um desses diálogos me disse com toda convicção que “*daqui a alguns anos esse terreiro vai ser meu*”, seguindo os passos de seu pai.

O centro de umbanda é formado basicamente por um grande salão, onde a frente está o congá com grande parte da representação das entidades. No lado esquerdo ficam os atabaques e mais ao fundo, no canto, as imagens de caboclos. Já à direita está o quarto reservado aos exus e outro onde estão os objetos rituais. Coincidentemente, ou não, durante as sessões sempre ficava ao lado dos atabaques e dos assentos dos caboclos, ângulo ideal para acompanhar toda a movimentação interna. Observamos, então, que parte das demandas mapeadas neste terreiro direcionava-se às questões familiares, principalmente de relacionamentos amorosos ou cura de doenças e que eram levadas aos pretos-velhos da casa. Havia sempre uma grande expectativa quando a preta-velha Mãe Maria incorporava no médium – que geralmente era o próprio Wagner, na ausência de Mãe Girlene –, pois desde a fundação do centro ela tem se feito presente no atendimento das demandas, como mencionei anteriormente sobre a experiência que tive com ela neste mesmo espaço.

*Fio, se suncê precisá
É só pensá na Vovó
Que ela vem te ajudá
Pensa numa estrada longa, zifio
Lá no seu jacutá
E numa casinha branca, zifio
Que a vovó tá lá
Sentada num banquinho tosco, zifio
Com sua rosário na mão
Pensa na Vovó Maria Redonda
Fazendo oração*

Como Wagner mesmo descreve, Alto Alegre é descendente da umbanda, dos negros escravizados (referindo-se à trajetória da comunidade sendo esta fundada a partir de um ancestral africano, Negro Cazuzá). Por esta razão, notamos uma aproximação particular com os pretos-velhos. Para Concone (2011) a umbanda põe em movimento símbolos populares correspondentes aos segmentos sociais que dela participam, como caboclos e pretos-velhos. Estes últimos “correspondem a uma dimensão propriamente mítica da sociedade, na medida em que são mitos e símbolos fundantes da brasilidade” (CONCONE, 2011, p. 284).

Um dos últimos momentos da pesquisa junto ao terreiro foi durante uma cerimônia de “batizado”, onde tanto Francinele como Wagner, receberam “forças maiores”, como designou Mãe Girlene. Acompanhei desde os preparativos com a alimentação, no trato dado ao porco que foi abatido para a ocasião, a limpeza e a cerimônia em si. Este foi um dos momentos mais fortes, em termos espirituais, que tive em relação à umbanda, pelo próprio rito que mesclou

diferentes elementos, especialmente com a criação de símbolos através de cortes em determinadas partes do corpo.

4.3 “A UMBANDA É ESPINHOSA”: RESISTÊNCIA DOS FILHOS DE FÉ

O questionamento de Exu Tranca Rua, como vimos na seção anterior, concomitantemente à fala de Mãe Jurlene ao afirmar que a “umbanda é espinhosa”, delineiam o cenário tensionado em que a umbanda está inserida no Quilombo de Alto Alegre, principalmente no que diz respeito ao terreiro mantido por quilombolas e que está situado entre as três principais igrejas evangélicas localizadas na comunidade, conforme podemos visualizar na figura 2, na introdução desse tópico.

Apesar das características únicas que definem cada terreiro, tanto em termos de organização como de estrutura física, há um fator que permeia a realidade de todos eles: a intolerância e discriminação. Por exemplo, Pai Coelho relatou que em muitos casos já foi chamado de feiticeiro, e as pessoas costumam virar o rosto ao vê-lo, fazer o sinal da cruz e até fechar portas, como se fosse “*passando um demônio na rua*”. Testemunhei essa situação com meus próprios olhos em uma reunião da associação, quando um senhor evangélico e quilombola da gema, o repreendeu “em nome de Jesus”, em voz baixa, mas audível, em um auditório que estava lotado.

Situação semelhante ocorreu com o terreiro localizado no núcleo comunitário, tanto na circunstância de sua abertura, conforme já pontuado, como mais recentemente quando outro quilombola evangélico, mais próximo do campo de atuação político, teria dito que fecharia o terreiro.

Nós fizemos lá em casa [terreiro] e o povo queria acabar. Vamos acabar. Ele disse que a primeira coisa que ele ia acabar dentro do Alto Alegre era o terreiro de macumba, aqui dentro do Alto Alegre. Aí eu chamei ele a atenção. Chamei. Ele chegou lá na casa da Juliana. Não! Eu não quero conversar com você aí não, arrotei. A entrada da minha casa é aqui. Aí mandei ele sentar e agora eu quero conversar com você. Vieram me dizer que você chegou a dizer que a primeira coisa que iria acabar no Alto Alegre era o nosso terreiro de umbanda. Você falou que uma pessoa lá da Vila veio me avisar. Pra acabar com esse terreiro aqui, só aquele lá de cima, homem aqui dessa terra não acaba não viu. Só quem pode fechar é o Pai Raimundo, foi ele quem fez o registro. Só ele que pode fechar. **(Francinele Bento)**

De igual forma, Mãe Luziene, em certa ocasião na associação quilombola me contou que um dos maiores problemas que enfrenta é o preconceito. Esse é, sem dúvida, um assunto que tem feito parte da trajetória e da relação cotidiana de cada um dos terreiros em que

tivemos contato. No caso do centro de umbanda localizado no centro da comunidade há uma pressão muito expressiva sobre ele em decorrência de estar situado entre as três principais igrejas evangélicas da comunidade. Além do mais, sua existência e funcionamento atraem distintos olhares como o citado em fala anteriormente, pois desde a sua abertura uma ala comunitária, geralmente aquela que tem relações religiosas com outras denominações, tem buscado interferir na existência do terreiro, seja nas ameaças de que a polícia será acionada ou ainda quase como promessa de “campanha” no pleito político municipal.

Para Silva (2005) “os cultos afro-brasileiros, por serem religiões de transe, de sacrifício animal e de culto aos espíritos [...] têm sido associados a certos estereótipos como ‘magia negra’ [...], superstições de gente ignorante, práticas diabólicas, etc.” (SILVA, 2005, p. 13). Ao longo do capítulo viemos sustentando o argumento de que o processo de transição de muitos membros comunitários, principalmente os mais velhos que antes exerciam funções nas cerimônias de umbanda, para religiões evangélicas, particularmente pentecostais, reforçar esse embate e preconceito.

Em algumas conversas informais tive ciência de que uma senhora, hoje evangélica da Assembleia de Deus e que fez parte ativamente das atividades nos terreiros antes de conversão, teria pegado todo o seu material de culto (roupas, acessórios sagrados e outros) e enterrado no fundo do quintal, o que simboliza muito essa tentativa de apagar toda e qualquer trajetória e rastro seu de participação na umbanda. Por isso há na consciência coletiva de muitos que estes terreiros não deveriam existir, por simbolizarem partes de um passado que, apesar do esforço, estará continuamente vivo toda vez que um atabaque tocar, até porque, como afirmou uma interlocutora “*eu não me recordo de nenhum mais velho aqui que não tenha estado nos terreiros*”. Enquanto isso, os terreiros seguem construindo suas redes de articulação em defesa do direito de manter sua crença, sua história e relação com o sagrado.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer deste estudo buscamos compreender as múltiplas faces acerca da presença da umbanda no Quilombo de Alto Alegre. A partir dos diálogos, das andanças em campo, no enveredamento pela memória, dentre outras metodologias traçadas para alcançar tal objetivo, podemos inferir que o campo religioso no cerne comunitário, além de ser plural, é também bastante tensionado, com especial destaque para a relação que se constrói cotidianamente com as religiões afro-brasileiras, como a umbanda.

No intuito de remontar as suas origens conseguimos alcançar informações advindas das memórias individuais, mas que, segundo Halbwachs (2003), contornam também uma “memória coletiva”, e que apesar de não serem tão densas, dada à dificuldade de interlocução sobre o assunto, possibilitaram entender que há uma fronteira temporal nitidamente demarcada entre o antes e o depois da inserção das igrejas evangélicas. Esse tempo passado é visto através da participação comunitária nas festividades e/ou giras que ocorriam em seu interior e que reuniam muitos membros da comunidade, desde crianças até os mais velhos, que muitas vezes eram aqueles que também exerciam funções específicas na condução dos rituais. Logo, o sentimento nostálgico das festividades e a coletividade são bastante imperativos, o que reforça as falas comuns de que pelo fato de muitos participarem desses momentos, estes descendem da umbanda, diga-se, em termos religiosos, apontando para sua tradicionalização.

No entanto, ocorre uma guinada nesse cenário com o afastamento coletivo das práticas umbandistas, o que interpretamos a partir do fenômeno da “destraditionalização”, com base no pensamento de Pierucci (2011), já que esse pleito induz a individualização do/s sujeito/s. O autor compreende essa mudança religiosa como “destraditionalização”. Ou seja, segundo Pierucci (2011) existem “religiões étnicas” que preservam identidades e o patrimônio étnico-cultural de um determinado grupo, o que possibilita sua identificação, e “religiões universais”, abertas a todos os segmentos independentemente de sua condição. Essa última caracteriza-se enquanto uma “religião de conversão”, pois o sujeito ao se converter tornar-se individualizado. Logo, esta suplanta as religiões étnicas rompendo os laços criados em coletivo.

O processo de conversão religiosa ocorrida com o estabelecimento das igrejas evangélicas no quilombo Alto Alegre prova esse rompimento de laços, criando ainda um cenário de negação e ocultação da trajetória vivida no passado em relação à umbanda. Assim,

por tratar-se de um grupo étnico, cujo valor identitário fixa-se na ação e trajetória coletiva, vislumbramos que no campo religioso este processo é oposto. Mais do que o pleito de marginalização e, portanto, “destradiconalização” a expansão e consolidação das igrejas evangélicas têm impactado não só na lógica da identidade cultural, como principalmente na cultural.

É evidente que outros impactos são sentidos em âmbito comunitário, particularmente no que diz respeito à demonização das práticas culturais e religiosas daqueles que mantêm a umbanda como regra de fé e no distanciamento, se não na própria ruptura, com os elementos que dão forma à identidade quilombola, sejam danças, práticas de cura até mesmo o movimento político. Junto a isto, a participação de lideranças quilombolas, que também são figuras importantes em suas respectivas igrejas, impacta negativamente, apesar de que em muitos casos algumas atitudes ocorrem de forma implícita, à própria diversidade religiosa.

Dada essa circunstância, levamos a crer que no Alto Alegre não houve um “sumiço” dos terreiros (SANTOS, 2012), mas sim um retraimento das práticas de umbanda e aquilo que um dia foi público, tornou-se inegavelmente doméstico, a exemplo de Dona Celi, que “guardou o terreiro”. Por essa razão, ao analisarmos a estrutura e organização dos terreiros atuais, notamos que estes são bastante reservados, alguns não realizam festas públicas ou mesmo utilizam tambores, já outros, como o que foi recém fundado no núcleo comunitário, disputa com maior vigor o seu espaço nessa esfera religiosa ecoando seu batuque a quilômetros.

Quanto aos terreiros, apenas um deles (Zé Pilintra das Almas, no núcleo comunitário) possui estrutura física capaz de receber um número maior de pessoas, além de contar com uma organização hierárquica através da família-de-santo. Já os outros dois, sua estrutura é ora externa à residência, porém menor, ou até mesmo a própria sala. Há uma extensão do parentesco, pois no caso em que não existe uma família-de-santo com diferentes atribuições, os próprios companheiros complementam-se mutuamente nas cerimônias e rituais da umbanda.

Neste sentido, por tratar de uma religião que insere-se na dimensão de um “*mercado de bens simbólicos*” como discutido por Pierre Bourdieu em Economia das Trocas Simbólicas, cada um destes terreiros acionam um elemento particular que maximizará o seu prestígio diante dos demais. Isso é observado em toda a estrutura organizacional destes terreiros e que compõem o campo afro-religioso no Quilombo de Alto Alegre, de um lado a sua estrutura física e o corpo familiar, a potencialidade do poder mediúnico e a utilização

unicamente “da cabeça”, e do outro o registro formal para funcionamento que revela mais de 39 anos de atuação.

A umbanda nesse espaço busca reestruturar e consolidar-se em pé de igualdade e uma das estratégias rumo à visibilidade dessas demandas está na participação na esfera política, particularmente no Conselho Municipal de Promoção das Políticas de Igualdade Racial de Horizonte (COMPPIR), espaço onde se fomenta estratégias para o fortalecimento das religiões afro-brasileiras não apenas no quilombo, mas em todo o município de Horizonte. Os passos ainda têm sido lentos, mas diferentes propostas surgiram nesse diálogo, como o mapeamento dos terreiros existentes no município, a preservação dos espaços naturais sagrados, inclusão nos calendários festivos e eventos municipais dessas religiões não-hegemônicas e tantas outras que farão parte do Plano Municipal de Igualdade Racial. Basta saber até que ponto as pesquisas acadêmicas, muitas delas realizadas pelos próprios quilombolas, também terão algum potencial de preservação desse patrimônio material e imaterial representado pelas práticas umbandistas das quais essas lideranças são guardiãs.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSUNÇÃO, Luiz. **O reino dos mestres: a tradição da Jurema na umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

BIRMAM, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n.13, p. 403-414, maio/agosto, 2005. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2005000200014>. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ref/v13n2/26893.pdf>. Acesso em 20 nov. 2020.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. Ed. Perspectiva, 1972. p. 27-69.

BROWN, Diana. “Uma história da umbanda no Rio”. In: BROWN, D. (et al). **Umbanda e política**. Rio de Janeiro, Marco Zero, pp. 9-42. 1985

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 9º Ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.

CONCONE, M. H. V. B. Caboclos e pretos-velhos na Umbanda. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira: o livro dos caboclos, mestres e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas. 2011. p.281-303.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovô nagô e papai branco - usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal. 1988.

DIÓGENES, G. M. S. Uma antropologia dos lugares e afetos. **Illuminuras** (Porto Alegre), v. 12, p. 41-70, 2011. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/iluminuras/article/view/24879>. Acesso em: 01 fev, 2021.

ECKERT, Cornelia; ROCHA. Ana Luiza Carvalho. **Nas Trilhas de uma Antropologia da e na Cidade: interpretações sobre as formas da vida urbana**. Porto Alegre, Marcavíual, 2013.

EVANS-PRITCHARD, Edward. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FERRETI, Sérgio. Nina Rodrigues e a religião dos orixás. **Gazeta Médica da Bahia**, 2006. p. 54-59. Disponível em: <http://www.gmbahia.ufba.br/index.php/gmbahia/article/viewFile/307/298>. Acesso em: 15 set, 2020.

GIUMBELLI, Emerson. **Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro**. 2002. p. 1-26. Disponível em: <https://www.centroafrobogota.com/attachments/article/33/Zelio%20de%20Moraes%20e%20as%20origens%20da%20umbanda%20no%20Rio%20de%20Janeiro,%20Emerson%20Giumbelli.pdf>. Acesso em: 04 mar, 2021.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Vértice Editora, São Paulo-SP, 2003.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2005.

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. Porto Alegre: Brasiliense, 2003.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MARIANO, Ricardo. Igreja Universal do Reino de Deus: a magia institucionalizada. **Revista USP**, São Paulo, (31): 120-131, setembro/novembro, 1996. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/26006/27737>. Acesso em: 10 set, 2020.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. *In: Sociologia e antropologia*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 47-125.

METCALF, Peter. **Cultura e sociedade**. São Paulo: Saraiva, 2015.

MONTERO, Paula. **Magia e pensamento mágico**. Editora Ática, São Paulo, 1986.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a Cruz e a Encruzilhada**. São Paulo. Edusp. 1996

_____. **Construção sincrética de uma identidade**. Ciências Sociais Hoje, São Paulo, v. 0, p. 208-30, 1991.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Pólen, 2020.

ORO, A. P. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. **Estudos Afro-Asiáticos**. Rio de Janeiro, v 24, n. 2, p. 345-384, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ea/v24n2/a06v24n2.pdf>. Acesso em: 07 fev, 2021.

PEIRANO, Mariza. Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada). *In: MICELI, S. (org.). O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré. v. 2. p. 225-266, 1999.

_____. **A Teoria Viva e Outros Ensaio de Antropologia**. Rio de Janeiro, Jorge-Zahar editor, 2006.

_____. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, nº 42, p. 377-391, jul./dez. 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ha/v20n42/15.pdf>. Acesso em: 18 fev, 2020.

PIERUCCI, A. F. Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, vol.18, n. 52, São Paulo, Set./Dec. 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ea/v18n52/a03v1852.pdf>. Acesso em: 13 out, 2019.

_____. Ciências Sociais e Religião. A religião como ruptura. *In*: Teixeira, Faustino e Menezes, Renata. **As religiões no Brasil**. Continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2011.

POLLAK, M. Memória e identidade social. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>. Acesso em jan, 17 fev 2021.

PORDEUS JÚNIOR, Ismael de Andrade. **Umbanda**: Ceará em transe. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2011.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo. Edusp. 1991.

RATTS, Alecsandro. Os povos invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará. **Cadernos CERU**. São Paulo, v. 9, p. 109-127, 1997. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/74991>. Acesso em 14 dez, 2020.

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. **Revista de Estudos da Religião, PUC-SP**. 2009. p. 77-96. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde.pdf. Acesso em 08 fev, 2021.

SANTOS, M. P dos. **Incursões na história e memória da comunidade de quilombo de Alto Alegre** – município de Horizonte/CE. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

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

_____. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras, São Paulo, Edusp, 2006, p. 200-212, 1992.

URIARTE, U. M. O que é fazer etnografia para os antropólogos. **Ponto Urbe** [online] v. 11,. 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/300>. Acesso em 03 abr, 2020.

URSINI, L.B; CLEMENTE, M.M. Relatório de Identificação e Delimitação do Território Quilombola de Alto Alegre; municípios de Horizonte e Pacajus, Ceará.2007.

VELHO, G. Observando o familiar. *In*: NUNES, E. de O. (Org.). A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 36-47.

VIEIRA, Jofre Teófilo. Os “Samangolês”: africanos livres no Ceará (1835-1865). 2017. 319f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-graduação em História, Fortaleza (CE), 2017.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. *In*: **Economia e Sociedade**. 3.ed. Brasília: Unb, 1994. p. 267-275.