

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS

GESLIANE SARA VIEIRA CHAVES



Dourados-MS
2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS

Gesliane Sara Vieira Chaves

**EM TERRITÓRIOS RELIGIOSOS:
Etnogeografia da Casa Omolocô- Dourados MS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação – Mestrado em Geografia, da Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Leandro Mondardo

Dourados-MS
2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

C512t Chaves, Gesliane Sara Vieira

TERRITÓRIOS RELIGIOSOS:: Etnogeografia da Casa Omolocô-
Dourados MS [recurso eletrônico] / Gesliane Sara Vieira Chaves. -- 2019.
Arquivo em formato pdf.

Orientador: Marcos Leandro Mondardo.

Dissertação (Mestrado em Geografia)-Universidade Federal da Grande
Dourados, 2019. Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:
<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. Umbanda Omolocô. 2. Território. 3. Dourados. I. Mondardo, Marcos Leandro. II.
Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos
pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.

“TERRITÓRIOS RELIGIOSOS: Etnogeografia da Casa Omolocô – Dourados, MS”

BANCA EXAMINADORA

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE

Presidente / Orientador
Prof. Dr. Marcos Leandro Mondardo

1º Examinador
Prof. Dr. Jones Dari Goettert

2º Examinador
Prof. Dr. Eudes Fernando Leite

Dourados, 27 de fevereiro de 2019.

*Dedico ao meu Pedro, minha rocha!
Razão pela qual eu vivo e resisto!
Te amo baby!*

Agradecimentos

Kaô Kabiesilê meu pai Xangô! Ora yê yê ô minha mãe Oxum! Laroîê exu Gava!
Laroîê Dama da noite!

Gostaria de agradecer a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa a mim concedida, possibilitando que uma trabalhadora pudesse dedicar-se ao mestrado e garantir o sustento de sua casa.

Agradeço também a Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô, dirigentes, membros e frequentadores, vocês são minha segunda família, a família de santo que além de me acolher como pesquisadora, médium e irmã de santo, permitiram meu livre acesso aos “espaços” e me apresentou o amor aos diferentes e á religião. Agradeço ao pai de santo, mãe de santo e mãe pequena pelos cuidados dedicados a mim. Especialmente ao pai de santo que mostrou que “poder” não é “dominação e controle”, mostrou que para ser um dirigente bem sucedido não é preciso “dominar ou controlar” algo ou alguém. Já disse pessoalmente, e retomo aqui, eu admiro o senhor e como administra o terreiro e a relação com os médiuns! Obrigada por ser meu pai de santo!

Muito obrigada orientador Marcos Leandro Mondardo. Já disse que se existe céu, você já tem um latifúndio lá, pela dedicação e paciência comigo.

Agradeço ao “velhinho”, meu amor. Quando crescer quero ser igual você!
Obrigada por caminhar comigo e torna-la mais feliz, leve e agradável!

Aos professores Eudes e Jones, obrigada pelas contribuições na qualificação e agora na fase final, a defesa. Obrigada também aos colegas da pós-graduação que viveram comigo esse período. Obrigada pela ajuda, companheirismo, churrascos, cervejas e amizades.

RESUMO

A Umbanda Omolocô, é resultado da mistura do Candomblé e da Umbanda. Admitindo rituais candomblecistas, umbandistas e o trabalho com espíritos. A Casa de reuniões afro-brasileiras etnia Omolocô, território apresentado, une essa mistura de crenças e religiões. O objetivo desse trabalho é descrever e explicar as particularidades do terreiro, a Umbanda Omolocô, os espaços religiosos, os objetos simbólicos, a espacialidade das giras, o modo como o pai de santo conduz a gira e lida com os médiuns, a assistência e a quantidade de médiuns. A etnogeografia método de análise do trabalho é baseada na descrição desse território, a partir das relações sociais e espaciais. Aliada á observação participante, ferramenta que possibilita ver, ouvir e escrever a terceiros. Sabendo que a Casa de reuniões afro-brasileiras etnia Omolocô têm semelhanças e particularidades comparadas às religiões de matriz afro-brasileira. É preciso apresentar, descrever e explicar esse território em suas dinâmicas e particularidades. A fim de demonstrar que o terreiro além de espaço religioso também é espaço de interação social e por meio desse espaço pessoas conversam, veem conhecidos, participam de festas de orixás, pedem conselho, dialogam com as entidades e, de forma muito expressiva, constroem um espaço de grupo social. Desse modo, o terreiro se estabelece enquanto território religioso, afetivo, social e familiar.

Palavras-chave: Umbanda Omolocô, Território, Dourados.

ABSTRACT

The Umbanda Omolocô is the result of the mixture of Candomblé and Umbanda. Admitting candomblecist rituals, umbandistas and working with spirits. The afro-brazilian Meeting House Omolocô ethnicity, presented territory, unites this mixture of beliefs and religions. The purpose of this work is to describe and explain the particularities of the terreiro, the Umbanda Omolocô, the religious spaces, the symbolic objects, the spatiality of the tours, the way the saint's father conducts the tour and deals with the mediums, amount of mediums. The ethnogeographic work analysis method is based on the description of this territory, from the social and spatial relations. Allied to participant observation, a tool that makes it possible to see, hear and write to third parties. Knowing that the afro-brazilian meetings house Omolocô ethnicity have similarities and particularities compared to the afro-brazilian religions. It is necessary to present, describe and explain this territory in its dynamics and particularities. In order to demonstrate that the terreiro besides religious space is also a space of social interaction and through this space people talk, see acquaintances, participate in festivals of orixás, ask for advice, dialog with the entities and, very expressively, construct a social group space. In this way, the terreiro establishes itself as a religious, affective, social and familiar territory.

Key words: Umbanda Omolocô, Territory, Dourados.

SUMÁRIO

Introdução - bater a cabeça no congá	11
A escolha do tema	13
O território: terreiro	14
Metodologia da gira (pesquisa)	16
Capítulo 1	23
Despachando o exu do terreiro	23
1.1 Mito de criação do mundo iorubano	24
1.2 Umbanda Omolocô	26
1.3 O sagrado-profano para as religiões afro-brasileiras	30
1.4 Ritual de recolhimento da sexta-feira santa.....	38
1.5 Batizado e confraternização de final de ano	44
Capítulo 2	51
O terreiro da pesquisa:
Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô	51
2.1 Entrando no terreiro.....	55
2.2 Espaço de Iemanjá	62
2.3 O congá.....	70
2.4 Espaço dos cambones	73
2.5 Espaço externo do terreiro.....	76
Capítulo 3	78.
Saudações aos orixás: abrindo a gira da Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô	78
3.1 Gira de baianos	87
3.2 Gira de caboclos	92
3.3 Gira de pretos-velhos	93
3.4 Gira de erês	96
3.5 Gira de boiadeiros.....	97
3.6 Gira de marinheiros	99
3.7 Gira de exus e pombas giras	102
Capítulo 4	107...
Relações de poder nas religiões afro-brasileiras: Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô	107
4.1 O trânsito de médiuns	108
4.2 Terreiro: espaço de interação social e acolhimento.....	114
Fechando a gira: conclusão	119
Referências Bibliográficas	122

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Xirê do batismo	27
Figura 2: Ritual de recolhimento da sexta-feira santa	42
Figura 3: Médiuns para batizar	45
Figura 4: Batismo	46
Figura 5: Amaro fantasiado de índia Potira	48
Figura 6: Médiuns jogando cartas	49
Figura 7: Mapa de localização dos médiuns da Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô	52
figura 8: Fachada da Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô.....	52
Figura 9: Croqui da Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô	57
Figura 10: Casa de Obaluaê e casa de exu.....	58
Figura 11: Casa das almas	60
Figura 12: Interior do terreiro	62
Figura 13: Recuado de Iemanjá	63
Figura 14: Altar para Iemanjá abaixo do altar central	64
Figura 15: Atabaques e altar de Xangô	66
Figura 16: Altar de Xangô e quadro de Iansã.....	67
Figura 17: Prateleira com as quartinhas dos médiuns	69
Figura 18: Congá	70
Figura 19: Organograma do altar central: congá	71
Figura 20: Altar dos caboclos	72
Figura 21: Preto-velho esculpido na madeira	73
Figura 22: Prateleira da sala dos cambones	74
Figura 23: Armário de copos e taças	75
Figura 25: Gira de baianos	90
Figura 26: Gira de caboclos.....	93
Figura 27: Gira de pretos-velhos	95
Figura 28: Decoração para gira de erês	97
Figura 29: Festa de marujos	100
Figura 30: Gira de exus e pombas giras	103
Figura 31: Exu	105
Figura 32: Quadro de mensalidades	110
Figura 33: Aniversariantes de cada mês	117

Introdução - bater a cabeça no congá

Bater a cabeça no congá¹ é bater a cabeça no altar. O médium² se posiciona de bruços e deitado em frente ao congá, com as mãos no nível da cabeça, fazendo prece. Esse ato significa respeito, humildade e obediência aos preceitos religiosos.

Como médium que bate a cabeça no congá, venho bater a minha, e contextualizar os motivos que me levaram a “geografar” a Umbanda.

Sou umbandista, médium de incorporação. Conheci a Umbanda com quinze anos, mas não frequentava rotineiramente. Na época da graduação, com vinte e quatro anos, retornei a um terreiro (em um trabalho de campo de uma disciplina do curso de graduação em Geografia da UFGD em 2013) e percebi o quanto a Umbanda me fascinava.

No terceiro ano da graduação, em 2014 foi ofertada a disciplina eletiva, Geografia da Religião, ministrada pelo professor Jones Dari Goettert. Optei por fazê-la, já com o intuito de pesquisar alguma temática voltada para a religião. Durante a disciplina aconteceram alguns trabalhos de campo, um foi à casa de Umbanda do senhor Aretino e da dona Tereza (Casa de Umbanda Ogum Beira-mar).

Nesse momento, pensando no projeto de monografia, idealizei dois temas: a cartografia das igrejas Evangélicas na reserva indígena de Dourados; e a cartografia das igrejas Evangélicas e Católicas na cidade de Dourados, porém não levando nenhum projeto adiante.

Então, após repensar as possibilidades de temáticas a pesquisar, resolvi encarar o desafio e pesquisar a Umbanda. Num primeiro momento, sem conhecer muitos terreiros, apenas a Casa de Umbanda Ogum Beira-mar. Comentei com uma amiga (que conhecia alguns centros espíritas e umbandistas) o interesse em conhecer outros terreiros de Umbanda e ela me passou o endereço e o dia de funcionamento da Tenda de Umbanda Cabocla Jurema e Ogum Guerreiro.

Com o endereço em mãos resolvi procurar o local. Cheguei mais cedo e percebi que alguns médiuns e visitantes fumavam cigarros na parte exterior do terreiro, enquanto aguardavam o início da gira. Aproveitei para puxar conversa e descobrir mais

¹ O congá é o ponto principal do terreiro, lugar consagrado de energias: o altar. Ali as energias são renovadas, por meio das preces e objetos (velas, imagens de santos, flores, água, pedras, entre outros).

² Pessoa intermediária entre os espíritos e seres encarnados. Existem os médiuns de incorporação (que realizam a possessão) e os médiuns videntes e/ou ouvintes (que vem e ouvem os espíritos).

informações sobre outros centros, conheci algumas pessoas que me indicaram outros terreiros. E assim se fez, visitei um a um.

Para a monografia fiz trabalho de campo em sete terreiros: Tenda de Umbanda Cabocla Jurema e Ogum Guerreiro, Tenda de Umbanda Cabocla Jandira e Zé Pilintra, Tenda de Umbanda Mãe Leda, Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá, Tenda de Umbanda de Cabloco Oxóssi, Templo de Umbanda Caboclo Girassol e Tenda Ilê Axe Eia Omo Afefe.

Foram semanas de muita correria, pois cada terreiro tocava gira em um dia da semana, desse modo tinha gira pra todos os dias. Então foquei em dois terreiros: Tenda de Umbanda Cabocla Jurema e Ogum Guerreiro e Tenda de Umbanda Cabocla Jandira e Zé Pilintra. Uns as terças, e o outro, as sextas, enquanto nos demais terreiros as visitas foram em menor quantidade.

Iniciei o ano de 2017 como Pós-Graduanda em Geografia, e com algumas pendências profissionais e acadêmicas a resolver. No momento eu era servidora pública, e sempre quis me dedicar só aos estudos, pois durante minha graduação fui acadêmica e servidora, tendo que conciliar trabalho e os estudos, sem possibilidades de participar dos projetos e programas (PIBID, PIBIC) que o curso de Geografia oferecia aos acadêmicos.

Decidi que no mestrado seria diferente, então tentei uma licença no trabalho (licença TIP, sem remuneração), ao mesmo tempo em que tentei a bolsa de demanda social da CAPES que o Programa de Pós-Graduação dispunha; a licença, como suspeitava foi negada, e a bolsa concedida. Neste momento, me vi diante de uma escolha difícil: abandonar um emprego estável e dedicar-se exclusivamente ao mestrado, ou continuar conciliando trabalho e estudo?

Optei por abandonar o emprego - mesmo sem garantia de estabilidade financeira - e priorizar os estudos. E cá estou!

A escolha do tema

O interesse pela Casa de reuniões afro-brasileiras etnia Omolocô surgiu após visita para conhecer o local; sempre ouvi comentários do povo de santo³ sobre a dinâmica particular do terreiro e a diversidade de médiuns. Para o anteprojeto de mestrado a proposta era trabalhar com outros terreiros, dois que já haviam sido apresentados na monografia, todos localizados em Dourados: a Tenda de Umbanda Cabocla Jandira e Zé Pilintra e o Templo de Umbanda Caboclo Girassol.

Sendo que a Tenda de Umbanda Cabocla Jandira e Zé Pilintra após o término da monografia passou a ser minha casa de axé⁴. “Minha casa de axé”, porque comecei a frequentar a casa, e, por conseguinte, lá trabalhar⁵.

Após aprovada no mestrado, ainda visitava a casa, porém com menor frequência, pelas discordâncias pessoais com a dinâmica do terreiro. Digo isso, pois como em qualquer religião, ou melhor, quaisquer aglomerados de pessoas existem conflitos e relações de poder, na Umbanda não seria diferente.

Nesse momento de insatisfação com o terreiro, me afastei da casa enquanto médium e aparecendo apenas para visitar a mãe de santo e os médiuns de vez em quando, pois me apeguei a todos estes que fizeram e fazem parte da minha jornada, seja como pesquisadora e/ou como umbandista.

Nesse período (primeiro ano) dediquei-me a cumprir os créditos do mestrado, mas sempre pensando se na época de fazer campo continuaria com o tema proposto anteriormente. No final do ano de 2017, motivada pela curiosidade decidi conhecer a Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô. A Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô, recorte espacial deste trabalho, está localizada na Rua João Pedro Gondim, número 400, Jardim das Oliveiras, município de Dourados, estado do Mato Grosso do Sul.

Em uma sexta-feira saí de casa e convidei uma amiga para me acompanhar. Chegando lá, a gira já estava começando, entrei e sentei no primeiro local que encontrei, observei o tamanho do barracão, a quantidade de médiuns e divindades, a dinâmica

³ Povo de santo são as pessoas que frequentam os terreiros, forma de tratamento entre umbandistas e candomblecistas.

⁴ Uma das várias formas que o povo de santo denomina terreiros. Exemplo: terreiro, barracão, casa de axé.

⁵ Ou seja, passei a frequentar o terreiro como médium nos dias de gira, trabalhando mediunicamente: a incorporação.

particular da “Umbanda Omolocô” do centro. Ao fim da gira, saí de lá entusiasmada e disposta e retornar na próxima sexta.

Retornei mais algumas giras, e observei a dinâmica geográfica do terreiro. Os itens que mais me despertaram interesse foram o modo em que o pai de santo conduzia a gira e a diversidade/quantidade de médiuns.

O território: terreiro

O geógrafo Roberto Lobato Corrêa (CORRÊA, 1999, p. 54) ao apontar a múltiplas pesquisas geográficas, de cunho cultural, cita: “as diversas manifestações religiosas em sua dimensão espacial”, como uma destas possibilidades.

As investigações da Geografia da Religião necessitam ser compreendidas como o estudo da prática cometida pelo estímulo religioso do homem em sua constituição e contínuas transformações espaciais. As experiências religiosas sobre o homem persuadem o mesmo a agir/transformar o ambiente, qualificando-o com formas espaciais que estão diretamente relacionados de acordo com sua necessidade (ROSENDAHL, 2012).

Assim o território religioso escolhido: a Casa de reuniões afro-brasileiras etnia Omolocô. O objetivo deste trabalho é apresentar as singularidades deste território, a partir das manifestações e dinâmicas religiosas:

Existe no território um significado biológico, econômico, social e político, mas sentido em que ele é entendido e em sua expressão mais "humana", ele é essencialmente; lugar de mediação entre os homens e sua cultura (BONNEMAISON, 1999, p. 128).

Rosendahl (2012, p. 30) afirma que “é pela existência e uma religião que se cria um território e é pelo território que fortalecem as experiências religiosas coletivas e individuais”. A existência da religião estabelece o território, a Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô existe, porque a Umbanda Omolocô existe. E a partir das práticas religiosas que ocorrem no terreiro, que se criam redes, laços e relações de poder. O terreiro, o território materializado, se dá a partir das experiências/vivências sociais e religiosas, sem essas relações não seria o território religioso umbandista.

A geógrafa Fernanda Cristina de Paula (2001, p. 117) em seu artigo intitulado “Sobre a dimensão vivida do território: tendências e a contribuição da fenomenologia”, argumenta que “não há o desenvolvimento de uma compreensão originária do território

se a área e o modo como o indivíduo se relaciona com ela não forem detalhados”. A área é o terreiro, os indivíduos são os dirigentes, médiuns e frequentadores. A área e o modo como o indivíduo se relacionam com o território são fatores relevantes para a descrição do mesmo, a “descrição densa” do grupo e do território.

Para a compreensão do território, observar e narrar às relações materiais e imateriais do e no terreiro são essenciais.

A comparação de um território com um “campo de força aparece, então, como uma analogia bastante razoável: ao mesmo tempo que o território corresponde a uma faceta do espaço social (ou, em outras palavras, a uma das formas de qualificá-lo), ele é, *em si mesmo*, intangível, assim como o próprio poder o é, por ser uma relação social (ou melhor, uma das dimensões das relações sociais). Se o poder é uma das dimensões das relações sociais, o território é a expressão espacial disso: *uma relação social tornada espaço*” (SOUZA, 2013, p.97-98) (grifos do autor).

Se o terreiro é um “campo de força”, o é também de relações de poder. Sendo assim, a Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô, a partir destas relações de poderes materiais e imateriais, se constitui enquanto território religioso.

Para Haesbaert (2006, p. 79) “o território pode ser concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das relações econômico-políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem mais estritamente cultural”. Desse modo, o terreiro é o território simbólico-afetivo, das relações de poder religioso/cultural. As “múltiplas relações de poder” envolvem relações sociais, conflitos, hierarquias e ensinamentos religiosos, concebendo assim o território simbólico-cultural.

Conforme a geógrafa Maria Geralda de Almeida (2008), “o território é, antes de tudo, uma convivialidade, uma espécie de relação social, política e simbólica que liga o homem a sua terra e, simultaneamente, estabelecem sua identidade cultural”.

O terreiro permite as relações sociais, as interações entre os “objetos e ações” (SANTOS, 2012), juntando os sujeitos e a religião, afirmando sua territorialidade: a identidade territorial umbandista. Sobre identidade territorial:

Partimos do pressuposto geral de que toda identidade territorial é uma identidade social definida fundamentalmente através do território, ou seja, dentro de uma relação de apropriação que se dá tanto no campo das ideias quanto no da realidade concreta, o espaço geográfico constituindo assim parte fundamental dos processos de identificação social (HAESBAERT, 1999, p. 172).

O terreiro/território liga os sujeitos/umbandistas, e através dessas relações sociais e de poder, fundem-se como grupo religioso, compartilhando dos mesmos interesses e convivências, estabelecendo sua territorialidade.

A territorialidade é a expressão de um comportamento vivido: ela engloba, ao mesmo tempo, a relação com o território e, a partir dela, a relação com o espaço “estrangeiro”. Ela inclui aquilo que fixa o homem aos lugares que são seus e aquilo que o impele para fora do território, lá onde começa “o espaço”. [...] toda análise de territorialidade se apoia sobre uma relação interna e sobre uma relação externa: a territorialidade é uma oscilação contínua entre o fixo e o móvel, entre o território "que dá segurança", símbolo de identidade, e o espaço que se abre para a liberdade, às vezes também para a alienação (BONNEMAISON, 1999, p. 107).

O umbandista cria relações com o terreiro, estabelecendo seu território. Principalmente pelo sentimento de pertencimento, criando laços afetivos e religiosos com o grupo e com o terreiro. Por meio da Umbanda Omolocô, crenças, giras, rituais, espaços materiais e simbólicos e relações de poder permeiam o grupo e possibilitam a constituição do território.

Metodologia da gira (pesquisa)

A metodologia do trabalho foi construída a partir do trabalho de campo, etnográfico que possibilitou a “descrição densa” (GEERTZ, 2008) da Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô, das ações, objetos, imagens, ritos e relações sociais.

O antropólogo Yves Winkin, em “Descer ao campo” narra o que é etnografia, e suas três competências, a “arte de ver, arte de ser, arte de escrever”:

[...] uma arte e uma disciplina científica, que consiste em primeiro lugar em saber ver. É em seguida uma disciplina que exige saber estar com, com outros e consigo mesmo, quando você se encontra perante outras pessoas. Enfim, é uma arte que exige que se saiba retraduzir para um público terceiro (terceiro em relação àquele que você estudou) e portanto que se saiba escrever (1998, p. 132).

Ver, ser e escrever, habilidades do estudo etnográfico, pressupõe que o etnógrafo veja, saiba estar e ser consigo e com os outros e, principalmente descreva para os que não estiveram a campo que observou e sentiu.

Observar, sentir e descrever pressupõe estabelecer relações, anotar observações e a intimidade com o grupo.

[...] praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que o define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma "descrição densa", tomando emprestada uma noção de Gilbert Ryle. (GEERTZ, 2008, p. 4)

Para a pesquisa de campo, recorri a “descrição densa” emprestada pelo antropólogo Clifford Geertz de Gilbert Ryle, constituindo-se junto das vivências e relações do terreiro.

CRONOGRAMA DO TRABALHO DE CAMPO	
Período	Atividades desenvolvidas
Setembro de 2017	Primeiras visitas ao terreiro, sem conversar com os dirigentes.
7 de outubro de 2017	Autorização dos dirigentes para pesquisar/descrever o terreiro.
Outubro a meados de dezembro 2017	Observação das giras sem envolvimento com o grupo.
16 de dezembro de 2017 a 6 de janeiro de 2018	Recesso de final de ano do terreiro.
Janeiro de 2018	Convite do dirigente para entrar para a corrente de médiuns.
Fevereiro a março de 2018	Observação participante início do envolvimento com o terreiro, dirigentes e médiuns.
Abril de 2018	Observação participante do ritual de recolhimento da sexta-feira santa.
Mai a novembro de 2018	Observação participante do e no terreiro.
Início de dezembro de 2018	Observação participante do ritual de batismo e da confraternização do terreiro.
16 de dezembro de 2018 a 4 de janeiro de 2019	Recesso de final de ano do terreiro.
Início de janeiro a fevereiro de 2019	Observação participante do e no terreiro.

Fonte: organização da autora.

Para “estabelecer relações”, procurei a esposa do pai de santo que também é mãe de santo do Terreiro. Isso se deveu ao fato de já ter ouvido comentários de que ela decidia a parte burocrática do terreiro e que o pai de santo era responsável pelo andamento da gira. Me apresentei como acadêmica do mestrado e expliquei que, após assistir a gira, fiquei entusiasmada com a dinâmica do terreiro, o encaminhar do ritual e

a quantidade de médiuns. E perguntei se ela permitiria realizar o campo da minha pesquisa lá o que foi prontamente aceito por ela.

Durante a conversa relatei para a mãe de santo, que eu era médium e que comecei na Umbanda na Tenda de Umbanda Cabocla Jandira e Zé Pilintra, mas que por motivos pessoais me afastei, mas que sempre visitava o centro e as pessoas que conheci lá⁶. Ainda durante a nossa conversa a mãe pequena⁷ chegou e a mãe de santo, que também é sua mãe biológica, nos apresentou. Então ficamos conversando (mãe pequena e eu) enquanto a mãe de santo foi acender as velas do terreiro.

A mãe pequena relatou que é vista na casa como uma “sargentona”, pois a mesma é responsável por organizar despesas, festas, reuniões e a ordem do terreiro. Sendo então muitas vezes vista como “sargentona”, a disciplinadora do terreiro.

A fala com o pai de santo se deu após a conversa com a mãe de santo e a mãe pequena. Ao dizer sobre a minha pesquisa sobre religiões afro-brasileiras e o interesse em observar as giras e a dinâmica do terreiro, o mesmo se mostrou muito receptivo, dizendo que ajudaria no que precisasse e que o terreiro estaria de portas abertas pra mim.

Após a conversa com os dirigentes (meados de outubro de 2017), iniciei as observações, assisti as giras da assistência⁸, e passei a utilizar um diário de campo em que anotei a ordem dos rituais, pontos cantados e a dinâmica do terreiro.

Segundo Rosendahl:

A pesquisa de campo deve ser incentivada como instrumento metodológico, pois permite ao pesquisador uma maneira privilegiada de obtenção de dados etnográficos confiáveis da religiosidade do crente em suas manifestações na paisagem religiosa e no lugar sagrado (2012, p. 27).

Ainda segundo o autor, entendemos que a pesquisa de campo é fundamental para o trabalho etnográfico. Com a vivência e intimidade com o campo que informações relevantes para a descrição surgem, ou seja, só a partir do trabalho de campo que se percebe as especificidades de cada grupo em seus territórios religiosos.

⁶ Relato isto, pois nas relações entre terreiros é muito comum o trânsito de médiuns, dirigentes e frequentadores de um terreiro a outro. Portanto, a maioria se conhece e mantém relações e diálogos, seja pela religião e/ou amizade.

⁷ Mãe pequena é o cargo dado a uma mulher segunda na hierarquia da casa, abaixo apenas da mãe de santo.

⁸ As pessoas que procuram o terreiro em busca de auxílio/atendimento sem, necessariamente terem ligações com a casa. São também chamadas de clientes.

Nas primeiras giras⁹ (final de 2017), apenas observava e anotava a ordem dos rituais da gira. Percebia que os médiuns me olhavam diferentes, com ar de questionamento, como se perguntassem “que tanto ela anota nesse caderno?”.

Após o recesso de fim de ano, janeiro de 2018, durante a gira de baianos, o pai de santo, sabendo que eu era umbandista, me convidou para entrar na gira e trabalhar, ou seja, me tornar membro da casa; eu prontamente aceitei o convite. E comecei a fazer parte da corrente¹⁰ de médiuns, não observando mais da assistência. Logo percebi que não era mais vista como estranha, mas sim como umbandista, alguém que frequentava a casa como os demais.

Winkin explica que:

“Todo campo é bom, exceto os campos privados”. Não quero que vocês voltem para casa, para suas famílias. [...] Quero que vocês escolham campos onde poderão ir e vir, ao mesmo tempo no plano das relações com os outros (no sentido mesmo de que, se vocês voltarem ali muitas vezes, não vão ficar pensando, mas o que esse cara está fazendo aí [...] (1998, p.133).

Assim como ocorreu comigo, de “estrangeira” passei a irmã de santo. Ao participar dos rituais da casa, percebi a mudança de tratamento. Passei a fazer parte daquele lugar, a dividir as alegrias e conflitos do terreiro e da religião, e de fato praticar a etnogeografia.

Etnografia é a ciência que descreve os povos a partir dos seus costumes. Desse modo, para a “etnogeografia” que propomos para este trabalho, pensamos na descrição que narra um grupo a partir dos seus costumes e do seu espaço. Maria Geralda de Almeida argumenta que:

[...] a etnogeografia busca penetrar na intimidade de grupos culturais, o vivido pelos homens, concretizado em crenças, valores e visão de mundo. Esta cultura vivida é, ademais, o objeto de estudo da etnogeografia. (2008, p. 332)

⁹ Encontros religiosos onde um determinado tipo de espíritos (falange) incorporam nos médiuns. Assim, se fala em gira de caboclo, preto velho etc...

¹⁰ A corrente é o agrupamento dos médiuns de um terreiro geralmente em forma circular, com divisão de gênero, mulheres de um lado e homens de outro. Com o intuito de organizar os médiuns para o início da gira.

E isso se concretizou, “o penetrar na intimidade do grupo”, principalmente, após entrar para a corrente e participar do ritual da sexta-feira santa (30 de março de 2018) quando compartilhei do ritual de recolhimento do terreiro¹¹.

A partir desse momento passei a realizar aquilo que o antropólogo Malinowski chama em seu livro, “Os Argonautas do Pacífico Ocidental” de observação participante, também chamada de participação observante. Ao passar a fazer parte do grupo deixei de ser uma observadora externa para me tornar parte do mesmo. Como toda participação, ela traz vantagens e desvantagens em uma pesquisa. Nesse caso, ficou mais fácil analisar o campo, pois passei a ter acesso a espaços humanos e físicos que antes não possuía. Por outro lado, a participação me envolveu afetivamente com o grupo, limitando por algumas vezes, minhas análises (MALINOWSKI, 1976).

Ainda sobre isso, o geógrafo Álvaro Luiz Heidrich afirma que:

O sociocultural é captado mediante o envolvimento do pesquisador com o contexto da pesquisa. É preciso lidar com oralidade e posteriormente destrinchar os significados e sentidos. É para isso que se recorre aos levantamentos e pesquisas qualitativas, que permitem manejar informações textuais (2016, p. 22).

E assim, o fiz, após participar do ritual, observar e ouvir as narrativas, ao chegar em casa tomei nota de tudo o que observei, os significados dos objetos e a minha percepção sobre o dia, em meu caderno de campo. Assim foram iniciados os meus registros que se repetiram por outras vezes.

Milton Santos (2012 p. 18) menciona que “descrição e explicação são inseparáveis. O que deve estar no alicerce da descrição é a vontade de explicação, que supõe a existência prévia de um sistema”. A descrição pede explicação, principalmente quando se trata de um território e/ou grupo específico, e de religiões afro-brasileiras (que infelizmente ainda é desconhecida por muitos e discriminada, talvez pelo mesmo motivo), a descrição acompanhada de explicação é fundamental para a compreensão da mesma.

Desse modo, para a etnogeografia que propomos para este trabalho, pensamos na descrição que narra às relações de um grupo em um determinado espaço. O grupo são os umbandistas e o espaço a Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô.

¹¹Adiante descreveremos esse ritual.

Descrever e analisar os “objetos e ações” (SANTOS, 2012) que compõe esse espaço, permitiu a etnogeografia deste terreiro. Com ela, foi possível verificar como os umbandistas se relacionam entre si, com a religião, objetos e rituais a partir do seu território (terreiro).

Entendemos que as religiões afro-brasileiras, por seu “caráter anárquico” (SÁ JUNIOR, 2004) não pode ser generalizada¹². Pois, apesar das casas religiosas compartilharem de ritos e mitos de um mesmo modelo religioso, cada qual tem autonomia para organizar esse modelo e gerenciar a casa. Em outras palavras, de uma forma geral, as casas tem um dono.

Portanto as descrições da Casa de reuniões afro-brasileiras etnia Omolocô têm semelhanças e particularidades comparadas às religiões de matriz afro-brasileira. Logo, o objetivo deste trabalho é apresentar, descrever e explicar esse território em suas dinâmicas e particularidades.

No decorrer do texto optamos em usar nomes fictícios para os personagens que aparecem, para garantir o sigilo pessoal de cada médium; entendo que se alguns não importam em aparecer os nomes reais, isso não é a todos, outros preferem manter-se na discricção. Quanto aos dirigentes do terreiro, optei por chamá-los pelo cargo/função dentro do terreiro: pai de santo, mãe de santo e mãe pequena.

As narrativas dos médiuns e dirigentes descritas no decorrer do trabalho, são frutos de conversas informais, convivência com o grupo, entrevista com o dirigente e conversas do *whatsapp* com os médiuns.

As redes sociais possibilitaram as conversas e imagens apresentadas no trabalho. O terreiro tem um grupo de *whatsapp*, onde ocorrem conversas e estudos sobre a religião, avisos do terreiro, além de mensagens descontraídas e até conflitos¹³. Para além a casa possui uma página no *facebook*, na qual fotos e vídeos das giras, rituais e festas são compartilhadas com os membros do terreiro e outras pessoas que acessam a página.

Para a apresentação da religião, deste território e das relações sociais que o compõem dividimos o trabalho em quatro capítulos. O primeiro capítulo intitulado “Despachando o exu do terreiro”, é feita uma análise do porquê de despachar o exu. Assim como “o sagrado-profano para as religiões afro-brasileiras”, detalhando as especificidades das religiões de matriz afro-brasileiras, e o motivo de não se separar

¹² Sobre a organização das religiões afro-brasileiras apresentaremos no item “Umbanda Omolocô”.

¹³ Sobre essas relações sociais, descreveremos adiante.

sagrado e profano. Dois rituais também são descritos, o recolhimento da sexta-feira santa e o batismo. Ambos os rituais, observei enquanto participava. Observando o familiar (VELHO, 2004) já que faço parte desta família de santo.

O segundo capítulo é descrito o espaço relativo-relacional (HARVEY, 2015) da Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô, a apresentação do interior do terreiro, a partir dos objetos, móveis, quadros, imagens, adereços, instrumentos musicais, cômodos e altares, cores, sons e ações.

O terceiro capítulo, trata da descrição densa deste ritual rotineiro das giras; o saudar os orixás. Além da apresentação das giras específicas de cada entidade, sendo elas respectivamente: gira de baianos, de caboclos, pretos-velhos, erês, boiadeiros, marinheiros, exus e pombas giras.

No quarto e último capítulo, as relações de poder nas religiões afro-brasileiras são apontadas. Apresentando os possíveis conflitos, relações de poder, trânsito de médiuns e as relações sociais de interação e acolhimento das religiões afro-brasileiras e, principalmente da Casa de reuniões afro-brasileiras etnia Omolocô.

Ω

Enfim, com a licença de Oxalá, minha mãe Oxum, pai Xangô, e todos os orixás, abrimos a gira!

*Vou abrir minha Jurema,
Vou abrir meu Juremá,
Com a licença de mamãe Oxum,
E nosso pai Oxalá!*

Capítulo 1

Despachando o exu do terreiro

*Lá na porteira
Eu deixei meu sentinela
Mas eu deixei
Exu da casa
Tomando conta da cancela.*

Antes de dar início a gira, temos que despachar o exu, ou seja, o mesmo recebe sua saudação primeiro que os outros homenageados, geralmente de duas formas: a partir dos pontos cantados e em alguns terreiros, o padê¹⁴ também é ofertado. A entidade deve ser cuidada primeiro, antes de qualquer outra, pois existem algumas explicações advindas da oralidade dos terreiros.

Uma dessas explicações é que exu deve ser despachado para não atrapalhar a gira com suas artimanhas. Assim como as narrativas de umbandistas argumentando que o mesmo pode surgir sem ser convidado para a gira. O Sociólogo Lísias Nogueira Negrão também traz um relato a partir do seu campo:

[...] homenageiam-nos ao início das sessões, cantando seus pontos e ofertando suas comidas e bebidas, logo conduzidas à tronqueira. Dessa forma buscam satisfazê-lo, evitando aparições desagradáveis em momentos não convenientes [...] (1996, p. 227).

Como relata o autor, antes de qualquer saudação exu é agradado e encaminhado à tronqueira¹⁵ para que o mesmo se satisfaça e não compareça durante a gira.

A atribuição de segurança do terreiro também é frequente, o mesmo é despachado para que tome conta da porteira, impedindo a entrada de espíritos inferiores. Se é dado a exu o que é dele, se é despachado na tronqueira, com o propósito da segurança do terreiro, exu se torna então o guardião do espaço.

Outra justificativa para o ritual de despacho é o de que exu é guardião e mensageiro, enviado para avisar aos orixás que precisarão da presença dos mesmos¹⁶.

A partir das justificativas que exu deve ser saudado primeiro, é perceptível a relação de poder do mesmo. Independente de qualquer uma dos argumentos ele é o

¹⁴ Padês são alguidares (vasilha de barro) contendo alimentos, bebidas, flores e objetos de oferendas de exu e pomba gira.

¹⁵ “Tronqueira” e “tronqueira” (casa onde tem firmamentos de exu, a casa de exu) são palavras êmicas, recolhidas da oralidade dos terreiros. Sendo assim, o autor Lísias Nogueira Negrão utiliza a palavra tronqueira a partir do seu trabalho de campo, e nós a palavra tronqueira, já que é dita assim nos terreiros visitados.

¹⁶ Nesse caso nos referimos aos terreiros de Candomblé, onde ele é o primeiro a ser cuidado.

primeiro a ser lembrado, despachado ou saudado. Ou seja, antes de qualquer gira o exu mantém sua relação de territorialidade com o terreiro e com a religião. Não se começa a gira antes de saudar o mesmo.

Desse modo, após despacharmos o exu, entidade tão importante e poderosa para as religiões afro-brasileiras, descreveremos o mito de criação do mundo iorubano, mito esse que fundamenta as religiões afro-brasileiras. Esse, como veremos, é um mundo dividido entre o Orum (espaço espiritual) e o Aye (espaço material). O mensageiro entre esses dois espaços é o Orixá Exu.

1.1 Mito de criação do mundo iorubano¹⁷

O mito da criação do mundo para o iorubano distingue da criação de mundo do cristão, embora as religiões de matriz afro-brasileira bebam do catolicismo do espiritismo Kardecista, a mitologia iorubana tem forte influência na concepção de religião, desde as divindades até os rituais.

Segundo o sociólogo Reginaldo Prandi (2001), ao descrever o mito de criação do mundo iorubano (*Mitologia dos Orixás*) relata que no começo o mundo era todo pantanoso e cheio de água, um lugar inóspito, sem nenhuma serventia. Acima dele havia o Orum (céu), onde viviam Olorum (Deus supremo) e todos os orixás, que às vezes desciam para brincar nos pântanos insalubres.

Os orixás desciam por teias de aranha penduradas no vazio, pois ainda não havia terra firme (Aye), nem o homem existia. Um dia, Olorum chamou à sua presença Orinxalá (ou Oxalá), o grande orixá. Disse-lhe que queria criar terra firme lá embaixo e pediu-lhe que realizasse tal tarefa.

Para a missão deu-lhe uma concha marinha com um punhado de terra, uma pomba e uma galinha com pés de cinco dedos. Orinxalá desceu ao pântano e depositou a terra da concha. Sobre a terra pôs a pomba e a galinha, e ambas começaram a ciscar. Foram assim espalhando a terra que viera na concha até que a terra firme se formou por toda a parte.

Orinxalá voltou a Olorum e relatou-lhe o sucedido. Olorum enviou um camaleão para inspecionar a obra de Orinxalá e ele não pôde andar sobre o solo que ainda não era

¹⁷ O texto é uma descrição que realizamos com nossas próprias palavras do mito, tendo por base Prandi, (2001)

firme. O camaleão voltou dizendo que a terra era ampla, mas ainda não o suficientemente seca.

Numa segunda viagem o camaleão trouxe a notícia de que a terra era ampla e suficientemente sólida, podendo-se agora viver-se em superfície. O lugar mais tarde foi chamado Ilê, que quer dizer ampla morada.

Orinxalá criou o homem do ferro e da madeira, mas eram rígidos demais. Então, criou o homem da pedra, porém, ficou muito frio. Fez uma tentativa com a água, ar, azeite e vinho que não ganharam forma e nem consistência, tentou com o fogo e fracassou, pois o homem se consumiu no próprio fogo.

Orinxalá descontente com os insucessos nas variadas tentativas de criar o homem sentou-se à beira do rio de onde Nanã emergiu indagando-o sobre a sua aflição. Ele, então, relata suas inúmeras tentativas, ao tentar cumprir as ordens de Olorum.

Nanã mergulha no rio, retornando da profundidade com barro e lã entrega. Orinxalá, então, cria o homem e a mulher, percebendo que eles são flexíveis, capazes de mover os olhos, os braços, as pernas, Orinxalá então, sopra-lhe a vida.

Depois Olorum mandou Orinxalá de volta a terra para plantar árvores e dar alimentos e riquezas ao homem. Foi assim que tudo começou. Em Ifé¹⁸ durante uma semana de quatro dias, Orinxalá criou o mundo e tudo o que existe nele.

Com saudades da terra, os orixás foram viver com os humanos, Olorum os orientou: só haveria equilíbrio se ouvissem os humanos e os orientassem, eles seriam seus protegidos.

Conforme o mito de criação do mundo iorubano, apresentado por Reginaldo Prandi, os orixás, divindades para a Umbanda Omolocô, não vivem separados ou afastados dos humanos, sendo possível a vivência entre “deuses e homens”, o que torna plausível a incorporação das divindades pelos humanos. Ou seja, o espaço dos homens também pode ser espaço sagrado, evidenciando que essa criação de mundo é uma cosmovisão para os religiosos crentes em orixás.

O mito de criação do mundo iorubano demonstra outras concepções de mundo (QUIJANO, 2005), indicando outras possibilidades de criação do mundo para além da criação de mundo cristã. Como muitos mitos de criação ele traz o seu “axis mundo”, ou seja, a sua cultura como lócus de surgimento dos cosmos e dos seres que nele habita.

¹⁸ Cidade iorubá no estado de Osun, sudoeste da Nigéria. Indícios arqueológicos apontam início da povoação da cidade a 500 a.C.

Esse “umbigo do mundo” tem um espaço físico, em uma praça na Cidade de Ile Ifé na Nigéria.

O religioso de matriz afro-brasileira crê na existência dos orixás, e que essas divindades os regem. Entende-se que cada pessoa é filho de um casal de orixás, e que esses são responsáveis pelo seu modo de ser, pensar, agir, influenciam em sua personalidade, ou seja, de suas características particulares.

Para além do culto aos orixás as casas religiosas pertencentes à Umbanda cultuam os antepassados. Essa é uma herança das religiões de matriz banto, que chegaram ao Brasil através das pessoas escravizadas oriundas, principalmente das regiões dos atuais países Congo, Angola e Moçambique (CARNEIRO, 1981). Dessa herança surgiu a crença em espíritos que, em determinado momento, viverem na terra. Dentre eles é possível destacar os caboclos, os pretos-velhos, as crianças, os boiadeiros, baianos, marinheiros, malandros, prostitutas, dentre outros¹⁹. Do resultado do diálogo entre o culto aos orixás e o culto aos antepassados, nasce a diversidade umbandista, dentre elas a Umbanda Omolocô.

1.2 Umbanda Omolocô

A Umbanda é uma religião sincrética originalmente brasileira, fruto do encontro de outras religiões, como as de matriz africanas (culto aos Voduns, Orixás, Egunguns, Inquices e antepassados), o espiritismo Kardecista (trazido da França), o catolicismo dos colonizadores europeus e de culturas indígenas dos nativos americanos.

A Umbanda é uma religião de possessão²⁰, assim como o espiritismo Kardecista e o Candomblé. A possessão é admitida e sacralizada (BIRMAN, 1985), modo pelo qual os orixás e espíritos podem partilhar o corpo do médium.

É importante diferenciar orixás de espíritos e em quais religiões se dá. Os orixás são divindades, energias (saúde, justiça e guerra etc...) e forças da natureza (ar, água, terra, e fogo etc...). Os espíritos/entidades são seres desencarnados que já viveram na terra, que remetem sempre a dois grupos específicos: o da direita e o da esquerda. Na direita estão os espíritos de luz, evoluídos, que pregam e realizam o bem. No grupo da

¹⁹ Essas entidades serão explicadas mais adiante.

²⁰ Caracterizado pela incorporação de espíritos: transe mediúnico.

esquerda, espíritos mais próximos dos seres humanos, que em outra vida eram seres mundanos, que em tese realizam o bem e o mal.

O grupo da direita é composto tradicionalmente pelas seguintes entidades: caboclos; pretos-velhos e as crianças. A linha de esquerda abrange os exus e as pombas giras. E variando de casa para casa religiosa existem baianos, marinheiros, boiadeiros e ciganos, que podem ser enquadrados tanto no grupo da direita, quanto da esquerda.

O Candomblé tem culto aos orixás. Em alguns terreiros de Candomblé, nem só os orixás são cultuados, os espíritos também, chamados por eles de catiços. Como os toques²¹ para orixás só acontecem em dias específicos²² (saídas de santo e dia de cada orixá) os candomblecistas se reúnem mais vezes para receber os espíritos/catiços.

Porém estes toques têm distinções: o toque de orixás tem xirê²³ para a incorporação dos orixás ou orixá específico que será homenageado (em caso de festa); já o toque para as entidades/catiços, o xirê é apenas para saudar os orixás (embora tenha manifestações ainda que rápidas) e depois do xirê abre a gira para receber os catiços.

Figura 1: Xirê do batismo



Fonte: Acervo da Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô, 2018.

²¹ A forma como o povo de santo, principalmente do Candomblé se referem às giras/cultos.

²² A saída de santo é um ritual festivo que se dá após algum tempo de recolhido (feitura de santo/raspar para o orixá).

²³ O xirê é uma roda/dança para os orixás. Os religiosos dançam em círculo cantando pontos para os orixás na língua ioruba.

Na Umbanda o culto é para os espíritos/entidades (também chamadas de guias) e não ocorre o xirê (que é próprio do Candomblé), acontecendo uma saudação para os orixás em forma de ponto cantado e em português, já que no Candomblé os pontos cantados geralmente são na língua iorubana ou banto. Depois disso abre-se o trabalho para a incorporação de espíritos.

Assim, percebemos que não há incorporação de orixás na Umbanda, porém existe na Umbanda híbrida, a Umbanda Omolocô²⁴. Se para Canclini (2006) a hibridação cultural consiste na miscigenação entre diferentes culturas, o sincretismo religioso entre Umbanda e Candomblé resultou na Umbanda Omolocô.

Negrão aborda essa questão da seguinte forma. Segundo ele

A identidade da Umbanda não se afirma, pois, de forma unívoca, mas duplamente dividida: de um lado entre as necessidades de sua afirmação enquanto culto específico e as pressões homogeneizadoras das demandas por legitimação; de outro, entre os apelos diferenciadores dos cultivos às raízes e a adesão integradora à ideologia nacionalista. Não se trata de identidade definida, mas em processo de construção, em que elementos culturais de diversas origens sincretizam-se e, em função das necessidades do momento, derivadas das trocas com a sociedade global, prevalecem ou são deixadas na obscuridade (1996, p. 170).

A Umbanda é uma religião sincrética, edificada a partir de muitos elementos culturais. Não se afirma enquanto religião universal, e sim baseada nas diversidades, nas diferenças, portanto estrategicamente plural. Sendo assim, a Umbanda Omolocô é uma afirmação desta identidade em construção e transformação constante, incorporando diferentes religiões.

Ao perguntar para o pai de santo o que é a Umbanda Omolocô:

Na realidade a Umbanda é uma nação brasileira, criada no Brasil e o Omolocô é uma nação africana, igual é a do Candomblé. Eles unem muito, é... Como no Omolô se aceita os guias para trabalharem, então eles se unem com a Umbanda. (...) É aceitos os guias, nós aceitamos os guias trabalharem, todos eles, cada um com seus eguns trabalhando. Que são os baianos, caboclos, pretos-velhos, erês, esses nós aceitamos na nação de Omolocô. E nós tocamos a nação de Omolocô com o santo mesmo, virado no santo, as pessoas que

²⁴ Procuraremos contextualizar e diferenciar a Umbanda do Candomblé, com base nos trabalhos de campos realizados nos terreiros de Dourados, durante a Graduação e Pós-Graduação, além da experiênciaêmica da pesquisadora umbandista.

trabalham que viram no santo. Nós fazemos o santo das pessoas no Omolocô (ENTREVISTA CONCEDIDA PELO PAI DE SANTO EM JANEIRO DE 2019).

É possível perceber na fala acima a forma como os religiosos entendem a Umbanda Omolocô, como sendo um meio caminho entre o Candomblé e a Umbanda por aceitarem a convivência de Orixás e espíritos em seus rituais.

A Umbanda Omolocô ou Umbanda africanizada foi defendida pelo autor umbandista Tancredo da Silva Pinto²⁵, que reconhecia os terreiros que praticavam uma Umbanda mais africanizada, com influências do Candomblé. Uma das características dos defensores desta “Umbanda de origem africana” é a necessidade de se fazer os rituais de iniciação nos terreiros de Umbanda, aos moldes dos terreiros de Candomblé (NOGUEIRA, 2017, p. 318).

Se a institucionalização da Umbanda enquanto religião (década de 1970) fora uma tentativa de “embranquecer” (ORTIZ, 1999) os rituais da antiga macumba (FERNANDES, 2015)²⁶, a junção da Umbanda e do Candomblé foi uma tentativa de resistência dos cultos africanos. Esta união dos rituais da Umbanda com os do Candomblé ficou conhecida como “culto Omolocô”, ou como é popularmente chamado, “Umbandomblé” (NOGUEIRA, 2017).

Na Casa de reuniões afro-brasileira de etnia Omolocô em seu próprio nome, faz menção a Umbanda Omolocô. Umbanda misturada ao Candomblé, e em seus rituais combina Candomblé e Umbanda²⁷. Quando questionado se outros terreiros tocam Omolocô, o pai de santo, responde:

A mãe Nice toca Omolocô também. (...) Ela não é um Omolocô bem puro, mas ela é uma raiz de Omolocô aqui no Mato Grosso do Sul. (...) Tem o Julinho, filho da Lourice, que também toca Omolocô, que foi feita até as firmações na casa dele, foi feita por nós. Abri o terreiro, então ele toca Omolocô também (ENTREVISTA CONCEDIDA PELO PAI DE SANTO EM JANEIRO DE 2019).

Conforme descrito a Umbanda Omolocô cultua os orixás, admite a incorporação dos guias, tem rituais candomblecistas como o xirê e festas dos orixás, e umbandistas

²⁵ Para maiores aprofundamentos, pesquisar a obra “A origem da Umbanda” (1970) do autor umbandista Tancredo Silva Pinto.

²⁶ Quando dizemos antiga macumba nos referimos a Umbanda antes da sua institucionalização, a Umbanda advinda de rituais “africanizados”, como o candomblé.

²⁷ Como verificaremos no decorrer do trabalho, existem rituais umbandistas e candomblecistas, ora separados, ora juntos.

como o batizado. Assim como a Umbanda Omolocô se diferencia pela junção de crenças, mitos e rituais. A definição de sagrado e profano para as religiões afro-brasileiras também tem caráter singular.

1.3 O sagrado-profano para as religiões afro-brasileiras

Os conceitos de sagrado e profano não serão aqui abordados de forma universalizantes. Conforme Eliade (1992, p. 13-14) “a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano. [...] a manifestação de algo “de ordem diferente” de uma realidade que não pertence ao nosso mundo”.

Seguindo a abordagem da Geografia Cultural é preciso analisar as diferentes culturas produtoras desses conceitos nos espaços, lugares e territórios, pois:

De acordo com inúmeros estudos clássicos qualquer concepção religiosa do mundo implica na distinção entre sagrado e profano. De imediato reconhece-se a dicotomia que existe entre os termos. O sagrado se apresenta absolutamente diferente do profano, isto é, o primeiro relaciona-se a uma divindade e o segundo, não. A palavra sagrado tem o sentido de separação e definição, em manter separadas as experiências envolvendo uma divindade, de outras experiências que não envolvem, consideradas profanas. (ROSENDAHL, 1999, p. 231)

Para a geógrafa Zeny Rosendahl, são dessemelhantes, pois se o sagrado se assemelha ao divino, o profano não. Separando-os, antagônicos, que não se complementam.

Para a cultura judaico-cristã, o sagrado e profano pensado como céu e terra, ou o sagrado que aproxima da divindade e o profano que afasta de Deus. Homens e deuses são separados, diferente da concepção iorubana (que origina as religiões de matriz afro-brasileira) na qual, homens e deuses compartilham o mesmo espaço.

O cientista da religião Mircea Eliade considera que:

Há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência “forte”, significativo, e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. Mais ainda: para o homem religioso essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe, que o cerca. (1992, p. 18)

Um espaço sagrado valoroso e relevante, e espaços profanos superficiais e inconsistentes. Se há um espaço sagrado dotado de significações para o religioso e outro espaço não uniforme, contraditório ao sagrado. Ou seja, a falta de isonomia espacial se expressa pela contraposição do sagrado e do profano, o primeiro como espaço de fato verdadeiro, o outro dimensão espacial disforme, profana.

O sagrado é apreendido como algo que “salta pra fora” das rotinas normais do dia a dia, como algo extraordinário e potencialmente perigoso embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as necessidades cotidianas. [...] São profanos todos os fenômenos que não “saltam fora” como sagrados. As rotinas da vida cotidiana são profanas a não ser que, por assim dizer, se prove o contrário, caso em que se admite que estão impregnados, de um modo ou de outro, de poder sagrado[...].(BERGER, 1985, p. 39)

Para o cristão o sagrado é tomado como incomum aproveitado pelas práticas domésticas do religioso, enquanto o profano o comum, tudo aquilo que não contém nada de extraordinário, por não conter atributos sagrados. O sagrado é pensado como anormal às rotinas do dia a dia, aquilo que não ocorre normalmente, diferente do profano que pode ser considerado tudo aquilo que não envolve a sacralização de algo ou alguém.

Para Eliade (1992, p. 21) “visto que o homem religioso só consegue viver numa atmosfera impregnada do sagrado, é preciso que tenhamos em conta uma quantidade de técnicas destinadas a consagrarem-lhe o espaço”.

Se para o cristão o altar, seja em casa ou em estradas, é dotado de sacralidade, o entorno do altar, não é sagrado, é profano. Assim como os espaços considerados profanos como uma festa, passam a ser sagrados a partir do momento que a divindade é relacionada à comemoração, sem esse atributo não seria.

Mesmo sendo influenciado por diversas religiões, as de matriz afro-brasileira contemplam essas multiplicidades que não podem ser negadas ou homogêneas. Na mitologia iorubá, humanos e divindades convivem e são igualmente suscetíveis às incertezas.

Brumana e Martinez, em sua “Marginália Sagrada” abordam de forma muito significativa a fragilidade dessa dicotomia para os religiosos umbandistas. Segundo eles

O culto umbandista é aquele que permite a transposição do profano sem perdas nem renúncias. É o profano diretamente sacralizado, se é que assim se pode dizer; o que permite a construção do sagrado com os mesmos elementos que constituem o profano. (1991 p. 117).

Desse modo, podemos pensar a Umbanda como religião que permite a convivência do profano e do sagrado, sem exigir grandes mudanças em membros e rituais. Talvez porque o sagrado e o profano não devam ser separados, não há um dualismo, pode-se ser sagrado/profano. Não necessariamente um anula o outro, mas dialogam entre si, possuem certa dialética, no sentido de parte do mesmo todo. São, entre si, como complementares, ou mais que isso, partes de um mesmo todo.

Deste modo, citamos no título sagrado-profano ligado por hífen com o intuito de unir as palavras, sendo dimensões gêmeas e associadas, pois acreditamos que ambas dependem uma da outra, para dar sentido aos ritos. Para as religiões cristãs o sagrado da Umbanda é profano para as mesmas e muitas vezes o profano para estas são sagrados para a Umbanda. Como pode ser notado por um ponto cantado nas giras de exu, em alguns centros de Umbanda de Dourados e provavelmente em outros lugares:

*Exu que tem duas cabeças
Ele faz sua gira com fé
Uma é Satanás do inferno
A outra é Jesus de Nazaré.*

Como no ponto citado acima, percebemos que não há bem e mal quando se trata de uma entidade das religiões afro-brasileiras. O exu, que é demonizado e associado ao Satanás do inferno por outras religiões, não é somente mau para a Umbanda. O mesmo tem duas cabeças uma de Satanás e a outra de Jesus. Unidas, excluindo a cristã dicotomia de bem/mal, o mesmo pode ser os dois. Assim como os homens não são somente bons ou maus, e sim ambos. Exatamente como exu, entidade do panteão umbandista mais parecido com os humanos (CAPONE, 2004).

Se exu pode ajudar um consulente²⁸ através de passes espirituais, trabalhos financeiros e profissionais, o mesmo também pode realizar trabalho de contra demanda²⁹. O trabalho de contra demanda consiste na devolução do mal, se uma pessoa procura exu dizendo que alguém fez uma demanda para este, exu pode devolver uma demanda para quem fez. Ou seja, exu pode trabalhar para o bem e para o mau, aquilo que é bom para mim, pode ser o mau para o outro e vice versa. Envolve uma intenção, ação de quem solicita esta ajuda, que pode ser benéfica para quem solicitou e má para

²⁸ O consulente é aquele que consulta ou pede conselhos à entidade/espírito.

²⁹ A demanda, como é denominada pelo povo de santo, é a irradiação de fluídos negativos, destinados à outra pessoa, geralmente movidos pelo ódio, vingança, rancor, mágoa, inveja, ciúme e disputas de poder.

quem recebeu. Normalmente os discursos das pessoas que estão demandando afirmam que estão devolvendo o mal que elas haviam recebido. Não é tido como uma ação, mas sim como uma (re)ação.

Como percebemos a exu pode-se pedir o bem, e também o mal. Diferente de outras entidades, que geralmente são procurados para realização de trabalhos voltados para o bem. Na ética umbandista, não se deve pedir o mal para essas entidades como caboclos e pretos-velhos. No meio entre o Exu/Pomba gira e caboclos e pretos-velhos, temos muitas outras entidades que também ficam no meio no quis diz respeito a fazer o bem e/ou o mal (bairanos, marinheiros, ciganos, dentre outros).

O ato de receber um espírito, não só é assentido, como sacralizado e estruturante da Umbanda.

O fenômeno do transe de possessão caracteriza as religiões mediúnicas. É o fenômeno religioso mais importante nesse contexto, em que o sagrado se manifesta de maneira a ser percebido pelos sentidos comuns, entrando em contato com o profano. No caso da Umbanda, homens e deuses se veem, conversam e se tocam, mesmo que através do corpo do médium [...] (NEGRÃO, 1996, p. 289).

Na incorporação, sagrado e profano se ocupam, literalmente, o mesmo espaço. O homem que é profano e espírito que é sagrado compartilham o corpo do médium. O médium na gira, ao “incorporar” a entidade, passa a ser mediador do sagrado, proporcionando a vinda do “espírito sacralizado” no terreiro, para consultas e passes.

O corpo como elemento material e inerente à existência dos seres humanos, sempre foi de fundamental importância para a produção e reprodução espacial. Assim, o corpo é produto e produtor das relações sociais e territoriais. [...] o corpo é elemento que cria relações, cria espaços e é espaço em constante movimento, vida e reprodução das relações. Cria-se criando espaços. Ao mesmo tempo em que cria seu espaço de vivência “está se criando” espacialmente. (MONDARDO, 2006, p. 3)

Logo, as religiões afro-brasileiras proporcionam a presença direta da divindade no espaço religioso, por meio do corpo do médium, ofertando a possibilidade da transmissão oral e energética do sagrado.

É na possessão que todo o edifício umbandista adquire sentido: é através dela que os espíritos se manifestam a nós e perante os homens; é a instância ritual que permite que seu trabalho seja feito, que os

Orixás colaborem com as necessidades humanas e que sejam recompensados por isso. (BRUMANA e MARTINEZ, 1991, p. 329)

Sagrado e profano partilham o momento material-imaterial, deuses e homens unidos por um ritual. Sem o médium o espírito não pode se manifestar e sem o espírito o médium não se torna sacralizado. Para realizar os passes e aconselhamentos o espírito precisa do corpo do médium, proporcionando assim uma materialização do sagrado e permitindo o diálogo entre “deuses e fiéis”.

Ortiz chama a atenção para a importância desse fato. Segundo ele

A religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas divindades; através do transe, realiza-se assim a passagem entre o mundo sagrado dos deuses e o mundo profano dos homens. (1999, p. 69).

Assim, é por meio da possessão que o mundo sagrado dos deuses e o mundo profano dos homens se encontram. O corpo é o mediador dessa conexão, que ora é percebido como profano, ora como sagrado.

Brumana e Martinez também percebem essa importância.

O corpo desenha uma linguagem que não tem no sagrado um referente separado, mas que indica que se tornou sagrado. A “matéria”, o “aparelho” que o médium, ao desmaiar, deixa em poder do espírito não é um indicador deste: *é ele em pessoa*. Quando o cliente beija a mão de um *caboclo* não estamos diante de um gesto metafórico: é o *caboclo*, dono temporário desse corpo, a quem se beija a mão, não ao médium que a emprestou (1991, p. 89) (grifos dos autores).

Os autores acima, sinalizam para o fato de que o corpo, quando possuído pelo espírito, não diz respeito a uma separação entre homens e deuses, mas uma junção de ambos que dividem um mesmo corpo físico. O exemplo do *caboclo* revela isso: o médium sem estar em “transe” não é procurado para dar benção aos consulentes, porém quando incorporado pelo “*caboclo*” passa a ser o mediador da divindade, logo, portador do sagrado.

Ω

O espaço do terreiro também é relevante para essa incorporação. Isso se dá através de defumação, cantos, luz, firmeza das velas e energia dos médiuns, o terreiro é

preparado para receber as entidades. O espaço também se transforma com a incorporação, principalmente pelas relações que surgem a partir da presença do sagrado.

Objetos ganham valor simbólico após a incorporação do médium e mudam conforme o rito. Objetos como, chapéus, cocares, taças, cigarros, charutos, cachimbos, bebidas, bengalas, entre outros, ganham nova carga simbólica. A relação da entidade, junto ao corpo do médium, objetos e espaço compõe esse ritual sagrado.

Conforme Bonnemaïson (1999, p. 102) “É muitas vezes pelo rito que uma sociedade exprime seus valores profundos e revela sua organização social”. Assim como o rito de pedir a benção a um pai/mãe de santo ao chegar ao terreiro. O mesmo não está possuído por nenhum dos espíritos ou orixás (possuído pelo sagrado), porém entende-se hierarquicamente que o pai/mãe de santo devido ao seu tempo de dedicação a religião e aos espíritos/orixás é digno de respeito e reverência. Segundo narrativas de alguns médiuns da Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô quando se pede a benção a um médium antigo “do santo”, está pedindo a benção ao seu orixá.

Os médiuns da Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô ao chegar ao terreiro vão até o pai e a mãe de santo para pedir sua benção. Assim como na saída, antes de partir pede-se a benção e proteção dos mesmos. O mesmo ocorre durante a saudação aos orixás, ao cantar o ponto de Oxum, todos vão até a médium Helenice médium antiga (filha da orixá) pedir sua benção.

A Umbanda utiliza do fenômeno da possessão para sacralizar personagens marginalizados e demonizados pela sociedade. Diferentemente de outras religiões, na Umbanda, para esses personagens profanos serem sacralizados, não são necessárias mudanças no seu modo de vida.

Vagner Silva observa esse fato. Ele explica que

Outras entidades podem se situar no mesmo plano dos exus e pombagiras, ou um pouco acima em termos de evolução espiritual. É o caso do Zé-pilinha, dos marinheiros, baianos, ciganas, etc. Essas entidades, geralmente aludindo aos segmentos marginalizados da sociedade, como bêbados, estivadores, andarilhos, migrantes pobres e outros, representam uma forma de a religião reproduzir, no plano mítico, as condições de subordinação dessas categorias sociais, oferecendo a elas, porém, uma oportunidade de se desenvolverem no “plano astral”, ao contrário do que ocorre no “plano real” (2005, p. 124).

Sendo assim, aqueles ditos marginalizados, como: o bêbado, o malandro, a prostituta e os ciganos, elementos excluídos do segmento sagrado da sociedade, no plano espiritual umbandista são acolhidos e sacralizados.

Outro fato que gera muita discussão sobre sagrado e profano é o imolar³⁰ de animais, para quem não é da religião não vê o ato com bons olhos, e sim como sacrifício. O ato de imolar um animal tem uma explicação plausível para o religioso de matriz africana, é uma oferta para o orixá ou entidade, para um ritual específico como iniciação para o santo no Candomblé, o assentamento para exu, ou até mesmo para um trabalho mais complexo.

Basicamente, são imolados animais chamados de duas patas (aves, como pombas e galináceos) e de quatro patas (ovinos, suínos, bovinos e caprinos). Animais escolhidos de acordo com cada orixá ou guia.

No imolar, todas as partes do animal são utilizadas. Nos rituais de feitura de santo, o sangue (ejé), cabeça e pés são usados, coração e genitais oferecidas a exu, o couro é usado para fazer atabaques e o restante da carne é destinado para a alimentação que é servida a todos no final das festas e saídas de santo, chamada de ajeum.

Na casa de reuniões afro-brasileiras não ocorre o imolar de animais para feitura dos filhos da casa, segundo o pai de santo:

Eu hoje não faço mais sabe, porque a idade é grande, já estou com 66 anos, e... Geralmente se eu por você fazer o seu ritual, eu tenho que cuidar de você 15 anos. Eu com 66 mais 15, vou estar com 81 anos, não sei se realmente vou alcançar isso. Então pra gente fazer esse tipo de coisa, a gente tem que ter uma estrutura muito forte dentro da casa. Com uma mãe pequena feita, um pai pequeno feito, um pejigam³¹ feito, um axogum³² feito, dois ogãs feitos, ogã de sala e ogã de coro, pra poder... Ele poder, se um dia eu vim a morrer eles continuarem o trabalho daqueles filhos. Nós decidimos não fazer mais santo, foi feito santo anos atrás em outras casas onde eu trabalhava. Depois que nós abrimos nossa casa... Nós vamos arrumar casa para tocar nação de Omolocô, cuida do nosso santo e ajudar as pessoas espiritualmente na Umbanda, trabalhando com os guias (ENTREVISTA CONCEDIDA PELO PAI DE SANTO EM JANEIRO DE 2019).

³⁰ Abater em sacrifício à divindade. Umbandistas e candomblecistas estão usando essa expressão para serem politicamente corretos e deixarem de ser acusados de sacrificadores de animais.

³¹ O responsável pelos axés da casa, do terreiro. Primeiro ogã na hierarquia. O mais velho de todos os ogãs geralmente mais sábio, tem todo conhecimento do terreiro de candomblé, são os olhos da mãe ou pai de santo quando não está presente, cuida da casa enquanto os irmãos estão em transe, tão respeitado quanto um babalorixá.

³² Ogã de faca, encarregado do sacrifício dos animais nas cerimônias do candomblé.

Embora, a Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô não realize o ritual de sacrifício as entidades, o pai de santo explica que já fez em outras casas em que trabalhava, mas não faz mais em virtude de não ter médiuns capacitados, além da idade avançada (segundo ele), optando por trabalhar apenas com os guias.

Outros elementos que configuram a singularidade sagrado-profano são o uso de bebidas alcoólicas, cigarros, charutos e cachimbos e pólvora. Para as religiões de matriz afro-brasileiras, esses itens ganham características sagradas, são utilizados em rituais, para defumar, benzer e descarregar espaços, médiuns e consulentes.

Há um ponto cantado nas giras de alguns terreiros de Umbanda e Candomblé que evidenciam essa ressignificação de tais elementos:

*Ogum não devia beber
Ogum não devia fumar
A fumaça são as nuvens que passam
E a cerveja é a espuma do mar.*

Como percebemos no ponto acima, Ogum, divindade das religiões afro-brasileiras, não deveria beber e nem fumar pois, segundo o entendimento em nossa cultura, a bebida e o cigarro fazem mal à saúde. Porém a fumaça são as nuvens do céu (lugar sagrado) que passam e a cerveja é espuma do mar (lugar sacralizado e ligado à outra orixá, Iemanjá). Se há uma explicação e sacralização para a cerveja e para a fumaça advinda do cigarro/charuto, por que Ogum não devia fumar e beber?

O rito de ponto de fogo que queima pólvora. Esse rito afasta, dispersa e limpa energias negativas de um determinado local ou de uma pessoa. Quando feito para uma pessoa, a mesma é colocada dentro de círculo de pólvora feito no chão, que é aceso para deslocar as energias negativas, junto com estouro da pólvora.

A capacidade de alterar, acolher, sincretizar das religiões afro-brasileiras é ímpar. Transforma aquilo que não pode o proibido, profano, como o uso de bebidas, cigarros, charutos, comportamentos devassos, danças, jogos de cartas, em algo aceitável e justificável. Permitindo, assim, o inadmissível, tornando-o aceitável.

No decorrer da dissertação descreveremos rituais, giras, orixás, entidades danças, cores, bebidas, pontos cantados que evidenciam essa característica sagrado-profano das religiões afro-brasileiras.

1.4 Ritual de recolhimento da sexta-feira santa

Na sexta-feira santa (advindo do sincretismo do catolicismo), dia 30 de março de 2018, ocorreu o ritual de recolhimento da Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô. O ritual iniciou as 07:00 horas e acabou as 13:30, quando foi servido o almoço.

O recolhimento é característico do Candomblé, trata-se de um ritual de passagem (GENNEP, 2011) quando um filho de santo recolhe para o orixá, ou seja, é recolhido para iniciar na religião e dar todas as obrigações ao orixá de cabeça. É um processo de morte e renascimento. Após o recolhimento o filho nasce com uma vida. A de filho de santo. Passa a ter até um novo nome.

Porém, o ritual realizado neste dia foi diferente. Principalmente pela característica do terreiro ser Omolocô, ou Umbandomblé. O ritual é menos complexo que o que acontece no candomblé, sem sacrifício de animais. De acordo com o pai de santo:

Cada pai de santo tem um ritual, nós não colocamos o santo na cabeça das pessoas. Nós colocamos só a pomba, obí e orobô que nós cortamos, colocamos na cabeça para abrir as curas pra entregar aquela pessoa para o santo. Ela tá nascendo naquele dia. O candomblé fala que ele tá nascendo de novo, não, nós não falamos que ela tá nascendo de novo. Nós falamos que ela tá nascendo para o santo. Pra você ter o seu astral/espiritual tem um santo (ENTREVISTA CONCEDIDA PELO PAI DE SANTO EM JANEIRO DE 2019).

Segundo o pai de santo “é um tipo de um borí branco, que a gente faz como proteção do ano que você passou e vai entrar. A gente faz mais para proteção, é um borí branco”.

O ritual consistiu num breve recolhimento para “firmamento” do “ori” e regressão espiritual. O “ori” é a cabeça do médium, esse firmamento baseia-se na oferenda a Oxalá. A oferenda é composta de canjica branca cozida, que é “firmada” na cabeça do médium pelo pai de santo.

A regressão ocorre durante o momento que o médium fica recolhido para o “firmamento do ori”, conforme descreveremos no decorrer do texto. Neste dia apenas os médiuns participam, o terreiro não abre para a assistência, ou seja, é um ritual interno.

Para esse ritual alguns “preceitos” são necessários. Os preceitos são não comer carne vermelha, não ter relações sexuais e a partir da meia noite não fumar e nem ingerir bebida alcoólica.

Quanto à carne, é bom evitar por duas razões: a carne contém sangue, e não ingeri-lo é uma forma de manter a “limpeza do corpo” e também porque a digestão da carne é mais difícil e lenta, podendo trazer desconfortos ao médium, no ato ritualístico. A restrição ao álcool também se deve fazer para manter a “limpeza do corpo”, que servirá como templo durante o ritual, e também para evitar a presença de “espíritos pouco esclarecidos”, ou seja, eguns.

O ato sexual consome grande quantidade de energia, assim como ocorre à mistura das suas energias com às do parceiro, então, também a fim de manter a “limpeza do corpo”, deve-se evitar manter relações sexuais.

Marcos Mondardo (2006) narra que o “corpo é produto e produtor das relações sociais e territoriais”. Para esse ritual o corpo é previamente preparado a fim de manter-se limpo, para a realização do ritual, sendo o corpo produtor de relações territoriais e espirituais da religião. Relações espirituais e territoriais, pois a cada ano de recolhimento o médium insere um búzio em sua guia, evidenciando essas relações de poder da e na religião, quanto mais velho de religião mais reconhecido espiritualmente pelo grupo.

O recolhimento aconteceu das sete da manhã às treze horas da tarde, uma semana antes a mãe pequena listou os materiais que seriam indispensáveis para o dia³³. Os objetos ganham valor simbólico no ritual, cada um tem um significado religioso. A palha da costa servirá para confeccionar a guia, o búzio para demarcar a quantidade de anos do médium na religião, o lençol branco para forrar o lugar onde o médium ficará recolhido e a quartinha armazenar o obi e orobô preparado pelo pai de santo.

Em jejum, ao chegar ao terreiro dever-se-ia forrar o lençol no chão, mulheres do lado de direito, homens do lado esquerdo, com vela e quartinha em frente ao lençol.

Depois de feito isto, os búzios precisavam ser perfurados, para serem presos no contra egum³⁴. Então todos foram até a calçada aos fundos do terreiro para esfregá-los no chão até furar. Quem tinha experiência ajudava o outro, Murilo, Marlon e Heitor (médiuns antigos do terreiro) que tinham mais experiência ajudaram os iniciantes.

A mãe de santo ficou responsável por cuidar do banho de limpeza e das águas de canjica e de ervas, enquanto isto a mãe pequena cuidava do almoço, que já havia sido

³³ Quanto aos materiais solicitados para o ritual: canjica branca cozida junto da água do cozimento, pano de cabeça branco, lençol branco, cem gramas de palha da costa, vela branca de sete dias, três búzios, toalha de banho, roupa branca, obi e orobô (frutos de origem africana, utilizados em rituais do Candomblé) e uma quartinha (recipiente de louça) com asas para as mulheres e sem asas para os homens.

³⁴ Trança feita de palha da costa usada no braço, para afastar energias e espíritos negativos.

combinado e dividido os valores, cada um deveria passar dez reais para a médium Miriam que estava responsável em receber o dinheiro.

O cardápio do dia foi arroz branco, macarrão com sardinha, maionese, frango assado com batatas, ou seja, nada de carne vermelha em virtude da sexta-feira santa advinda do sincretismo católico.

Voltando para os banhos, a mãe pequena propôs que alguns médiuns mais antigos banhassem primeiro para ajudar os médiuns iniciantes a confeccionar a guia e o contra egum. A guia e o contra egum são trançados feitos a partir da palha da costa.

Assim se fez os médiuns antigos (Mônica, Celso, Marta, Nívea, Miriam, Joana, Heitor e Karla) banharam primeiro e logo depois os médiuns iniciantes, ficando para o final os médiuns intermediários, ou seja, nem antigos e nem iniciantes.

O banho consistia em lavar-se com sabão de coco, lavando inclusive a cabeça, e depois vestir-se em outro banheiro com a roupa branca, a mesma usada nos dias de gira. Após banhados, voltaram ao barracão para confeccionar as guias, Heitor, Joana, Mônica, Nívea e Karla ajudou neste momento. A confecção das guias consiste em escolher as cordas de palha da costa e trançá-las até formar uma corrente longa que dobrada alcance o umbigo do médium, no final amarra essa corrente dobrada e insere um búzio (um para cada ano de recolhido).

Os contra eguns funcionam do mesmo modo, porém em proporções menores (mais finos) e em dupla um para cada braço. Assim como a guia de pescoço o contra egum recebe um búzio por ano recolhido. Os médiuns mais antigos são reconhecidos pela quantidade de búzios na guia, uma identidade territorial, enquanto médiuns novos têm poucos búzios e iniciantes nenhum.

Ao término da fabricação, a médium Joana ficou encarregada de banhar os trançados em uma água com misto de ervas, previamente preparadas pela mãe de santo, e também de acender as velas que estavam ao lado das quartinhas, a frente de cada médium.

Após o banho de todos os médiuns, o pai de santo que estava em sua residência, chega ao terreiro para dar início ao ritual pós-banho. O mesmo sentou-se a frente do altar, virado para os médiuns.

Sentado em um banquinho, ao lado esquerdo um balde com água e outro com a canjica cozida, ao lado direito uma mesinha improvisada com os materiais a serem utilizados: mel, vinho, pó de pomba³⁵, banha de ori³⁶ e faca de serra.

Junto do pai de santo, a médium Mônica o ajudava, a mesma foi designada pelo pai de santo para esse trabalho. Função relevante para o ritual, apenas médiuns antigos e respeitados são convidados pelos dirigentes para exercerem alguma tarefa no terreiro.

Mônica ficou encarregada de retirar o casal de obi e orobô de cada médium de dentro do saquinho (os frutos vêm dentro de uma embalagem com água, para manter-se frescos) e entregar para o pai de santo. Esse os cortava em quatro partes, dando uma parte ao médium para mastigar, outra parte o mesmo mastigava e ambos cuspiam os resquícios dentro da quartinha, já abastecida com água. Depois de cuspir as sementes, para tirar o amargor da boca, o pai de santo põe o dedo no pote de mel e insere na boca do médium, em seguida passa o mel na cabeça do médium, a banha de ori, o vinho, o restante das sementes (obi e orobô) e um punhado de canjica cozida³⁷. Então Mônica envolve a cabeça do médium com o pano de cabeça e o mesmo deita no lençol em silêncio, concentrado para dormir, com o intuito de regressar a vidas passadas, por meio dos sonhos. Quando o médium termina o ritual de “firmamento de ori” e se deita no lençol o intuito é que o mesmo adormeça ou relaxe profundamente, a ponto de ter sonhos e/ou visões de pessoas e lugares, que corresponderiam às vidas passadas.

Para isso, o médium deve deitar de bruços, com a quartinha a frente da cabeça, junto da vela, e manter-se em silêncio, até que todos os outros terminem o ritual de “firmamento do ori”. Após o procedimento ser realizado com todos os médiuns e filhos dos médiuns, todos deitam em silêncio para relaxar e dormir, os que terminaram o ritual primeiro já dormia.

No silêncio do terreiro, ouve-se apenas som de pontos cantados que a mãe pequena colocou para tocar num rádio. Neste dia não tem toque de atabaques, o som é leve e baixo, apenas músicas para acalmar, relaxar e auxiliar no sono do médium. O cheiro do terreiro também diferencia dos dias de rituais, se durante a gira fumaça de cigarros, charutos, bebidas e velas se misturam, neste dia não há fumaça, apenas o cheiro das velas queimando e do banho de ervas que saem das guias e do ambiente.

³⁵ A pomba é um giz oval, originário dos rituais africanos. O pó de pomba é retirado do calcário.

³⁶ A banha de ori é a manteiga de karité, advinda de origens africanas.

³⁷ A canjica branca é a comida do orixá Oxalá, ao por a canjica na cabeça é como se alimentasse o orixá.

Figura 2: Ritual de recolhimento da sexta-feira santa



Fonte: Pesquisa de campo, 2018.

Participaram do recolhimento, em torno de quarenta e cinco pessoas, crianças e adultos. Nem todos aparecem na imagem, o salão que é amplo, foi pequeno para tantos médiuns que se apertaram no espaço disponível.

Esse ritual é anual, nem todos conseguem participar. Embora aconteça no feriado, alguns médiuns trabalham nesse dia. É nesse dia que percebemos o tempo que cada um está no terreiro, pois todo ritual acrescenta-se um búzio na guia. Desse modo, há médiuns que carregam vários búzios e médiuns que fazem pela primeira vez.

A mãe pequena por volta das treze horas inicia uma fala com os médiuns para despertar e ainda na mesma posição de olhos fechados, imaginar um caminho longo com matas e cachoeiras para caminhar. Enquanto dizia para se lembrar do que eles fizeram ontem, depois recordar a infância, prosseguindo no caminho e pensando na época em que era apenas um feto, e mais, pensar em antes da barriga da mãe, o que eram antes disso, sempre se lembrando do caminho, com o intuito de uma regressão.

Após algum tempo em silêncio a mãe pequena pede que todos pensem no caminho, lentamente, até retornar no momento do recolhimento.

Em seguida à volta desse transe, já sentados e bem acordados, a mãe pequena pergunta a todos o que cada um conseguiu ver/imaginar, mais especificamente se viu pessoas. Nos relatos a maioria não viu pessoas, apenas ruas, matas, cachoeira ou rios, salvo alguns médiuns que narram suas experiências de regressão.

Mônica durante o relato chorava sem parar, contando que viu a mesma menina que viu no ritual do ano anterior. Uma menina à beira de uma cachoeira, que morre, e sem entender o motivo do mesmo sonho e inacabado, chora sem parar.

Heitor se vê soldado, lutando em uma guerra, deduz que em outra vida era um soldado. Danilo vê um caboclo que o ajuda. Jeane vê uma mulher com um vestido que a mesma reconhece como vestido de uma foto sua. Laura vê um feto dentro de um espiral, a mãe pequena diz “quem sabe você não está grávida?”, interessantemente Laura anuncia sua gravidez alguns meses depois, estando agora (início de 2019) na metade da gestação. Assim, um por um, os médiuns vão relatando o que ocorreu durante o ritual.

Após esse momento de relatos das experiências do transe, todos são liberados do recolhimento, os médiuns já podem comer e beber. Os fumantes para fumar têm que tirar a guia do pescoço (em respeito ao ritual). Se nas giras as bebidas e cigarros são sacralizados para as entidades e ritual, no recolhimento do médium não. Esses elementos são sacralizados quando utilizados pelas entidades e não por médiuns. Portanto pra fumar o médium deve retirar a guia do pescoço, em respeito a Oxalá.

A mãe pequena diz quais são as restrições para a sexta-feira santa, como: ficar com a guia e os contra eguns, não tomar banho naquele dia, usar roupas claras, não ter relações sexuais e não ingerir bebidas alcoólicas.

Então o almoço é servido, em uma mesa é colocada à comida. Alguns ficam para o almoço outros vão embora para seus compromissos pessoais. Os que se mantiveram, fazem fila para almoçar, Nívea serve o arroz, a mãe pequena serve o macarrão, Mônica serve a maionese e Heitor o frango com batatas, o refrigerante cada um se serve. A primeira vez a comida é servida pelos médiuns citados, na repetição cada um se serve.

Findado o almoço, antes da saída dos médiuns, a mãe pequena relembra a todos as restrições para aquele dia e a mãe de santo instrui como lavar o pano de cabeça, que deve ser lavado à mão e estendido à sombra.

Outro ritual que demonstra a mistura da Umbanda e candomblé é o batizado. No candomblé não tem batizado, apenas na Umbanda. Porém antes do batizado ocorre o xirê dos orixás, ritual candomblecista.

1.5 Batizado e confraternização de final de ano

O batizado aconteceu no dia 09 de dezembro de 2018 na propriedade rural do pai de santo, localizada em Indápolis, distrito de Dourados- MS.

Todos se reuniram em frente à Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô, mais ou menos umas 50 pessoas, adultos e crianças, umbandistas e não umbandistas (conhecidos ou familiares dos batizados) entre as 07:30 e 08:00 horas deste dia, para irem até lá. Os que têm carro deram carona para aqueles que não têm.

O batizado é característico da Umbanda, no Candomblé o ritual é diferente. Para iniciar na religião o médium raspa para o santo³⁸, algo que não acontece na Umbanda. Embora seja um ritual umbandista, o pai de santo mistura com o Candomblé, quando sauda os orixás e admite a incorporação destes em rituais umbandistas, demonstrando as particularidades da Umbanda Omolocô.

O pai de santo pede para que os médiuns façam uma roda para saudar os orixás. Primeiro saudando Oxalá abrindo o xirê e depois os orixás masculinos, Xangô, Ogum, Oxóssi, Angorô, Iroko, Tempo e depois as orixás femininas, Iansã, Oxum, Iemanjá e Nanã e por último Oxalá para finalizar a saudação.

Durante o xirê, alguns médiuns³⁹ recebem seu orixá de frente. Ninguém incorporou Xangô, Celso recebeu Ogum, Danilo Oxóssi, Kamila e Amaro Oxalá. A mãe de santo, Klara, Miriam e Meire Iansã, Ana Clara e Helenice Oxum, Mônica, Poliana e a mãe pequena Iemanjá, Marta e Giulia Nanã.

Ao cantar o ponto do orixá e algum médium incorporar, canta-se mais três pontos, para que o orixá em terra possa dançar e dar seu axé a todos. Se cantar o ponto e nenhum médium incorporar, como é o caso de Xangô, canta-se apenas um ponto para saudá-lo.

Após o xirê, os médiuns que iriam batizar sentaram-se a frente de seus padrinhos, e o pai de santo explicou o significado do batizado e o papel do padrinho na vida do afilhado. Segundo ele, o batismo é o “iniciamento” na religião, e a entrega de médium para fazer a caridade, logo não pode cobrar para atender ou dar passes. Quanto ao papel dos padrinhos, é orientar, dar conselhos e cuidar o afilhado.

³⁸ Ritual que, tradicionalmente, leva 21 dias. Onde a pessoa passa por um processo de iniciação no Candomblé. A expressão “raspa para o santo” é literal. O iniciado raspa todos os pelos do corpo,

³⁹ Dizemos alguns, porque nem todos os médiuns que incorporam espíritos também incorporam orixá.

Ao todo 12 médiuns foram batizados; Yanca, Naiara, Tamires, Gaudêncio, Jeane, Fernando, Luan, Alan, Ana Clara, Tito, Marta Helena (8 anos, filha de Jeane) e Luan Fernando.

Figura 3: Médiuns para batizar



Fonte: Acervo da Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô, 2018.

O pai de santo foi batizando um a um. Para isso, utilizou pó de pemba, banha de ori, mel, sal e água do açude da sua propriedade, que aparece ao fundo da figura 3.

O ritual pode ser feito no terreiro, mas segundo o pai de santo faz na sua propriedade e no fim do ano, para que após o batismo, aconteça a festa de confraternização do terreiro. Portanto, se um médium não puder participar, pode solicitar ao pai de santo para realizar o batismo no terreiro. Durante o trabalho de campo não observamos nenhum batismo no terreiro, os médiuns preferem o ritual em grupo, na propriedade do pai de santo e depois participar da confraternização.

Para o batismo o médium ajoelha na frente do pai de santo, padrinhos atrás do afilhado segurando vela branca. O pai de santo joga água na cabeça, passa a banha de ori e pó de pemba, depois põe o mel e em seguida o sal na boca do médium, batizando-o. Concomitante todos cantam o ponto de batismo

*Rio, rio
Rio de Jordão
São João batizou Cristo
Cristo batizou João
Eu batizo esse filho
Com amor e devoção.*

Figura 4: Batismo



Fonte: Acervo da Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô, 2018.

Na figura 4, o pai de santo batiza Fernando, atrás os padrinhos (Zumira e Ricardo) seguram à vela, ao lado esquerdo a mãe de santo segura à bacia com água, e ao lado direito Helenice segura o prato com os utensílios usados para o batismo, mel, sal e pó de pemba. No entorno os médiuns observam o ritual, tiram fotos e cantam junto o ponto de batismo.

Em seguida, o médium já batizado, levanta abraça e pede benção aos padrinhos e volta para o seu lugar, vindo o próximo médium e o casal de padrinhos para batiza-lo.

O pai de santo ao batizar o médium estabelece o território da Umbanda. O médium passa a se identificar territorialmente na religião, quando faz parte desse grupo, ganha novos padrinhos, a família de santo e principalmente a relação de pertencimento no terreiro.

Batizado os 12 médiuns, o pai de santo abre a gira de caboclos, para seu caboclo vir e dizer o nome de batizado de cada um. O caboclo tem o poder de nomear, noutra campo simbólico e religioso, que dará proteção ao médium e estabelecendo sua identidade territorial religiosa.

Nome esse, que apenas entidade e médium podem saber. Pois segundo o pai de santo esse nome secreto é uma proteção do médium, defesa de todas as demandas que alguém possa mandar.

Gesliane, então vou fazer uma coisa errada pra você. Nome Gesliane, só que na verdade, desde que você foi batizada no Omolocô, ele vai te dar outro nome, que só você que sabe e o caboclo. E como o caboclo dando nome pra muita gente ele também não vai saber qual é seu nome. Então a pessoa vai fazer o mal em nome de Gesliane e é mentira o seu nome é árvore grande, Jurema pequena, qualquer nome que ele inventa de indígena e dá pra você. Uma segurança pra você (ENTREVISTA CONCEDIDA PELO PAI DE SANTO EM JANEIRO DE 2019).

Aberta a gira de caboclos, o pai de santo incorpora seu caboclo que dá o nome de cada um em um lugar reservado para que ninguém ouça. Os demais começam a receber seus caboclos para trabalhar.

Muitos caboclos embrenham-se na vegetação do lugar, em busca de ervas que irão compor os banhos de descarrego ou chás para os médiuns. Esse conhecimento tradicional de ervas, característicos dos caboclos, é valorizado pelos umbandistas, a defumação, chás e banhos de descarrego fazem parte dos rituais umbandistas.

O fato de algumas entidades adentrarem a vegetação, acaba gerando alguns transtornos, já que voltam com as roupas brancas tomadas pela sujeira e/ou molhadas. Como o que aconteceu com os médiuns Alan, Celso, Miriam e Helenice que após a desincorporação deram conta do estado das roupas. O médium Alan que no dia usava a roupa pela primeira vez, precisou lava-las no final da gira.

Passado o batizado e a gira de caboclos, o pai de santo fechou o trabalho e liberou a todos para trocar de roupa, banhar no açude, beber e comer, em fim a confraternização iniciou.

A cerveja foi liberada (durante o trabalho os médiuns não bebem, apenas as entidades) e o almoço servido. Os alimentos e bebidas foram comprados com a contribuição de todos. Cada um colaborou com 20,00 reais. A mãe pequena preparou o

vinagrete, arroz e a mandioca. Fernanda a salada de repolho com gengibre, e Edir assou a carne. Almoço na mesa, cada um serviu-se.

Nesse momento, a confraternização de fim de ano era o argumento para o grupo continuar unido e na propriedade do pai de santo. Nem todos vão para batizar ou ser padrinhos, mas também pela confraternização do terreiro, momento de interação social do grupo. A confraternização permite que o grupo se aproxime e mantenha relações de afetivas. Como é o caso de Mônica que guardou a notícia da sua gravidez, para compartilhar com todos neste dia.

Outro momento de descontração ocorreu quando o médium Amaro fantasiou-se de “Índia Potira” fazendo brincadeira e algazarra com todos.

Figura 5: Amaro fantasiado de Índia Potira



Fonte: Pesquisa de campo, 2018.

A alegria tomou conta do momento, todos riram da sua artimanha. Índia Potira (Amaro) dançou com Gaudêncio, abraçou o pai de santo, tirou fotos, sensualizou e fez a todos rirem.

O pai de santo, Fernanda, Karla, Antônio, Ricardo, Eder, Gaudêncio, Bueno e Tito gostam de jogos de cartas (truco) reuniram-se em volta da mesa para jogar. Os jogos de cartas fazem parte das brincadeiras nas reuniões do terreiro, aqueles que

gostam, normalmente levam as cartas e se juntam para jogar, sem nenhum impedimento da religião ou do pai de santo, pelo contrário o mesmo participa da maioria dos jogos.

Aqueles que não queriam banhar no açude ou jogar cartas reuniram-se em grupos para conversar, beber cerveja ou tereré.

Figura 6: Médiuns jogando cartas



Fonte: Acervo da Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô, 2018.

A confraternização na fazenda do pai de santo durou até o final da tarde, algumas pessoas foram embora antes e outras resolveram continuar confraternizando na casa do pai de santo, em Dourados. Principalmente, porque acabou a cerveja, bebida compartilhada pela maioria dos presentes, e na área rural não dispunha de distribuidora de bebidas ou bares. Então um grupo de pessoas seguiu para a casa dele, e continuaram festejando até a noite.

No outro dia, a festa ainda rendeu comentários no grupo de *whatsapp*. Agradecimentos pela confraternização, fotos e vídeos do batizado, a gravidez de Mônica, a fantasia de Amaro e as comilanças, foram assunto do grupo. Fale mais que existe um grupo e como isso participa da organização das atividades, das tensões e conflitos, da fofoca e da troca de informações e, sobretudo, fortalecimento do grupo e da religião.

O ritual religioso e a confraternização são algumas das atividades que o terreiro propõe anualmente, unindo religião e amizade no mesmo encontro.

Capítulo 2

O terreiro da pesquisa:

Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô

A Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô, está localizada na Rua João Pedro Gondim, número 400, Jardim das Oliveiras, município de Dourados. O terreiro é no mesmo terreno da casa do pai de santo, e mãe de santo, sua esposa. Ao lado esquerdo reside à mãe pequena da casa, filha biológica do pai e da mãe de santo e em outra residência mais quatro médiuns do terreiro.

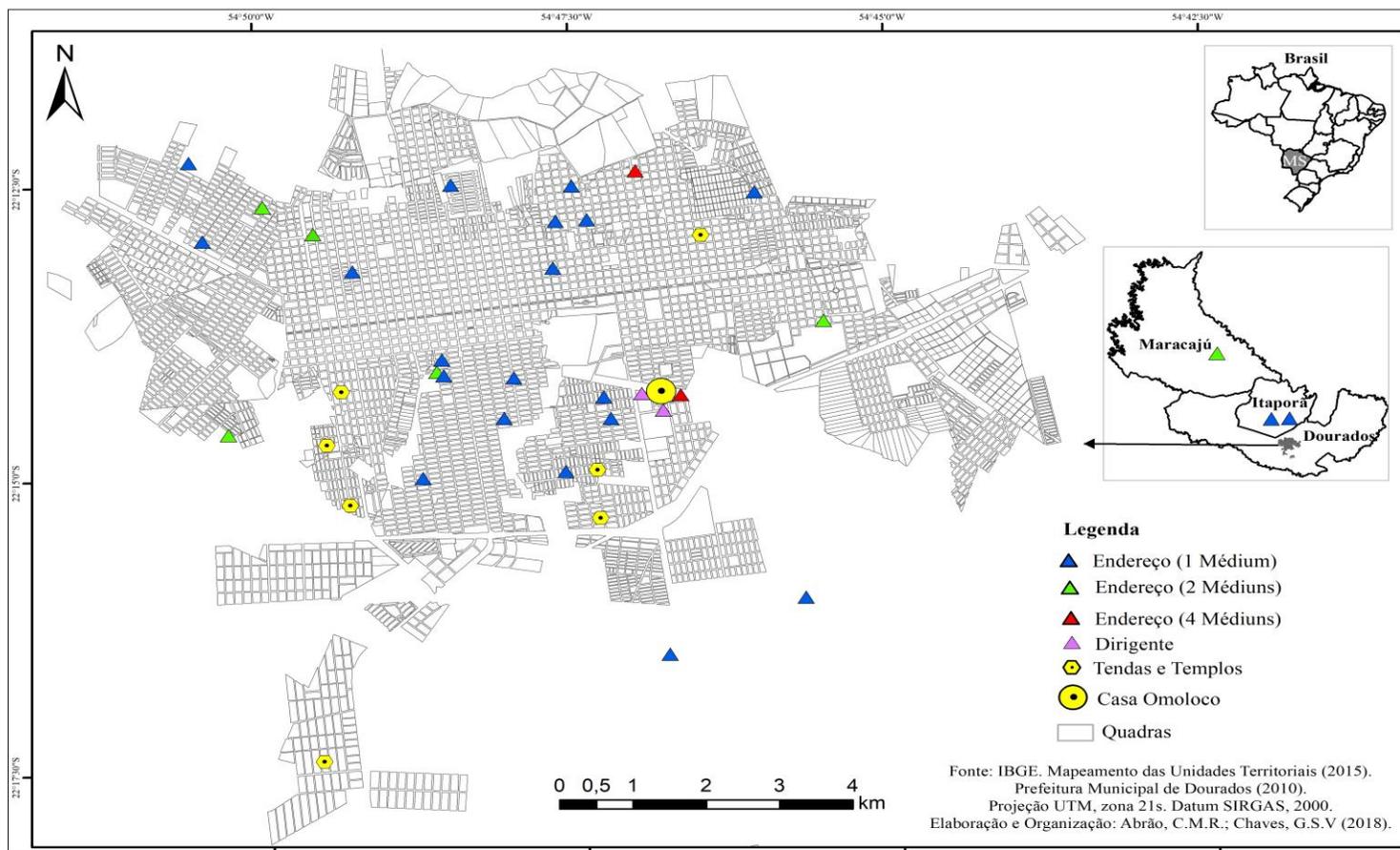
Quase nunca o *terreiro* é um edifício construído específica e exclusivamente para esse fim. Na maioria dos casos é a adaptação ou o aproveitamento de um espaço na casa do *pai* ou *mãe-de-santo*: uma construção no jardim, a ampliação de uma garagem, a adaptação de um quarto. O *terreiro* é, pois, em geral a casa de seu chefe, não tanto porque ele mora no *terreiro*, mas porque transformou sua casa em *terreiro* (BRUMANA e MARTINEZ, 1999, p.119) (grifos dos autores).

Diferentemente de alguns terreiros de Dourados, a Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô, não é um cômodo reformado da casa do dirigente, e sim, um barracão amplo, construído para a função religiosa.

Segundo a mãe pequena o terreiro está no quintal da casa do dirigente, que abrange alguns terrenos, com tamanho de um quarteirão, onde tem a Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô, a casa de seus pais (dirigentes do terreiro), sua casa, a casa alugada para um grupo de médiuns e sua distribuidora de bebidas (conveniência zero hora).

Não é um bairro periférico. Ele fica próximo ao estádio Douradão, órgãos públicos (prefeitura, Pavilhão de Eventos: Dom Teodardo Leitz, Conselho Tutelar), cemitério Santo Antônio de Pádua e Cabeceira Alegre, região comercial da cidade.

Figura 7: Mapa de localização dos médiuns da Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô



Na figura 7, percebemos a distribuição de bairros e até mesmo municípios de residência dos médiuns, Itaporã (18 quilômetros de Dourados) e Maracaju (93 quilômetros de Dourados). Para melhor entender a cartografia de residência dos médiuns, dividimos em símbolos com quatro cores. O símbolo escolhido foi o triângulo, o primeiro de cor azul corresponde a endereços onde reside apenas um médium, de cor verde dois, o vermelho lugar onde reside quatro, e o triângulo lilás corresponde à casa dos dirigentes.

Os endereços com apenas um médium são maioria, correspondem cerca de 71% do médiuns, o que não significa que residam sozinhos, mas que apenas esse frequenta o terreiro. Os triângulos verdes são endereços dos casais, equivale em média de 22%. Há dois triângulos vermelhos, aproximadamente 7%, que significa que quatro médiuns moram no mesmo endereço. São dois casos específicos: o primeiro, vizinho do terreiro, é uma casa que o pai de santo aluga para um grupo de jovens: Heitor, Marlon, Giulia e Amália. O segundo caso: são duas casas em um mesmo terreno, em uma casa moram Celso, Poliana e seus dois filhos, e na outra casa moram Miriam, Antônio e sua filha, sendo que Celso e Miriam são irmãos.

O símbolo em amarelo corresponde às tendas/templos percorridos durante o trabalho de campo da monografia em 2015, optamos por incluí-las no mapa, a fim de evidenciar a localização das mesmas, apontando a proximidade da casa de alguns médiuns.

O fato de alguns médiuns terem que atravessar a cidade, ou vir de outro município (Itaporã e Maracaju), evidencia a relação pertencimento com o terreiro, com os médiuns e dirigentes. Pois, como destacamos algumas das tendas/templos de Umbanda que existem na cidade são mais próximas das residências dos médiuns que a Casa de reuniões afro-brasileira Omolocô. Isso demonstra que a escolha da casa religiosa não se dá pela proximidade física da residência com a casa religiosa, e sim pela afinidade. Conforme relatou o cambono Ricardo⁴⁰, “para chegar aqui, passo por uns quatro terreiros”. Se a proximidade fosse um elemento definidor ele, com certeza, estaria frequentando um desses outros terreiros pelos quais ele passa.

⁴⁰Relato oriundo de conversas informais (julho de 2018).

Para Bonnemaison (1999, p. 99-100) “a territorialidade é compreendida [...] pela relação social e cultural que um grupo mantém com a trama de lugares e itinerários que constituem seu território”. Isso demonstra a relação de poder/afeto que o terreiro exerce na vida dos médiuns, o “poder simbólico-afetivo”, que desloca os médiuns de diversos bairros da cidade e até de outros municípios para frequentarem aquele território.

É possível perceber que os endereços dos médiuns estão em bairros diversos, desde bairros periféricos a centrais. Dentre alguns: Parque Alvorada, Portal, BNH I Plano, Vila Matos, Altos do Alvorada, Jardim Água Boa, Vila Esperança, Piratininga, Canaã I e III, Jardim Paulista, Izidro, Pedroso, Jardim São Pedro, Parque Nova Dourados, Parque da Nações I e Jardim dos Estados. Sendo dois bairros recentes: Residencial Esplanada, Residencial Harryson de Figueiredo, localizados às margens da cidade, ainda não aparecem no perímetro urbano⁴¹.

A partir dos bairros citados é possível perceber perfis diferentes de pessoas. Observando a disposições dos endereços, as profissões e automóveis dos médiuns (quando estacionados em frente ao terreiro), revela rendas distintas, desde classe média a populares.

Das diversas profissões podemos destacar: servidores públicos, aposentados, dona de casa, microempresário, arqueólogo, médico, enfermeiro, professores, motorista de carro particular, vendedores, tatuador, instalador de ar condicionado, farmacêutica, mecânico, pedreiro, atendente, cabelereira, massagista, manicure, costureira, estudantes de graduação e pós-graduação, psicóloga, *coaching*⁴², entre outras.

As profissões descritas apresentam a variedade de formações dos médiuns. Profissões que exigem qualificação acadêmica, autônomos, habilidades manuais, trabalhos domésticos, aposentados e estudantes.

Assim como a diversidade de rendas, escolaridade e profissões, a idade dos médiuns varia, desde pessoas mais velhas até jovens. A maioria são médiuns de 20 a 40 anos (entre 50 e 60 médiuns), os mais velhos, entre 50 e 60 anos, são poucos (mais ou menos 10 médiuns).

Essa pluralidade de renda, escolaridade, pluralidade racial, sexual, tipos de ocupações, dentre outros, são elementos muito comum na Umbanda. Ela é um espaço

⁴¹ Embora os residenciais não estejam na área rural, são bairros recentes e a fonte de retirada dos dados (IBGE, 2015) não aponta as quadras e ruas. O programa Google Earth, tem dados recentes (2018) é possível ver o bairro, casas, ruas e quadras.

⁴² Esta profissão foi relatada pelo médium Luciano, o coaching é um instrutor que orienta/ajuda o cliente em alguma atividade de formação pessoal.

em que as diferenças convivem realizando um exercício de alteridade entre as pessoas. Embora saibamos que, fora dos terreiros, a vida desses adeptos se coloque em outras configurações, é possível afirmar que nele temos um palco onde se exercitam as diferenças.

2.1 Entrando no terreiro

O geógrafo David Harvey (2015) considera o espaço como sendo “absoluto-relativo-relacional”, podendo o espaço “tornar-se um ou outro separadamente ou simultaneamente em função das circunstâncias”, o espaço torna-se absoluto-relativo-relacional, “pela prática humana em relação a ele”. Considerando a Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô, a partir da “visão tripartite espaço absoluto-relativo-relacional” muitos espaços compõe o terreiro a partir da religião e do grupo em relação a ele.

A Casa Omolocô é um barracão amplo, bem estruturado. Na entrada tem um portão estreito (1,05 de largura por 2,18 de altura), por onde passam no máximo duas pessoas por vez. O portão (figura 8) é o controle do acesso (SACK, 1986). Diferente de igrejas católicas que mantem sempre abertas aos frequentadores, o portão de acesso ao terreiro só é aberto pela mãe de santo nos dias de gira, uma hora antes do início, as 20:00 horas. Nos demais dias mantem-se fechado. Para adentrar o terreiro fora do dia de gira terá que solicitar aos dirigentes, na casa ao lado.

O portão grande do lado direito é da casa do pai e da mãe de santo. Ao lado esquerdo tem uma casa alugada para um grupo de médiuns, a distribuidora de bebidas da mãe pequena e a entrada da sua residência.

Na fachada existem símbolos que remetem aos orixás, como água, espada, machada, arco e flecha, leque, coração, cruz, dentre outros. Segundo a mãe pequena⁴³ um desses símbolos “é a estrela de Davi, onde representa as setes qualidades dos orixás”, referindo-se a estrela de seis pontas comum ao judaísmo, cristianismo, hinduísmo, maçonaria, astrologia e a Umbanda. Na Umbanda a estrela de seis pontas remete aos orixás, de uma forma geral, Iemanjá, Oxum, Iansã, Ogum, Xangô, Oxóssi e no centro Oxalá.

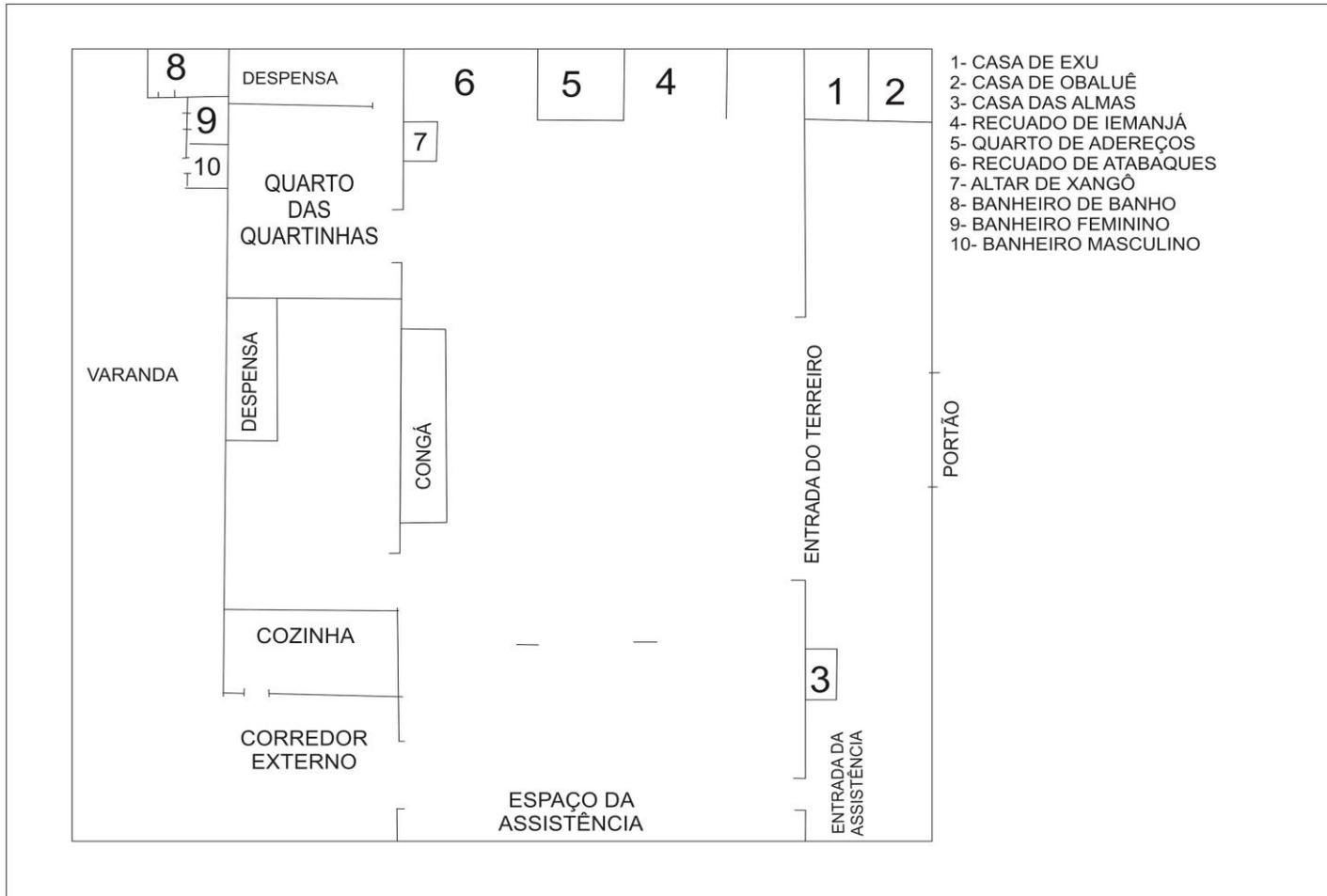
⁴³Conversas e questionamentos via whatsapp (janeiro de 2019).

Figura 8: Fachada da Casa de reuniões afro-brasileiras etnia Omolocô



Fonte: Pesquisa de campo, 2018.

Figura 9: Croqui da Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô



Fonte: Pesquisa de campo, 2018

Ao entrar pelo portão na parte externa do barracão, possui um quartinho do lado direito, a casa de Obaluaê (1,34 X 1,50), outro quartinho ao lado, a casa de exu (1,34 X 1,55), uma imagem com características africanas (do Exu orixá) e um firmamento de ferro para exu.

Figura 10: Casa de Obaluaê e casa de exu



Fonte: Pesquisa de campo, 2018.

Os espaços da figura 9 apresentam interessantes peculiaridades. Como é possível observar as portas estão fechadas. É comum as casas de Umbanda apresentarem em suas entradas espaços como acima apresentado. Muitas vezes de um lado fica a casa do exu e do outro a casa das almas, espaço dedicado as almas dos mortos.

Na casa Omolocô esses espaços estão sempre fechados. Vedados à maioria das pessoas que vai aos terreiros. É um espaço de interdito. Para ter acesso é necessário fazer parte de uma alta hierarquia da casa e, mesmo o processo de limpeza, se faz através de pessoas escolhidas. No caso a mãe de santo. Os relatos abaixo apresentados são recolhidos de conversas com a referida mãe de santo.

O espaço de Obaluaê tem palha, pipoca e velas acesas, objetos simbólico-característicos do orixá. Obaluaê tem seu espaço do lado externo do terreiro, devido ao pai de santo ser filho de Xangô, e há um mito de que Obaluaê e Xangô são “quizilados”, ou seja, brigados. Por esse motivo Obaluaê não está dentro do terreiro.

Segundo a mãe pequena⁴⁴ do terreiro, “Obaluaê nós tiramos do altar, pois Obaluê e Xangô têm uma quizila grande então eles não podem ficar juntos colocamos a imagem dele na casa dele que é fora do centro, além da quizila o pai da casa é filho de santo então seria afronto entre eles por esse motivo tiramos ele”.

A casa de exu, ou cafua, como também é chamada, é um cômodo reservado para os firmamentos, oferendas e abrigo das imagens de exus e pombas giras. Geralmente no lado externo do terreiro, assim como descrevemos, a casa de exu fica bem na entrada principal, porém do lado externo.

Se exu e pomba gira são entidades da rua, portão, cemitério, lixão e do cabaré, seu altar fica para fora do terreiro. O que queremos demonstrar é que os territórios dessas entidades são outros, distintos daqueles tidos como locais comuns de divindades, como rios, mares, cachoeiras, pedreiras, entre outros. Essas entidades geralmente são separadas das outras que habitam o interior do terreiro, como no altar central, por exemplo, reservando para elas outros espaços do lado externo.

Porém, o fato de estas entidades habitarem o exterior do terreiro, não faz delas, mais ou menos sagradas. São tão sacralizadas como as outras, porém para finalidades diferentes. Por serem entidades mais próximas dos homens, são aclamadas para resolverem conflitos de ordem material e de relacionamentos amorosos. Diferente de outras, que são procuradas para problemas de saúde ou espirituais, como os caboclos e pretos-velhos.

À esquerda está à casa das almas, uma casinha de alvenaria de aproximadamente meio metro, sem porta e com uma cruz de madeira no telhado. Dentro da casa, um copo d’água e velas brancas acesas.

⁴⁴Relato de conversas e questionamentos via whatsapp (julho de 2018).

Figura 11: Casa das almas



Fonte: Pesquisa de campo, 2018.

A casa das almas é um espaço importante para o terreiro, estando diretamente ligada ao culto dos pretos-velhos, que mesmo não sendo entidades ligadas à rua, ou outros locais mundanos usualmente ocupam o espaço exterior⁴⁵. Por serem espíritos de mortos, negros e escravos não são divindades como os orixás e sim espíritos sacralizados pela religião umbandista, portanto não ocupam no altar central o mesmo lugar de destaque (ou centralidade) que os orixás e santos católicos.

Esses dois espaços são relevantes para o umbandista, pois embora o congá seja o lugar de maior destaque para o interior do terreiro, não se bate a cabeça no congá, antes de saudar a casa das almas e a casa dos exus. Isso evidencia que no conjunto de espaços sagrados do terreiro admite-se o interior e o exterior.

O barracão tem duas portas de vidro, uma de frente para o portão (1,5 de largura 2,45 altura) e que dá vista para o altar (ao fundo) e outra lateral (1,0 de largura por 2,45 de altura), que dá direto para a assistência. A porta central é usada principalmente pelos médiuns da casa, e a porta lateral, pelos que ficam na assistência.

Ao entrar pela porta central, que tem uma imagem de São Jorge acima da porta, encontramos um salão maior onde acontecem as giras, do lado esquerdo um banco de

⁴⁵ Quando dizemos usualmente, pretendemos não generalizar, pois outros terreiros ou por falta de espaço externo ou por opção acolhem a casa das almas dentro do terreiro.

madeira (dois ou três assentos), acima do banco dois quadros pintados de pretos-velhos e um exaustor de ar embutido na parede.

Acima da porta central do terreiro, no lado interno, uma imagem de São Jorge é vista por todos; São Jorge ou Ogum, no sincretismo umbandista, é orixá de ronda, protetor dos templos e dos caminhos. Além de ser orixá de cabeça do pai de santo, segundo ele⁴⁶, “sou filho Airá com Ogum, então eu sou meji⁴⁷ porque eu sou meia cabeça de Xangô e meia cabeça de Ogum”.

Ogum é responsável por proteger o terreiro juntamente dos guardiões exus, que segundo os umbandistas da Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô são escravos de Ogum, tendo como uma das funções determinadas pelo orixá proteger o terreiro.

Ao lado direito da porta principal, um bebedouro de duas torneiras com dois copos, uma de água natural e outra de água gelada, utilizado pelos visitantes.

Ao lado do bebedouro, um banco de madeira, que cabem por volta de três ou quatro pessoas sentadas, acima do banco, na parede dois quadros (um apresentado acima), com pinturas, entre os quadros um exaustor de ar, embutido na parede. Ainda do lado direito, temos outro banco de madeira, acima deste banco tem outro quadro de pintura rupestre. Ao lado do banco, há um recuado destinado à Iemanjá.

⁴⁶Entrevista concedida pelo pai de santo em janeiro de 2019.

⁴⁷Cabeça dupla, ou seja, um indivíduo que tenha um ori regido por dois orixás ao mesmo tempo.

Figura 12: Interior do terreiro



Fonte: Pesquisa de campo, 2018.

É possível observar, de forma mais ampla, elementos que compõem o terreiro, apresentados acima de forma mais específica. A imagem de São Jorge, o bebedouro, bancos, quadros e jarro de flores, tendo no alto, dosséis decorativos da comemoração de Ogum. Objetos que se relacionam sugerindo a especificidade do espaço religioso.

2.2 Espaço de Iemanjá

O espaço de Iemanjá é um recuado (2,20 X 1,34), com janela, cortina azul e altar de azulejos (um degrau acima do assoalho), com fundo azul, remetendo ao fundo mar.

Uma imagem grande (em média de um metro e meio) de Iemanjá, e imagens menores (de trinta a quarenta centímetros) de marinheiros, caboclas da água, além de flores e velas azuis. Na parede ao lado da janela, dois quadros com pinturas de pretos-velhos e um vaso de flores, envolto por um tecido azul.

Figura 13: Recuado de Iemanjá



Fonte: Pesquisa de campo, 2019.

Iemanjá tem no terreiro, dois espaços significantes a ela reservados. Este recuado destinado á orixá e as entidades do mar, e abaixo do altar central outro espaço menor, também reservado para a mesma.

Percebemos que Iemanjá tem um “poder simbólico” (BOURDIEU, 2007) no terreiro, pois ocupa dois espaços distintos que demonstram poder e relevância. Conforme o relato do pai de santo, o motivo é porque “Iemanjá é a mãe de todos os orixás”.

O fato de ter um espaço destinado a Iemanjá (orixá negra), com imagem grande comparada a demais imagens do terreiro, confirma esse fato. Xangô e Iansã, que são os orixás dos dirigentes do terreiro, logo, orixás importantes, não são apresentado com imagens grandes como a da mesma, que é a maior imagem do terreiro, demonstra essa relação de poder.

No recuo, além da imagem de Iemanjá, caboclas d’água e marinheiros também pertencem a esse espaço, a água, seja de rios ou mares, é o território destas entidades, simbolizados principalmente pela cor azul, que remete ao mar: as vestes de Iemanjá são azuis, as cortinas e velas também e os marinheiros vestidos de uniformes típicos da marinha, sempre com cores brancas e azuis.

Dentre as caboclas d'água, a mais conhecida é Iara, mãe d'água, personagem do folclore brasileiro⁴⁸, sereia (metade mulher, metade peixe), que na Umbanda é sacralizada.

O outro altar de Iemanjá, além de ter água, a decoração remeter ao fundo do mar, a imagem está só, sem dividir espaço com nenhuma outra entidade ou orixá, salientando sua magnitude e posição de exclusividade dentro do terreiro.

Figura 14:Altar para Iemanjá abaixo do altar central



Fonte: Pesquisa de campo, 2018.

Nessa foto é possível perceber a busca de contextualização da orixá Iemanjá com o espaço do mar. O mosaico, que serve de anteparo à imagem, possui cores, conchas, animais e plantas que remetem ao mar, espaço de domínio da Orixá.

Iemanjá, a rainha do mar e oceanos, é a mãe dos orixás. Conforme lendas e mitos iorubanos, Iemanjá era esposa de Oxalá, criador da terra e pai de todos os orixás.

⁴⁸ De acordo com a lenda, Iara era uma índia guerreira, a melhor da tribo, e recebia muitos elogios do seu pai que era pajé. Invejada pelos irmãos, eles resolveram matá-la à noite, enquanto dormia, mas Iara que tinha audição aguçada escutou os irmãos e os matou. Temendo a reação do pai, fugiu. O pai ao descobrir realizou uma caçada severa, encontrando-a, como castigo a jogou no encontro dos Rios Negro e Solimões, alguns peixes encontraram a e levaram Iara até a superfície, transformaram Iara em uma linda sereia.

Portanto, tão respeitada e adorada pelos umbandistas, pois sendo mãe dos outros orixás sua sacralização partirá de todos, independentes de serem seus filhos ou não.

O fundamental, porém, é que milagrosamente o povo, sobretudo negro-massa, continua tendo erupções de criatividade. Esse é o caso do culto à Iemanjá, que em poucos anos transformou-se completamente. Essa entidade negra, que se cultuava a 2 de fevereiro na Bahia e a 8 de março em São Paulo, foi arrastada pelos negros do Rio de Janeiro para 31 de dezembro. (RIBEIRO, 1995, p. 264)

Outro fato interessante são as distinções das imagens, uma Iemanjá é negra e a outra branca. O fato se deve como relata a mãe pequena:

Iemanjá no Candomblé é negra, aliás, todos os orixás são negros. Porém a Umbanda associa os orixás aos Santos Católicos, então Nossa Senhora Imaculada Conceição é Iemanjá em alguns estados e Nossa Senhora dos Navegantes em outros (ENTREVISTA CONCEDIDA PELA MÃE PEQUENA EM AGOSTO DE 2018).

Ao lado do recuado disposto a Iemanjá, temos um cômodo pequeno (1,34 X 3,30) , com estantes de madeira, destinado a guardar adereços utilizados para enfeitar o terreiro quando tem festas. A parede externa deste cômodo tem acima da porta um ventilador de parede e nos lados da porta, dois quadros pintados. O quadro do lado direito, dois indígenas nus duelando na terra, ao fundo uma grande oca e mata, no quadro do lado esquerdo uma vaca e um bezerro num pasto verde e ao fundo o céu azul. Os quadros segundo o pai de santo⁴⁹ são decoração do terreiro, presentes da mãe de um médium da casa.

O quarto dos adereços é usado para guardar os enfeites usados nas festas do terreiro. Quase todo mês, realiza-se festa para orixá ou entidade do mês, sendo que desse modo o salão é enfeitado com cores e objetos referente ao homenageado. Por exemplo, em janeiro a festa é para Oxóssi, os enfeites são verdes. Em abril a festa é para Ogum. Então o terreiro é enfeitado de azul escuro. Maio a festa é para pretos-velhos, então a decoração é com pipocas e palhas. Setembro ou outubro a festa é para as crianças, logo, a decoração é colorida, com balões, bandeirinhas de papel, e brinquedos, entre outros.

⁴⁹Relato oriundo de conversas informais (janeiro de 2019).

O próximo espaço a ser descrito é onde dos atabaques (1,30 X 3,45), o recuado tem assoalho elevado, uma janela, quatro atabaques, quatro bancos altos de madeira e um ventilador de pé.

Os atabaques são instrumentos musicais utilizados em quase todos os terreiros de Umbanda e Candomblé. São feitos de madeira e aros de ferro, que seguram e estica o couro, parte que é tocada com as mãos para emitir o som. Normalmente apresentam três tamanhos que produzem sons diferenciados uns dos outros e são chamados de “Rum, Rumpi e Lê”. No Candomblé, para além de instrumentos, são também reverenciados como mensageiros dos orixás (PRANDI, 2001).

Figura 15: Atabaques e altar de Xangô



Fonte: Pesquisa de campo, 2018.

Os atabaques têm papel importante nos rituais de Umbanda e Candomblé; são eles que produzem o som das batidas das mãos em contato com o couro que acompanha os pontos cantados durante o ritual, demarcando o território da Umbanda e define a territorialidade cada orixá/entidade.

Na Umbanda quem toca os atabaques são os atabaqueiros, no Candomblé os ogãs. Embora chamados de ogãs em muitos terreiros umbandistas, algo os diferenciam: para exercer o cargo de ogã no Candomblé, é preciso passar por feitura e obrigações, diferentemente da Umbanda, onde esses rituais não acontecem.

Na mesma figura, do lado desse reservado para os atabaques, tem um altar no chão para Xangô, com uma pedreira de mais ou menos um metro e com uma imagem (entre trinta a quarenta centímetros) de Xangô e uma machadinha ao lado. Desta pedreira escorre água que cai em um reservatório no pé da pedreira. Acima da pedreira, na parede, alguns instrumentos musicais e um quadro pintado de Iansã.

Figura 16: Altar de Xangô e quadro de Iansã



Fonte: Pesquisa de campo, 2018.

Xangô é o orixá de frente⁵⁰ do pai de santo. Em virtude de ser filho de Xangô, o pai de santo construiu um altar para o mesmo, razão pela qual Xangô tem um espaço único e exclusivo de relevância dentro do terreiro. O altar de Xangô é feito de pedras, pois esse é o elemento referente ao orixá. Se no altar de Iemanjá tem água, no de Xangô tem pedras; a pedreira é o seu território.

Acima do altar de Xangô, na parede, têm outros itens pertinentes para nossa descrição, um maracá, um agogô, triângulo e um quadro de Iansã.

O maracá é um instrumento produzido a partir da cabaça, contendo no seu interior, sementes ou grãos secos que produzem sons. De origem americana das sociedades nativas (assim como os Guaranis e Kaiowás do Mato Grosso do Sul), usados

⁵⁰ Para algumas religiões afro-brasileiras, de forma mais específica a Umbanda e Candomblé, cada ser tem um orixá de frente que rege e protege, com características similares a cada um.

em rituais pelas lideranças religiosas, encontrados também em sociedades nativas africanas, faz com que seja compreensível que ele esteja presente na Umbanda que acaba sendo resultado destas culturas americanas, africanas e europeias. Normalmente o maracá é presente na gira de caboclos.

O agogô e o triângulo também são instrumentos musicais, feitos de ferro. O agogô com um ou mais sinos na extremidade e o outro, como o próprio nome diz, é um triângulo de ferro, ambos devem ser tocados por baquetas de madeira ou de ferro, para produzir som⁵¹.

Quanto ao quadro de Iansã, mencionado anteriormente, a mesma não tem um altar próprio como Iemanjá e Xangô, mas é relevante para o terreiro. Iansã é a orixá de frente da mãe de santo (esposa do pai de santo que dirige o terreiro), além de ser (como diz algumas lendas iorubanas) primeira esposa de Xangô. Logo, Iansã é homenageada com o quadro, pela sua posição de primeira esposa de Xangô e orixá de frente da mãe de santo, pessoa importante hierarquicamente para o terreiro.

Ao lado do altar de Xangô tem outro cômodo, o quarto (1,80 X 2,40) onde ficam as quartinhas (recipientes de louça) sobre as prateleiras de madeira, dentro do cômodo há outra porta que dá a outro espaço, uma despensa, coberto por uma cortina, ali tem banquinhos de madeira utilizados pelos pretos-velhos durante sua gira.

⁵¹ A partir dos trabalhos de campo, percebemos que o agogô e o triângulo foram utilizados em giras de baianos, em pontos cantados que a animação aumentava esses instrumentos proporcionava harmonia entre pontos cantados e som. Há pontos que são animados, dançantes e pontos lentos e calmos. Esses instrumentos, aliados aos toques dos atabaques e cantos proporcionam um som que lembra músicas de raiz nordestina como o forró.

Figura 17: Prateleira com as quartinhas dos médiuns



Fonte: Pesquisa de campo, 2018.

As quartinhas são recipientes de louça encontrados de duas formas: com alças/asas para as mulheres e sem alças/asas para os homens, conforme é possível verificar na figura acima. Dentro da quartinha geralmente tem itens indicados pelo pai de santo ou entidade do médium, ou apenas água. A quartinha, segundo a mãe de santo, “é a cabeça do médium e deve ser cuidada”. O ritual realizado com a quartinha (que já descrevemos no item 1.4) é de extrema importância para o médium, pois conforme já dito pela mãe de santo é o ori da pessoa, ou seja, a cabeça.

Segundo o médium Jair Candido⁵²:

[...] dentro da quartinha é guardado a essência de cada médium. É onde sentimos a transmutação da energia. Cuidando da quartinha, estamos cuidando de nosso espírito e de nosso orixá. Quando desincorporamos de uma entidade, a água da quartinha proporciona uma calma salutar. A água nela contida transmuta as energias. É importante que a quartinha esteja sempre cheia. Deve ser vigiada e guardada por cada médium.

⁵² Estudos sobre as quartinhas no grupo de whatsapp (setembro de 2018).

As quartinhas dos médiuns ficam nesse quarto, em prateleiras de madeira geralmente com uma vela branca acesa à frente do recipiente. O médium deve trocar a água da quartinha frequentemente, despachando água velha por outra nova, para que a energia daquela água passada se vá e que venham novas.

Saindo do cômodo das quartinhas temos o congá (altar central) um dos espaços mais importantes do terreiro, que dá de frente para a porta principal.

2.3 O congá

O congá está situado no fundo do terreiro, de frente para a porta de entrada (dois metros de comprimento); ao chegar à porta da frente o primeiro item a avistar é o congá. Grande, é possível perceber as imagens de orixás, santos católicos, velas e copos com água.

No congá temos imagens na vertical e na horizontal. Elas estão organizadas de forma diferente, na parede percebemos a predominância dos orixás, com apenas uma imagem oriunda do catolicismo, a de Jesus Cristo. Sobre a prateleira, estão as imagens de santos católicos. Dispostos segundo a mãe pequena do terreiro, “de cima para baixo conforme a ordem hierárquica do mais velho para o mais jovem”.

Figura 18: Congá



Fonte: Pesquisa de campo, 2018.

Conforme a figura 18, orixás femininos à esquerda e orixás masculinos à direita. Na primeira fileira de orixás femininos temos Nanã e Iemanjá, reconhecidas, respectivamente, como avó e mãe de todos os orixás. Na segunda fileira e sozinha, Iansã, orixá de frente da mãe de santo. Na terceira e última fileira Oxum a orixá das águas doces e da fertilidade e Oxumaré, orixá que faz a junção do feminino e do masculino, segundo o pai de santo⁵³, “ele é seis meses homem e seis meses mulher”.

Na primeira fileira de orixás masculinos Oxalufã que é Oxalá velho e Oxaguiã que é Oxalá novo, ambos sincretizados a Jesus Cristo. Na segunda fileira Ogum, orixá da guerra, e Xangô, orixá de frente do pai de santo. Na terceira fileira Oxóssi, orixá das matas, e Iroko⁵⁴, orixá que remete a árvore⁵⁵.

Esse altar é mais um elemento diácrítico de uma casa de Umbanda Omolocô. Nas casas religiosas de Umbanda, de uma forma geral, não se verifica o número de imagens de orixás e de outros símbolos (como as ferramentas dos orixás) que verificamos nessa casa. O mais comum, são imagens e símbolos católicos representando os orixás. Essa presença significativa de símbolos que representam os orixás fortalece a identidade da casa como Umbanda Omolocô.

Figura 19: Organograma do altar central: congá



Fonte: Organização da autora.

Na horizontal do congá dispostos sobre a prateleira, temos os santos Católicos, que remetem aos orixás organizados na parede. Respectivamente da esquerda para a

⁵³ Entrevista concedida em janeiro de 2019.

⁵⁴ Para mais informações: Pierre Verger, Iroko, Loko. Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos.

⁵⁵ Árvore conhecida como gameleira (*Ficus insipida*).

direita, Santa Bárbara (Iansã), Nossa Senhora de Aparecida (Oxum), Nossa Senhora Imaculada Conceição (Iemanjá), Jesus Cristo (Oxalá), São Cosme e São Damião (Ibejis⁵⁶), São Jorge (Ogum), São Sebastião (Oxóssi), São Jerônimo (imagem grande), São Jerônimo (imagem pequena) e São João (ambos remetem a Xangô).

É possível perceber que os orixás de cabeça, do pai e da mãe de santo têm uma representatividade simbólica no congá dispostos na horizontal. Pois, temos duas imagens da orixá Iansã e uma de Santa Bárbara (sincretizadas na umbanda como a mesma divindade Iansã). Assim como, duas imagens de São Jerônimo e uma de São João (sincretizadas com o orixá Xangô). Ou seja, por serem orixás guias dos dirigentes, duas ou mais imagens são dispostas no congá.

À direita do congá, na parede, quadro da cabocla Jurema e um arco, abaixo altar reservado aos caboclos, no qual tem quatro imagens (de quarenta a cinquenta centímetros), uma imagem menor de um caboclo em cima do cavalo (de dez a quinze centímetros) e vela acesa.

Figura 20: Altar dos caboclos



Fonte: Pesquisa de campo, 2018.

Seguindo a esquerda do congá, tem um quadro de madeira esculpindo o rosto de preto-velho fumando cachimbo, abaixo altar para os pretos-velhos, contendo quatro

⁵⁶ Ibejis são orixás gêmeos, protetores das crianças.

imagens de pretos-velhos, uma imagem de Nossa Senhora de Aparecida, cachimbo, bengala e pires branco com vela acesa.

Figura 21: Preto-velho esculpido na madeira



Fonte: Pesquisa de campo, 2018.

Como percebemos o congá, do terreiro é reservado aos orixás e santos católicos, enquanto as imagens de pretos-velhos e caboclos ficam em outros altares, abaixo do congá.

Os caboclos e os pretos-velhos não são divindades como os orixás e os santos católicos. São espíritos de índios e negros sacralizados pela religião, portanto, pode ocupar outro espaço, outro altar destinado a eles. O que não é uma regra, pois, é possível encontrar imagens de entidades/espíritos nos congás de outros terreiros.

Seguindo o congá, há uma porta que dá acesso á sala dos cambones.

2.4 Espaço dos cambones

O cambone ou cambono é o médium que não entra em transe/incorpora. O cambone participa nas giras como auxiliar dos guias. São responsabilidades deste, servir e cuidar dos apetrechos do guia, garantir a organização dos objetos e a conservação e limpeza do ambiente (uso de chapéus, cocares, capas, bebidas, cigarros, charutos, velas, cinzeiros, copos, taças, entre outros), anotar as orientações do guia e materiais solicitados.

O terreiro dispõe de cinco cambones: Gaudêncio, Ricardo, Natanael, Rodrigo e Zulmira, além dos médiuns iniciantes que ajudam na tarefa de servir as entidades.

O espaço dos cambones é uma sala (3,90 X 2,56) onde ficam os objetos, bebidas e adereços das entidades. A sala tem prateleiras de madeiras em duas paredes, onde ficam adereços das entidades, duas mesas para os médiuns guardar seus pertences, uma mesa para servir as bebidas a acender os cigarros/charutos, um armário de parede para guardar copo/taças, mesinha para o recipiente térmico de água gelada (quarenta litros), cesto de lixo, mural de anotações das mensalidades, espelho de parede e outra porta que dá para um espaço onde tem mais bancos de madeiras para os pretos-velhos.

Nas prateleiras ficam os adereços usados pelas entidades: chapéus, cartolas, cocares, bonés e boinas.

Figura 22: Prateleira da sala dos cambones



Fonte: Pesquisa de campo, 2018.

Esses adereços variam de entidade para entidade, por exemplo, os chapéus de palhas são sempre usados por baianos, chapéus estilos “Panamá” são dos malandros e boêmios, o conhecido “Zé Pilintra”. Os chapéus de couro são dos boiadeiros, a boinas e bonés com cores da marinha (azul, branco e vermelho) são dos marinheiros/marujos, as cartolas dos exus e os cocares dos caboclos.

Além das prateleiras de adereços, há um armário de utensílios usados durante a gira pelas entidades. Esses utensílios são: copos, taças exclusivas das ciganas e pombas

giras e coités que são copos feitos da cabaça ou da metade da casca do coco, utilizados geralmente pelos baianos e preto-velhos.

Figura 23: Armário de copos e taças



Fonte: Pesquisa de campo, 2018.

Na parede há ainda um mural de anotações das mensalidades do terreiro. É uma lista com o nome dos médiuns e meses do ano, do qual se anota os pagamentos da mensalidade. A mensalidade é um valor simbólico de dez reais, para a contribuição nas despesas do terreiro, como água, luz, velas e a limpeza semanal.

Na parede do lado esquerdo do terreiro até a porta de saída para a área externa, tem pendurados *banners* com imagens de orixás (respectivamente Ogum, Iemanjá, Oxóssi, Oxum, Xangô e Iansã) e três telhas decoradas com imagens dos orixás (Oxum, Xangô e Iansã).

Os *banners* expostos são decorações das festas de orixá, a mãe pequena geralmente faz *banners* com imagens do orixá homenageado, que após a festa ficará exposto na parede do terreiro.

No centro deste barracão descrito, há o espaço das giras e da assistência. A assistência é o público que acompanha o andamento das giras, ou seja, os consulentes que procuram o terreiro para consultas e passe espiritual⁵⁷.

⁵⁷ Refere-se ao momento do culto em que o consulente se dirige ao espírito/entidade para fazer uma consulta. Recebe dele uma bênção e pode fazer perguntas e pedidos.

O espaço das giras (10,20 X 5,90) é onde os médiuns ao início da gira fazem a corrente. A corrente é uma fila de homens do lado direito. À frente da corrente masculina, do lado esquerdo as mulheres compõem a corrente feminina. Formando um “U” quando encontrada corrente masculina e feminina. O pai de santo, mantém-se de frente para a corrente, a frente do altar. Essa organização espacial permanece até a incorporação dos médiuns⁵⁸.

O espaço destinado à assistência (10, 20 X 1,60) tem bancos e cadeiras de madeira. A assistência senta nesses bancos para assistir a gira, após a incorporação dos médiuns a maioria procura uma entidade para passe ou consulta o que muda a organização espacial do terreiro. Depois de falar com as entidades alguns vão embora e outros permanecem para assistir a gira e/ou conversar com conhecidos⁵⁹.

Externo ao terreiro, saindo pela porta dos fundos, um corredor dá acesso ao espaço externo do terreiro. Convido o leitor a nos acompanhar por esse novo espaço.

2.5 Espaço externo do terreiro

Da porta dos fundos do terreiro, a um corredor (6,20 metros) que a direita da entrada a cozinha, onde ficam as bebidas e comidas da gira.

A cozinha (2,88 X 3,85) tem a porta que dá acesso a esse corredor e um tampão que abre para a varanda (onde é servida comida ou bebida nas festas e rituais), além de geladeira, armário de parede, panelas, formas, pratos, talheres, copos, fogão, botijão e pia.

Na cozinha são preparadas as comidas para as giras e festas, geralmente pela mãe pequena, a mãe de santo e outros médiuns que se dispõe a ajudar. Assim como a louça que sobra após as festas ou rituais, o terreiro aderiu ao sorteio dos nomes de quem ajudará na limpeza no dia, e na próxima vez, o mesmo método. Para que a maioria ajude na limpeza e não sobrecarregue ninguém.

Ao passar pela porta da cozinha, seguindo a direita, dá em uma varanda ampla (8,56 X 7,40), espaço em que os médiuns socializam antes das giras e que acontecem as reuniões e festas do terreiro.

⁵⁸ Descreveremos as giras de cada entidade adiante.

⁵⁹ Sobre a interação social dos frequentadores descreveremos adiante.

Nesta varanda há uma mesa grande, alguns bancos de madeira e três banheiros. Um banheiro para as mulheres, outro para os homens, ambos do mesmo tamanho (1,44 X 0,80), e outro reservado apenas para banho (1,82 X 1,30).

Saindo da varanda, há um portão pequeno que dá acesso à residência do pai e da mãe de santo (quatro a cinco metros) e ao lado esquerdo acesso à casa da mãe pequena (trinta a quarenta metros).

Capítulo 3

Saudações aos orixás: abrindo a gira da Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô

Para esse capítulo propomos descrever a saudação aos orixás, narrando passo a passo a saudação a cada orixá, ritual típico que acontece em todas as giras do terreiro e depois cada gira específica. Para além, apresentar as diferentes giras (bairanos, caboclos, pretos-velhos, erês, boiadeiros, marinheiros, exus e pombas giras) e suas importâncias na vida dos terreiros, através de suas especificidades.

Os médiuns da casa se posicionam na parte interna do terreiro. Esse posicionamento é chamado de corrente. Ela se forma com homens de um lado e mulheres de outro. O pai de santo fica de frente ao altar, demonstrado que os lugares na corrente podem estar ligados à hierarquia da casa. Damos início a gira. O primeiro ponto entoado é o de abertura da Jurema:

*Vou abrir minha Jurema,
Vou abrir meu Juremá,
Com a licença de mamãe Oxum,
E nosso pai Oxalá*

Esse ponto é cantado em vários centros de Umbanda da cidade⁶⁰ para abertura da gira. Entende-se na Umbanda que a gira precisa ser aberta e fechada, pedindo permissão para todos os orixás. Após cantar o ponto de abertura, é preciso saudar os espaços do terreiro:

*Oh me valha meu são Jorge,
Me valha são Sebastião,
Ponha quatro no terreiro,
Ponha cinco no portão.*

O ato de saudar São Jorge e São Sebastião⁶¹, pedindo a proteção e vigia dos quatro cantos do terreiro e da entrada do portão, é significativo para os umbandistas.

⁶⁰ Com base nos trabalhos de campo, dos anos de 2015 a 2018, percebemos que muitos centros abrem a gira com este ponto. Por exemplo: tenda de Umbanda Cabocla Jurema e Ogum guerreiro, tenda de Umbanda Cabocla Jandira e Zé Pilintra, tenda de Umbanda Caboclo Oxóssi, tenda Ile Axe Eia Omo Afele, Templo de Umbanda Caboclo Girassol, Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá e tenda de Umbanda Ogum beira mar.

⁶¹ São Jorge e São Sebastião, santos católicos sincretizados pelas religiões afro-brasileiras, em Dourados correspondem aos orixás Oxóssi e Ogum.

Solicitar a proteção para o terreiro significa pedir aos guardiões⁶² que vigiem o local, onde ocorrem as giras.

Além dos exus serem solicitados para a proteção, às pombas giras também cumpre papel importante, sendo responsáveis por levar todas as quizilas⁶³ para fora do terreiro. São responsáveis pelo despacho das energias ruins do terreiro (ORTIZ, 1999). Como percebemos no ponto abaixo:

*Aê Pomba-ira, aê pomba-gira
Aê Pomba-ira, vamos trabalhar
Aê Pomba-ira, aê pomba-gira
Leva as quizilas dessa casa pro lado de lá.*

O ponto é entoado com médiuns e a assistência de costas para o altar, virados de frente para a porta da rua. Esse posicionamento é importante porque simboliza que exus e pombas giras não fazem parte do interior do terreiro. Seu lugar é a rua. Esse simbolismo marca todas as relações dessas entidades com os participantes da casa.

No trecho “leva as quizilas dessa casa pro lado de lá”, todos os médiuns fazem o gesto de limpeza, como se tirassem as energias ruins do corpo lançando-as em direção à porta, rumo à rua, destinando as “quizilas” para fora do terreiro. É um ritual simbólico, do qual o umbandista acredita que ao clamar a entidade e realizar esse movimento de limpeza, o terreiro e seu corpo serão livrados das energias maléficas.

Após o ponto de abertura, de proteção e vigia para o terreiro/gira, é o momento de saudar os orixás. O primeiro a ser saudado é Oxalá, ou Jesus Cristo no sincretismo católico.

Salve meu pai Oxalá! Oxalá meu pai! Epa Babá⁶⁴!

*Oxalá é o rei do mundo
Oxalá vem nos valer
Sua força é bem poderosa meu pai
Com ela podemos vencer
Sua força é bem poderosa meu pai
Com ela podemos vencer.*

Oxalá é o orixá soberano na Umbanda perante os demais, de máxima sacralidade (BRUMANA e MARTINEZ, 1991). Seu lugar é superior no altar, no ponto máximo o

⁶² Os guardiões para a Umbanda são os exus, que fazem um trabalho de ronda ordenado pelo orixá Ogum.

⁶³ Palavra usada pelo povo de santo significa energias ruins ou contrárias ao andamento da gira.

⁶⁴ Saudação na língua ioruba ao orixá.

mesmo que ocupa Jesus Cristo no altar dos católicos. E o primeiro orixá a ser saudado numa gira de Umbanda.

Conforme o ponto de Oxalá cantado acima, percebemos a sua soberania sobre os demais orixás, enquanto cada orixá tem um território específico (Oxóssi- matas; Oxum-rios; Iemanjá-mar; Xangô-pedreiras; etc.) Oxalá é o rei do mundo, seu território, abrange todos os outros citados, mares, cachoeiras, pedreiras, rios, matas, entre outros.

Durante a saudação a Oxalá, os médiuns e assistências são mais comedidos, sem dança ou palmas, apenas um canto lento e mãos sobre o peito, ou cruzadas na altura do quadril, ou ainda com as palmas das mãos voltadas para cima como a receber algo.

A ordem de saudação dos demais orixás varia em cada terreiro. Geralmente os orixás de frente dos dirigentes são os primeiros a serem saudados; como pai de santo é filho de Xangô, e a mãe de santo, filha de Iansã, esses são os primeiros a serem saudados depois de Oxalá.

Salve Xangô! Kaô Kabiesilê⁶⁵!

*Ele é o rei dos astros
Mas o seu nome é São Jerônimo
Ele vem pelo ronco do trovão, lewí,
Mas o seu nome é Xangô lewí,
Lewí, lewí, lewí, ele é Xangô lewí.*

Xangô no sincretismo umbandista é muito associado a São Jerônimo⁶⁶, orixá da justiça, associado ao trovão, morador das pedreiras. Durante a saudação para Xangô, o pai de santo também é saudado, os médiuns da corrente se deslocam até ele para pedir sua benção. Como dirigente e filho do orixá, o ato de pedir benção é sagrado, pedir a benção para o pai é reverenciar o seu tempo de religião, além de pedir benção a Xangô.

*Cachoeira da mata virgem
Onde mora meu Pai Xangô
Pedra rolou lá nas pedreiras
Pedra rolou Saravá, Pai Xangô!*

Enquanto acontece este ritual, pontos em homenagem são entoados a Xangô e gestos com a mão imitando duas machadinhas são realizados. Diferentemente da saudação a Oxalá, no qual os médiuns são comedidos, os mesmos agora cantam,

⁶⁵ Saudação na língua ioruba ao orixá.

⁶⁶ Outros santos também são associados a Xangô, como: São João Batista, São Judas Tadeu, São Pedro, São José, São Francisco e Santo Antônio.

dançam e batem palmas, pois o orixá do dirigente do terreiro deve ser saudado com festa e clamor.

O próximo orixá a ser saudado é Iansã, orixá regente da mãe de santo. No sincretismo católico é Santa Barbara, orixá dos ventos e trovões. Salve Iansã! Eparrey Oiá⁶⁷!

*Olha que o céu clareou
Quando o dia raiou
Fez o filho pensar
A Mãe do tempo mandou
A nova era chegou
Agora vamos cantar
Do humaitá Ogum bradou
Senhor Oxossi atinou
Iansã vai chegar
O ogã já firmou
Atabaque afinou
Agora vamos cantar
A eparrei ela é Oyá, ela é Oyá
A eparrei é Iansã, é Iansã
A eparrei
Quando Iansã vai pra batalha
Todos os cavaleiros param
Só pra ver ela passar.*

Assim como acontece com Xangô, os médiuns também se deslocam para pedir a benção a uma filha sua, a mãe de santo, o gesto para Iansã são as mãos para cima se movendo, fazendo o movimento de ventania.

*Iansã tem um leque de penas
Pra abanar em dia de calor
Iansã tem um leque de penas
Pra abanar em dia de calor
Iansã mora nas pedreiras
Eu quero ver meu pai Xangô.*

Como esses dois orixás (Xangô e Iansã) requerem um ritual específico, mais de um ponto são cantados para dar tempo de todos os médiuns serem abençoados pelos dirigentes.

Os demais orixás são saudados sem ordem específica, conforme algum médium ou ogã puxe um ponto inicia a saudação para o mesmo. Os primeiros a serem saudados são sempre Oxalá e os orixás dos dirigentes.

⁶⁷ Saudação na língua ioruba ao orixá.

Salve Ogum! Ogunhê⁶⁸!

*Se meu pai é Ogum, Ogum
Vencedor de demanda,
Ele vem de Aruanda,
Pra salvar filhos de Umbanda
Ogum, Ogum-Iara
Salve os campos de batalha
Salve as sereias do mar
Ogum, Ogum-Iara.*

Ogum é São Jorge no sincretismo católico, orixá da guerra e ferro, associado ao soldado de armadura e espada (BRUMANA e MARTINEZ, 1991). Seus principais territórios são a rua, estradas de ferro, ou seja, os caminhos, as oferendas para Ogum são para esse propósito a abertura dos caminhos financeiros e profissionais.

Durante a saudação, logo após saudar os orixás dos dirigentes, ocorre o ritual da defumação do terreiro. Difere a preparação da defumação da Igreja Católica para a Umbanda. Na Igreja Católica dentro do turíbulo põe incenso aceso, representando os três magos, o ritual acontece apenas em missas solenes,⁶⁹ a defumação acontece em dois momentos; antes das leituras e depois no momento da eucaristia. A fumaça representa que do pó os católicos vieram e do pó eles voltarão, mostrando a humildade e que desta vida eles não levam nada.

Já na Umbanda, ou melhor, na Casa de reuniões afro-brasileira de etnia Omolocô⁷⁰ o ritual de defumação acontece no início das giras. A preparação é simples, dentro do turíbulo põem-se as ervas desidratadas e a brasa. A defumação na Umbanda tem o papel de espantar/despachar os maus fluídos, protegendo médiuns, assistência e o terreiro. É uma espécie de limpeza espiritual.

No ritual da defumação cada médium é defumado individualmente. Antes da mãe pequena passar com o turíbulo fumegando, vem um médium com o descarrego,⁷¹ para que cada um passe sobre suas guias, e aplique sobre as extremidades do corpo (testa, nuca, mãos, pés e calcanhares). Só depois o ritual de defumação acontece.

O ritual de defumação consiste em o médium fazer movimento com as mãos de puxar a fumaça pra si, girando em torno do seu próprio eixo, defumando todo seu corpo.

⁶⁸ Saudação na língua ioruba ao orixá.

⁶⁹ Missas solenes são presididas pelos padres, não pelos diáconos.

⁷⁰ Especificamos o terreiro, porque em outros terreiros não necessariamente acontecem em todas as giras, o ritual de defumação fica a critério do dirigente de cada terreiro.

⁷¹ O descarrego é um preparado a base de álcool, ervas, raízes, flores. Que tem o propósito de limpeza das más energias.

A defumação se estende à assistência. O descarrego não. Esse, limita-se apenas à corrente. A mãe pequena passa em cada fileira de bancos para defumar a assistência. Enquanto acontece o ritual, o espaço vai se emprenhando de aromas provenientes das ervas. Isso gera uma memória olfativa de bem estar na comunidade, contribuindo na harmonização da gira que irá ocorrer.

Enquanto a defumação ocorre são entoados pontos de defumação:

*Corre gira pai Ogum
Filhos querem se defumar
A Umbanda tem fundamento
É preciso preparar
Com incenso e benjoim
Alecrim e alfazema
Ah! Defumar casa de fé
Com as ervas de Jurema.*

No ponto acima se pede a Ogum que “corra a gira”, ou seja, inicie a gira, enquanto os médiuns são defumados com as ervas Jurema. A Jurema para a Umbanda é uma cabocla, suas ervas têm o poder de limpeza dos maus fluidos. Cumprindo assim, um dos fundamentos da religião: a defumação.

Após defumar todos os médiuns e a assistência, a mãe pequena defuma os cantos do terreiro, o altar das almas, a casa de exu e por ultimo o portão de entrada. Desse modo a casa está protegida dos maus fluidos,

Após esse momento dá-se continuidade a saudação aos orixás.

Salve Oxóssi! Okê arô⁷²!

*Quem é o cavaleiro que vem lá de Aruanda⁷³
É Oxóssi em seu cavalo com seu chapéu de banda
Ele é filho do verde,
Ele é filho da mata,
Saravá, Nossa Senhora,
A sua flecha mata
Vem de Aruanda aé
Vem de Aruanda uá*

Oxóssi é São Sebastião no sincretismo católico, orixá da caça. Os territórios deste orixá são as matas virgens e aldeias. Sua cor é o verde. O gesto que o simboliza é

⁷² Saudação na língua ioruba ao orixá.

⁷³ Aruanda para os umbandista é o céu, o lugar sagrado.

a simulação de uma flecha sendo atirada. Oferendas são entregues nas matas, principalmente pedindo fartura, devido a sua ligação com frutas e grãos.

Salve Iemanjá! Odoyá⁷⁴!

*Eu vou á Praia Grande
Eu vou pra lá
Levar buquê de rosas pra Iemanjá
Vou riscar ponto na areia, vou pedir a mãe sereia
Dona das ondas do mar
Que me cubra com seu manto,
Com a luz do seu encanto, mil estrelas á brilhar.*

Iemanjá no sincretismo católico é Nossa Senhora da Imaculada Conceição⁷⁵, mãe dos orixás e rainha do mar. Seu principal território é o mar. Geralmente nos dias trinta e um de dezembro e dois de fevereiro (dependendo de cada terreiro) comemora-se seu dia⁷⁶.

Salve Oxum! Ora yê yê ô⁷⁷!

*Eu vi mamãe oxum na cachoeira
Sentada na beira do rio
Colhendo lírio, lírio ê
Colhendo lírio, lírio á
Colhendo lírio pra enfeitar nosso congá.*

Oxum é Nossa Senhora Aparecida⁷⁸ no sincretismo católico, orixá da fertilidade, da riqueza, do amor, da prosperidade e da beleza. Seus principais territórios são os rios e as cachoeiras. Oferendas são entregues nesses lugares. Assim como Iemanjá, Oxum é vista como mãe, estando sempre ligada a família, fertilidade e o amor.

Salve Obaluaê! Atotô⁷⁹!

Obaluaê é São Lazáro ou São Roque no sincretismo católico, orixá associado à cura das doenças e a saúde. Seu principal território é o cemitério. Os pedidos para este orixá estão relacionados à saúde.

⁷⁴ Saudação na língua ioruba ao orixá.

⁷⁵ Outras santas também são associadas à Iemanjá, como: Nossa Senhora dos Navegantes, Nossa Senhora da Glória e Virgem Maria.

⁷⁶ As festas geralmente são a beira mar, alguns umbandistas e candomblecistas que não residem em cidades litorâneas, vão até litorais, como Praia de Copacabana- RJ a Praia Grande- SP ou outras cidades litorâneas. Em cidade banhadas por rios, essa festa pode ser transferida para o rio, como é o caso de Corumbá- MS, onde o território de referência de Iemanjá passa a ser o Rio Paraguai.

⁷⁷ Saudação na língua ioruba ao orixá.

⁷⁸ Outras santas também são associadas a Oxum, como: Nossa Senhora das Candeias e Nossa Senhora do Carmo, e demais Nossas Senhoras.

⁷⁹ Saudação na língua ioruba ao orixá.

Obaluaê é o orixá masculino mais velho do panteão. Se veste todo de palha, para encobrir suas chagas. O principal alimento oferecido é a pipoca, o estourar da pipoca, que simboliza o estourar das chagas, doença conhecida no Brasil como varíola. Logo, oferecer ou banhar-se com as pipocas estouradas remete a cura de doenças.

*Se ver um velho no caminho
Ó tome a benção
Deus abençoe, Deus abençoe
Deus abençoe Obaluaê, Deus abençoe
Mas esse samba não é meu
É samba de Obaluaê
Atotô Obaluaê, Atotô Obaluaê
Atotô é orixá.*

A saudação a Obaluaê também é comedida, não há dança e nem palmas, os médiuns inclinam-se com as mãos esticadas para o chão, lembrando assim uma pessoa de idade ao caminhar.

Salve Nanã! Saluba Nanã⁸⁰!

Nanã é Santa Ana para o sincretismo católico, orixá feminina mais velha do panteão umbandista.

*Aê Nanã eu vou
Vou às ondas cantar pra você
Aê Nanã eu vou
Vou às ondas cantar pra você
Olha minha cabeça não firma, por quê?
Peço maleime a Nanã Buruquê
Nas ondas do mar eu vi Nanã
Salubaê!*

Os homens não dançam para Nanã, então durante a saudação os médiuns da corrente masculina, se mantêm eretos e parados com a mão direita levantada sobre o peito.

O médium Heitor⁸¹ ao ser questionado o porquê dos homens não dançarem para Nanã, relata; “há um mito que diz que Nanã é quizilada com os homens. Mas isso não é verdade! O orixá que é quizilado com os homens é Obá, mas isso depende da nação. Alguns dizem que ela é quizilada com Ogum, que ela não suporta homens”.

Salve as almas! Adorei as almas!

⁸⁰ Saudação na língua ioruba ao orixá.

⁸¹ Conversas e questionamentos via whatsapp (abril de 2018).

*Preto Velho que nasceu no cativoiro
Hoje baixa no terreiro, de cachimbo e pé no chão
Pega na pomba, risca ponto e faz mironga
Saravá Maria Conga! Saravá meu Pai João!
Saravá Maria Conga! Saravá meu Pai João!*

As almas ou pretos-velhos não são orixás, são entidades/espíritos, porém são saudados junto dos orixás devido a sua relevância para a Umbanda. Eles são as entidades mais velhas e de muita sabedoria, portanto merecem respeito e adoração.

Durante a saudação aos preto-velhos os médiuns inclinam levemente as costas para frente, como uma pessoa de idade que utiliza de bengala e já não tem a vitalidade no andar como um jovem. É uma analogia ao ancião que serviu de mão de obra no Brasil, na condição de escravo e que muito auxiliou na construção desse país.

Salve as crianças, salve as Ibejadas!

*Lá no céu tem três estrelinhas
Todas três amarelinhas
Duas são Cosme e Damião
A outra é Mariazinha
Papai me manda um balão
Pra todas as crianças que tem lá no céu
Tem doce nenê tem doce
Tem doce lá no jardim.*

A ibejada, orixás gêmeos, advindo das matrizes africanas são orixás, São Cosme e São Damião para o sincretismo católico. Porém na Umbanda os mesmos vêm como entidades/espíritos, ou seja, há uma ressignificação do orixá africano, para o espírito de criança. São crianças levadas, falantes, arteiras e que adoram doces e brinquedos.

A saudação das crianças é festiva, com pulinhos e palmas, exatamente como as mesmas agem quando vem ao terreiro, pulando, cantando, batendo palmas. As festas de Cosme e Damião, comemoradas no dia 27 de setembro são uma das mais praticadas e com destaque nos terreiros.

Ω

Após saudar cada orixá, as giras de entidades específicas podem iniciar. Na Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô é dividido em quatro giras por mês, sempre às sextas-feiras.

A primeira é baianos e erês, a segunda é gira de caboclos e baianos, a terceira, gira de baianos e pretos-velhos a quarta e última sexta-feira do mês é gira de exus e

pombas giras. Podem ocorrer mudanças como trocar a gira de erês e pretos-velhos por marinheiros e boiadeiros. Ainda que ocorreram mudanças é perceptível que a gira de baianos tem uma grande aceitação, não apenas na casa, mas em nossa região sul de Mato Grosso do Sul.

Cada entidade territorializa um espaço, demarca um território, por meio dos cantos, símbolos, comportamentos, cores, bebidas e adereços. E em cada gira a identidade ritualística é performática e singular. Os territórios na Umbanda podem ser associados ao conceito de território desenvolvido por Bonnemaïson e Cambrèzy, (1996, apud HAESBAERT 2006) “o espaço está investido de valores não apenas materiais, mas também éticos, espirituais, simbólicos e afetivos”. O espaço se reveste de valores associados aos orixás, donos dos lugares, como o mar de Iemanjá, as matas de Oxóssi, os rios de Oxum, entre outros.

Explicadas as saudações e territórios dos orixás e espíritos, demonstradas acima, o trabalho prosseguirá descrevendo e analisando os encontros de espíritos, chamada de giras.

3.1 Gira de baianos

Salve a Bahia!

*Bahia, ô África!
Vem cá vem, nos ajudar!
Força baiana, força africana
força divina vem cá, vem cá!*

Esse é o ponto de chamada da gira de baianos, Esses espíritos são associados aos nordestinos.

Figura 24: Baiana



Fonte: Acervo da Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô, 2018.

Esses “baianos” são descendentes de escravos que trabalharam no canavial e no engenho. Também são associados a cangaceiros nordestinos e muitos de seus pontos cantados narram episódios dessas personagens, Persistentes em afirmar sua identidade cultural, geralmente falam com sotaque nordestino arrastado.

(...) a entidade Baiano simboliza esse nordestino, desterritorializado de seu ambiente, sobretudo o ambiente rural em que vivia no nordeste e que agora passa a viver no meio urbano, industrializado, tendo que enfrentar uma nova realidade, um conjunto de relações sociais que lhe é de primeira vista totalmente alheia a sua realidade (CASALI, 2006, p. 106).

Ao questionar o pai de santo sobre a gira de baianos, algo particular das cidades paulistas, e de algumas cidades do Mato Grosso do Sul⁸². O mesmo responde:

Na verdade, essa linha de baianos, ela foi inventada muito aqui, no interior de São Paulo, pelos terreiros. Por exemplo, o meu baiano, não é baiano, ele é mineiro. Então o que acontece, ele... Como o pai de santo recebia um guia que era um baiano, então vamos receber o baiano, vamos receber o baiano, baiano começa chegar, aí o outro

⁸² Visto que em cidades como Corumbá- MS e no Rio de Janeiro-RJ, as entidades ditas “baianas” não tem uma gira específica. Estas são encontradas em giras de pretos-velhos, cangaceiros e exus, assim como os pontos cantados para os baianos aqui, são incorporados a estas outras entidades. Demonstrando assim, a capacidade transformadora e dinâmica das religiões de matriz afro-brasileiras e a identidade territorial (HAESBAERT, 1999) de cada terreiro.

acompanha o pai de santo recebia outro baiano. Então passou a conversar linha de baiano, porque linha de baiano não existe. Ali vem baiano, vem alagoano, vem mineiro, vem paulista, vem mato-grossense. Ali vem tudo (ENTREVISTA CONCEDIDA PELO PAI DE SANTO EM JANEIRO DE 2019).

É muito interessante observarmos na fala acima o caráter de desterritorialização citada por Casali acima. A luta do nordestino migrante, é narrada de forma bem humorada, mas sem perder as dificuldades enfrentadas. O baiano, conforme explica o pai de santo, acaba por representar todo um segmento nacional que migrou durante as décadas de 1950 a 1970 em busca de novas condições de vida. “Baiano é tudo”. Mais uma vez a “marginalia” se torna “sagrada” (BRUMANA e MARTINEZ, 1991). E, desta vez, os personagens diversos de retirantes ganham o nome de baianos.

*Eu tava na estação uê
Quando o trem chegou (bis)
Cheio de baiano uê
De São Salvador*

As giras, apresentam forte traço regionalista, Elas citam a Bahia, o Senhor do Bonfim, o coco, azeite de dendê, acarajé, entre outros atributos materiais e imateriais relacionados ao nordeste e, especificamente, à Bahia.

*Eu sou da Bahia
De São Salvador
Eu sou mensageiro,
De muita paz e de muito amor
A Bahia é boa, todo mundo acha
Tem cidade alta e cidade baixa.*

Percebemos no ponto acima o forte regionalismo através das letras dos pontos, que geralmente remetem ao estado da Bahia e a sua capital, Salvador, aqui chamada de cidade alta e cidade baixa pelo desnível existente, devido à falha geológica da cidade.

Assim como o ponto de Zé Pilintra quando remete à vinda de Alagoas, demonstra sua identidade regional, a de nordestino migrante, existente entre esse grupo de entidades.

*O Zé quando vem lá de Alagoas
Toma cuidado com o balanço da Canoa
O Zé faça tudo o que quiser
Só não maltrate o coração dessa mulher.*

A gira de baianos é uma das mais animadas, muita dança e pontos cantados. Os mesmos são alegres, brincalhões, descontraídos e jocosos, conversam com todos que os

procuram para consultas, contam estórias da “Bahia do tempo que ainda eram vivos”, dançam pelo salão, “as baianas” giram, enquanto “os baianos” sapateiam (bate-pé).

*Pisa baiano
Pisa lá, que eu piso cá
Pisa baiano quero ver você pisar
A pisada de baiano
Faz poeira levantar.*

Figura 25: Gira de baianos



Fonte: Pesquisa de campo, 2017.

A gira de Baianos, enérgica e dinâmica, carrega as particularidades da animação e do movimento. Brincalhões não permitem que o desânimo comprometa a vibração e euforia dos cantos e danças. Todo o espaço do terreiro é territorializado pelos mesmos, apoderando de cada canto com suas danças.

Diferentemente da gira dita de “direita”, observamos que não há timidez por parte dos consulentes em solicitar qualquer tipo de ajuda a essas entidades, em questões de inimizadas, amorosas e financeiras, características do grupo de “esquerda”.

O grupo de baianos é ambíguo, pois mescla características do grupo da direita e da esquerda.

Em termos da divisão esquerda-direita, não há guia mais ambíguo que ele. Embora Exus e Pombas Giras possam ser doutrinados, evoluir e se tornar guias de luz, não há dúvidas quanto a eles: são de esquerda. Já o mesmo não ocorre com o Zé Pilintra (NEGRÃO, 1996, p. 244).

Como Negrão afirma, se os exus e pombas giras são assumidos entidades do grupo de esquerda, o mesmo não pode dizer de “Zé Pilintra” uma entidade conhecida, que se afirma tanto baiano como malandro vindo em ambas às giras, seja de baianos, exus, boiadeiros e marinheiros.

Segundo Negrão (1996) há um hibridismo entre baianos, boiadeiros e marinheiros, não são nem direita e nem esquerda, ou seja, uma “linha mista ou intermediária”.

É possível observar em muitas casas as separações muito distintas entre as giras. Por exemplo, seria inconcebível em uma gira de caboclo estarem os Exus a darem consultas. No entanto, no que diz respeito à chamada esquerda essas distinções são mais flexíveis. Esses territórios são mais compartilhados. Ainda que na gira de exu isso ocorra menos, é possível se observar a presença de um Zé Pilintra. Mais ainda nas giras de baianos. Em alguns terreiros de Dourados, e na Casa de reuniões afro-brasileira essa mistura é comum. Durante uma gira de baiano é possível observar a presença de boiadeiros, marujos, ciganos e Zés. Aqui os territórios são mais livres para as participações de entidades diversas. O comum entre elas é a alegria, o caráter festivo e a licenciosidade.

*Baiano que vem da Bahia
Vem beirando beira mar,
Bota a canga no sereno
Ô deixa a canga serenar
Auê baiano da serra da mantiqueira
Auê baiano chega de qualquer maneira.*

Assim como o hibridismo entre grupo de direita e esquerda, o grupo de baianos também mescla regiões do nordeste e cidades do sudeste (principal região de migração de nordestinos). A Serra da Mantiqueira citada no ponto acima é uma cadeia montanhosa que se estende por três estados do Brasil: São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro. Esses estados receberam migrantes nordestinos durante o auge da industrialização no Brasil entre 1950 a 1970 (FERRARI, 2005).

3.2 Gira de caboclos

Salve a caboclada!

*Oxalá chamou
E já mandou buscar
Os caboclos da Jurema
No seu Juremá.*

Se a gira de baianos é animada, dançante e falante, o mesmo não podemos dizer da gira de caboclo. Reservados, sérios e contidos, os caboclos não ocupam o espaço do terreiro do mesmo modo que os baianos. Geralmente se mantêm eretos, sem danças ou cantos; o movimento é apenas para cumprimentar os consulentes e outros médiuns, ou ao “descer” no terreiro fazem gestos de lançar flecha e soltam um brado de chegada.

Os caboclos passam o maior tempo da gira dando passes, sem muito diálogo, apenas toques no consulente. Um ou outro caboclo mais falante conversa quando o procuram.

[...] as giras de Caboclos são também muito sérias e contidas, os clientes os tratando com muito respeito e algum temor. Evitam falar-lhes de seus problemas amorosos e de pedir-lhes represálias contra desafetos, tudo aquilo que possa parecer pequeno diante da elevação espiritual do guia e duvidoso do ponto de vista moral (NEGRÃO, 1996, p. 209).

Os caboclos geralmente são procurados para resolver problemas de saúde, assimilado ao “bom índio” que lida com ervas, capazes de indicar remédios naturais, banhos e chás.

Figura 26: Gira de caboclos



Fonte: Pesquisa de Campo, 2017.

Na figura 26, alguns caboclos dão passe nos consulentes, benzem com fumaça dos charutos, outros se mantêm parados, eretos, geralmente em silêncio. Diferentemente de outras giras, a exemplo a gira de baianos, os mesmos se movimentam pelo terreiro, conversam, dançam e cantam, na gira de caboclos a seriedade toma conta do espaço, as atitudes são contidas, assim como as falas.

Para demarcar/delimitar o terreiro, esse grupo geralmente ao chegar ao terreiro se ajoelha no chão, fazendo gestos de arco e flecha, simulando o arremesso para o altar, porta principal ou atabaques, saudando cada um desses espaços simbólicos e relevantes do terreiro. Usam cocares de pena, o que caracteriza sua identidade indígena.

3.3 Gira de pretos-velhos

Adorei as almas!

*Fio
Se suncê precisa
É só pensar na vovó
Que ela vem lhe ajudar
Pensa numa estrada longa, zi fio
Lá no seu jacutá
E numa casinha branca zi fio
Que a vovó tá lá
Sentada num banquinho tosco, zi fio
Com seu rosário na mão
Pensa na vovó Maria Redonda
Fazendo oração.*

O ponto cantado para os pretos-velhos, com linguajar, similar ao falado por eles, remetem aos escravos, descendentes de africanos, que durante a escravidão aderiram ao sincretismo religioso, acolhendo o catolicismo, ao lado de suas crenças, para si.

*Pai Joaquim ê ê, Pai Joaquim ê á
Pai Joaquim veio de Angola
Pai Joaquim vem de Angola, Angolá.*

Conforme o ponto acima, “Pai Joaquim” preto velho, escravo trazido de Angola, país do continente africano. Vovó também veio de lá, e que mesmo “vivendo durante o período de escravidão”, veio de Angola para salvar os filhos de Umbanda.

*Vovó tem sete saias
Na última saia tem mironga
Vovó veio de Angola
Pra salvar filhos de Umbanda.*

Assim como “vovó não quer casca de coco no terreiro, só pra não lembrar o tempo do cativo”, ou seja, a vovó, como “Pai Joaquim” é uma escrava. A maioria dos pontos cantados referentes a essas entidades remetem ao período de escravidão no Brasil.

*Vovó não quer casca de coco no terreiro
Vovó não quer casca de coco no terreiro
Só pra não lembrar o tempo do cativo
Só pra não lembrar o tempo do cativo.*

Os pretos-velhos ao chegarem ao terreiro, demarcam território ao irem à casa das almas. Cada entidade que chega reverência esse espaço. Para isso saem de dentro do terreiro e vão até o lado externo, onde está à casa das almas, para acender velas, riscar pontos⁸³ e saudar esse grupo.

Após esse ritual, voltam para dentro do terreiro onde tomam seus assentos (banquinhos de madeira), acendem a vela que fica entre os dedos dos pés, ou ao lado, colocam chapéus ou panos de cabeça, põem fumo nos cachimbos, para só então iniciar o atendimento à assistência.

O atendimento a assistência também é característico nesta gira. Cada consulente que procura uma entidade senta a frente da mesma, em um banquinho de madeira se

⁸³O ponto riscado é uma assinatura de cada entidade, geralmente é desenhado no chão com pomba, contendo símbolos diversos, como cruz, flecha, tridente, estrela, sol, lua, entre outros.

disponível ou no chão. E a conversa ou passe, ocorre assim, diferente das outras giras que todos se mantêm em pé.

Figura 27: Gira de pretos-velhos



Fonte: Pesquisa de campo, 2017.

Na figura 27, aparecem duas fileiras de bancos de madeiras, utilizados pelos pretos-velhos, de um lado mulheres e de outro os homens. Elemento que difere das outras giras, onde o espaço do terreiro não possui divisão de gênero, além das entidades transitar pelo terreiro, o que não ocorre nesta. Isso acontece, principalmente, pela especificidade deste grupo. São anciões, escravos, que não se locomovem com facilidade, devido à idade e/ou a lida com o trabalho pesado.

Em virtude dos pretos-velhos não dançarem e nem andarem pelo terreiro, os pontos cantados são menos animados e pausados. A gira é silenciosa e calma. Ouvem-se apenas murmúrios das conversas entre entidade e médium.

De uma forma geral essas entidades representam as figuras dos mais velhos, avós e avôs. Oferecem conselhos sóbrios, sempre remetendo a valores com “ter fé”, “realizar coisas boas”, falam muito de deus ou deuses e orixás, buscando açalmar a alma das pessoas que lhes buscam.

O silêncio só é interrompido se a gira for compartilhada com os erês, que transformam o espaço em um parque infantil. Vamos a eles e elas.

3.4 Gira de erês

Salve a ibejada!

*Erê, erê é um grande orixá
Erê, erê é um grande orixá
Erê, erê é da Oxum
Erê, erê é de Oxalá.*

Esse é um dos pontos de chamada dos erês ou as crianças, grupo mais levado, sapecas. Os espíritos de crianças provem da concepção de erê, comum no mundo dos candomblés (ORTIZ, 1999), ou seja, o ibeji: orixá criança.

Quanto ocorre gira das crianças, normalmente apenas os pretos-velhos compartilham. É o que ocorre nas festas de Cosme e Damião, onde os mais velhos cuidam dos mais novos, evitando que se machuquem ou exagerem nas estripulias (NEGRÃO, 1996, p. 214). Esse tipo de relação repete uma bastante comum em nossa cultura, onde os avós cuidam dos netos enquanto os pais trabalham.

Na Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô as crianças tem uma gira por mês (geralmente na segunda ou terceira sexta-feira). Dividem a gira com os pretos-velhos Estes compõem a primeira parte da gira. Em um segundo momento é permitida a chegada das crianças, geralmente supervisionadas por um preto velho ou pelo pai de santo, para que os mesmos não exagerem na bagunça.

*Papai me mande um balão
Pra todas as crianças que tem lá no céu
Tem doce nenê, tem doce
Tem doce lá no jardim.*

Figura 28: Decoração para gira de erês



Fonte: Pesquisa de campo, 2017.

Para a gira de erês o terreiro é decorado, transformando a espacialidade através de balões coloridos, fitas, brinquedos e doces, adereços típicos de festas infantis, assim como a territorialidade estabelecida pelos erês, que alvoroçam a gira com suas brincadeiras, travessuras e confusões.

Normalmente é servido bolo, refrigerante, balas e pirulitos, o que ocasiona sujeira e brigas entre o grupo de crianças. Além de que a algazarra toma conta do terreiro, as crianças se espalham por todo o espaço, muitas vezes indo até a assistência oferecer doces às pessoas.

As crianças também dão passes e consultas a assistência, ao oferecer doces, bolos e refrigerantes o fazem, ou saem pelo terreiro lambrecando a todos com seus alimentos. A esses espíritos são designadas as limpezas do terreiro. Ocorre uma associação entre a pureza infantil deles e a força que ela proporciona no processo de purificação do ambiente e das pessoas que a elas pedem ajuda.

3.5 Gira de boiadeiros

*Bóia boiadeiro
Boiadeiro bóia
Se eu contar minha vida
Boiadeiro chora.*

Esse é um dos pontos de chamada dos boiadeiros, grupo associado ao sertanejo e, de forma mais específica, aos trabalhadores que lidam com o gado, predominantemente homens.

Quando questionado ao médium Heitor⁸⁴ (responsável pelas discussões sobre a religião do terreiro), se existe boiadeiras e marinheiras o mesmo responde: “olha, boiadeira eu já vi sim, mas marinheira não. Sei que existe uma linha das sereias, dos encantados, mas não sei se é real”.

O pai de santo relata:

É marinheira é difícil, boiadeira tem. Mas eu também não conheço assim uma marinheira. Esses espíritos que vem na incorporação são espíritos de 100/150 anos atrás e nessa época mulher não tinha direito nenhum. Então não vinha, e boiadeira também era muito poucas que tinha. Pode até ser que venham algumas, mas era muito poucas que tinha. Na linha do cangaceiro, já vinha, porque na época de 50/60 anos atrás, já vinha à linha de cangaceiro, que era a linha do povo do cangaço. Maria Bonita e esse povo. Naquela época, só com Lampião e com esse povo que elas tinham direito. As mulheres não tinham direito nenhum (ENTREVISTA CONCEDIDA PELO PAI DE SANTO EM JANEIRO DE 2019).

Esse tipo de separação de gênero ocorre em algumas giras e se desdobra também na relação do sexo do médium com o do seu espírito. Em relação ao primeiro assunto é possível perceber a inexistência ou pouca presença de personagens femininos em alguns tipos de espíritos. O boiadeiro, sem sombra de dúvida é o que se mostra mais claro. É muito difícil e, em nossa trajetória de pesquisadora e religiosa, nunca nos deparamos com uma figura feminina do boiadeiro. É possível estender essa lógica para outras giras. A dos marinheiros se assemelha a dos boiadeiros com a quase inexistência de espíritos femininos dessas giras. Isso pode estar ligado a um dos elementos que compõem esses personagens, ou seja, o papel masculino de seus afazeres: cuidar de gado e servir as forças armadas.

Sobre a questão da relação do sexo do médium com o seu espírito o pai de santo, ao ser questionado, disse que:

Pode receber espírito feminino que não tem nada haver. Geralmente quem puxa mais são as pessoas que são homossexuais. Porque eles já têm aquela vontade de ser mulher. Então eles recebem, eles forçam para receber a pomba gira. Eu recebo a pomba gira todo trabalho que vem. Só que você nunca vai ver. [...] Porque o exu vem na frente. E o exu dá passagem para ela, com a capa, com tudo. Ela vai lá toma uma

⁸⁴Conversas e questionamentos via whatsapp (abril de 2018).

champanhe, ou pede pra cruzar a champanhe com o whisky do exu. e os dois bebem juntos. (ENTREVISTA CONCEDIDA PELO PAI DE SANTO EM JANEIRO DE 2019).

No entanto, é possível perceber algumas interdições. É comum uma médium, por exemplo, receber um caboclo. No entanto nós nunca verificamos um médium, do sexo masculino receber uma cabocla. De igual forma observamos a mesma lógica na gira dos pretos-velhos. É comum uma médium receber um preto-velho. O mesmo não ocorre com um homem em receber uma preta velha.

O que parece romper essa lógica é a questão da sexualidade. Assim, é comum a um gay do sexo masculino receber uma pomba gira. O mesmo não ocorre com um heterossexual. De igual forma, um gay do sexo feminino pode receber um espírito masculino, como um Zé Pilintra, por exemplo (BIRMAN, 1995).

Segundo Negrão “Em geral são guias sérios, que se caracterizam por seus gritos de aboio e gesticulação de quem está utilizando laço [...] É sério, por vezes mesmo bravo, e dedica-se a desmanchar os trabalhos realizados contra os clientes” (1996, p. 237).

*Cadê aquele laço
Laço de laçar meu boi
Cadê aquele laço
Eu não sei pra onde foi.*

Ao cantar esse ponto, os boiadeiros emitem um brado semelhante aos vaqueiros, quando conduzem o gado de um lugar a outro. Além de bracear imitando um laço, como se tivesse uma corda nas mãos para laçar algo.

Assim como os baianos, os boiadeiros geralmente são procurados para dar passes, consultas e ajudar em problemas pessoais. A gira de boiadeiros é mais séria que a gira de baianos.

3.6 Gira de marinheiros

Salve a marujada!

Os marinheiros remetem a linha dos malandros geralmente associados ao mar, marujos que lidam com a vida nos navios.

*Eu bebo, eu bebo
Eu bebo muito bem
Eu bebo com meu dinheiro*

E não é da conta de ninguém.

Quando chegam ao terreiro, demonstram estarem embriagados e soluçando e/ou desorientados pelo “balanço do navio”.

*Marinheiro marinheiro
Marinheiro sou
Quem te ensinou a nadar?
Marinheiro sou
Ou foi o tombo do navio
Marinheiro sou
Ou foi o balanço do mar
Marinheiro sou*

São alcoólatras e mulherengos. Descem já bêbados, recebem seus chapéus característicos de marinheiros e continuam a beber. Alguns interpretam seu andar gingado e oscilante como decorrente do “tombo do navio”, outros, do efeito do álcool (NEGRÃO, 1996, p. 239).

Figura 29: Festa de marujos



Fonte: Acervo da Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocó, 2018.

Geralmente bebem cerveja, que comparam a água do mar por causa da espuma. Fumam cigarro e usam boinas ou bonés com símbolos e cores da marinha.

*Lá vem lá vem
Marinheiro sou
Ele vem faceiro
Marinheiro sou
Todo de branco
Marinheiro sou
Com seu bonezinho*

Contam histórias sobre as pescarias, bebedeiras e as várias paixões que têm. Que segundo o ponto cantado nas giras, dura o tempo de parada nos portos.

*O amor de marinheiro
É amor de meia hora
O navio balança o mar
E marinheiro vai embora.*

Na figura 28, da festa de marinheiros, notam-se estereótipos da marinha. Os médiuns e a imagem do altar estão vestidos de uniforme da marinha e/ou a boina de marinheiros. Além do barco de madeira azul, com a frase “salve a marinha”, que serviu a oferenda para os marinheiros: o camarão, crustáceo típico do mar.

Predominantemente homens, assim como os boiadeiros, durante a gira costumam a elogiar e pedir em casamento as mulheres presentes no terreiro.

Sempre deixando evidente a vida de “farrá” e “trabalho no mar”, que levam. Animados, marotos e galanteadores, não perdem a oportunidade durante a gira de contar suas histórias, beber e principalmente e bajular as mulheres presentes na gira.

Assim como as crianças, aos marujos é atribuído o trabalho de limpeza energético da casa. Por isso, é comum, que eles venham ao final das giras para realizar essa atividade.

Tantos a crianças como os marinheiros somente não se manifestam na gira de exu. Os próprios exus são responsáveis pela limpeza de seus trabalhos. Ele é o nosso próximo personagem.

3.7 Gira de exus e pombas giras

Salve as pombas giras! Laroie⁸⁵!

Neste momento quem comanda a gira é a mãe de santo que leva toda a corrente feminina para fora do terreiro. Lá se forma uma fila, de modo que a entrada seja triunfante, formosa, performática, bela e também sensual. A mesma vem a frente da corrente e atrás por ordem hierárquica as médiuns mais antigas.

Ao entrar todas as médiuns dançam em círculo ao som dos pontos cantados para as pombas giras. Geralmente a mãe de santo é a primeira a incorporar sua pomba gira e depois as demais médiuns.

Abaixo apresentamos um dos pontos de abertura da gira de esquerda. Ela é a única em que primeiro as mulheres incorporam e só depois os homens.

*Vem Pombo gira
Venha ver quem te chama
Mas, ela é mulher disfarçada
Ela é Pombo gira rainha da encruzilhada.*

Essa é a gira, na qual a entidade feminina tem mais visibilidade que a masculina. Os pontos geralmente exaltam a beleza, sensualidade e subversão destas das pombas giras. A gira é animada e sensual, as pombas giras cantam e dançam pelo terreiro, performaticamente, exalando perfume, gargalhando e sensualizando.

*De vermelho e negro, vestido a noite o mistério traz
De colar de ouro, brinco dourado a promessa faz
Se é preciso ir, você pode ir, faça o que quiser
Mas cuidado amigo, ela é bonita, ela é mulher!
E no canto da rua, girando, girando, girando está.*

Esse ponto traz a sensualidade e o poder característicos desta entidade, as cores das roupas, os adereços espalhafatosos e o cuidado em que desse se tomar, afinal “ela é bonita, ela é mulher”.

⁸⁵ Saudação na língua iorubá para exu e pomba gira.

Figura 30: Gira de exus e pombas giras



Fonte: Pesquisa de campo, 2017.

Como percebemos na figura 30, são elas que tomam conta do terreiro, ocupam todo o espaço dançando, girando e cantando, enquanto os exus normalmente mantêm-se sentados em banquinhos de madeira, fumando seus charutos, ou rondam (caminham) pelo terreiro. O espaço é delas, a imponência das pombas giras, as cores, as danças, o poder e o brilho pertencem a elas.

As cores fortes e o brilho, características deste grupo, tomam conta do terreiro, a pombas giras vaidosas, rodeiam pelo terreiro á dançar, alegrando a noite.

*Deu meia noite
Quando lua se escondeu
Lá na encruzilhada
Dando sua gargalhada
Pomba gira apareceu
Laroiê, laroiê, laroiê
É mojubá, é mojubá, é mojubá
Ela é Odara⁸⁶
quem tem fé nessa lebara
É só pedir que ela dá.*

As pombas giras adoradas e julgadas. Adoradas, porque dialogam com as realidades mais próximas do ser humano, ajudam em relacionamentos amorosos, como separações e infidelidades, conciliam conflitos, como inimizades entre pessoas, além de

⁸⁶ Laroiê, Mojubá e Odara são saudações na língua iorubá a exu, aparecem nesse ponto cantado à pomba gira, devido às comparações que alguns terreiros definem a pomba gira como “exu mulher”.

ajudarem na solução de problemas econômicos. Julgadas, por ser relacionada à esposa de Lúcifer, a uma sexualidade transgressora e insubmissa (BIRMAN, 1995), evidenciando a duplicidade de sentimentos para com essa entidade.

*Pomba gira é mulher de sete maridos
Mas não mexa com ela
Pomba gira é um perigo.*

Embora seja entidade dita mundana, insubmissa, prostituta, é a mais procurada no terreiro para resolver problemas amorosos, infidelidade e ensinar receitas para aflorar a sensualidade feminina como a falta de libido da mulher ou do parceiro/a.

Em geral, a Pombagira encarna o estereótipo da prostituta, mas também o da mulher que se rebela contra a dominação masculina. Ela, portanto, é invocada em todo trabalho de magia amorosa. A Pombagira, além disso, é a "mulher de sete exus", ou seja, não é mulher de ninguém. (CAPONE, 2004, p. 109)

A pomba gira na Umbanda, comparada a exu, não é inferior ou superior, ambos são importantes para o encaminhamento da gira, porém cada um intervém naquilo que lhe é próprio do seu grupo. Se a pomba gira intervém em conflitos relacionados ao amor e dinheiro, exu intercede nos conflitos de inimizades, problemas profissionais e financeiros.

Laroiê exu!

*O luar o luar, o luar
Ele é dono da rua
O luar
Quem cometeu as suas falhas
Peça perdão a Tranca Rua.*

Caracterizando exu, são figuras masculinas, com semblantes sérios, são mais comedidos que as pombas giras, não dançam como elas. Usam capas, cartolas com cores forte como o preto, vermelho, roxo, cinza e dourado.

Figura 31: Exu



Fonte: Acervo da Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô, 2018.

*Lá na encruza
Existe um homem valente
Com sua capa e cartola
E seu punhal entre os dentes
É madrugada, é madrugada
E ele está do meu lado
Por isso eu lhe peço, Tranca Rua
Seja o meu advogado.*

De aparências muitas vezes assustadoras, apresenta uma postura corporal própria, levemente inclinada para frente com os braços para trás. Dedos das mãos e pés tensionados/enrijecidos. Essa performance (SCHECHNER, 2011) corporal busca aproximar a figura do exu ao bode, animal característico dos símbolos demoníacos ocidentais. É comum, os exus cumprimentarem contorcendo as mãos para baixo como se portassem patas, ao invés de mãos. Podem também bater com suas fronteiras nas de outros exus, como se estivessem batendo com os chifres. Costumam produzir uma gargalhada que também faz referência ao diabo cristão.

Conforme o ponto cantado na gira de esquerda:

*Ê, Caveira, firma seu ponto na folha da bananeira,
Exu Caveira
Quando o galo canta é madrugada
Foi exu na encruzilhada, batizado com dendê
Rezo uma oração de traz pra frente
Eu queimo fogo e a chama ardente aquece exu, ô laroiê
Eu ouço a gargalhada do Diabo
É Caveira, o enviado do Príncipe Lúcifer
É ele quem comanda o cemitério
Catacumba tem mistério, seu feitiço tem axé
Ê Caveira!*

Percebemos a descrição assustadora da entidade fazendo referência ao “diabo”, e a entidade como comandante do cemitério.

Os Exus estão mais próximos das fraquezas humanas e as entendem. Quando há algum pedido equívoco do ponto de vista moral a fazer ou quando há que demandar, são os guias apropriados. Um agrado os satisfaz e amortece suas consciências em processo de formação. Podem fazer o mal por ser este um atributo humano: está no homem que lhes pede para fazê-lo e não neles próprios. Apesar desta característica amoral, legitima-se, contudo, por um princípio, o da justiça. Não se trata apenas da relatividade do mal, mas também da justificação do mal feito a outrem. (NEGRÃO, 1996, p. 360)

Esquerda e direita são importantes para dinâmica da religião. A cada grupo é destinado um tipo de territorialidade. Cada grupo de entidades tem um poder específico que cada fiel/consulente acredita quando procura uma entidade para fazer alguma prece/pedido. Assim, “direita e esquerda, embora em princípio opostas e exclusivas, são ambas essenciais para a manutenção do sistema simbólico umbandista” (NEGRÃO, 1996, p. 347). Diríamos que, para além de opostos, são também complementares.

Se os caboclos, pretos-velhos e crianças ajudam na cura de doenças, baianos, boiadeiros e marinheiros, exus e pombas giras contribuem nas soluções de problemas de financeiros, relacionamentos amorosos, infidelidade e inimizade. Ou seja, embora distintos em suas características, cada grupo com sua especificidade, ambos são entendidos como divindades.

Capítulo 4

Relações de poder nas religiões afro-brasileiras: Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô

As religiões afro-brasileiras se apresentam como espaço de diversas relações de poder. Estão presentes nas esferas afetivas, simbólicas ou políticas. Conforme já citado anteriormente, “o poder do laço territorial revela que o espaço está investido de valores não apenas materiais, mas também éticos, espirituais, simbólicos e afetivos” (BONNEMAISON e CAMBRÈZY⁸⁷ 1996, apud HAESBAERT 2006).

Como em qualquer grupo, religioso ou de outra natureza, dentre os umbandistas também existem conflitos (MAGGIE, 2001). Eles fazem parte dos elementos constitutivos das relações do grupo. E, é através dessas relações, que se mantêm a territorialidade de cada terreiro e de seus membros, desde o mais novato ao pai ou mãe de santo da casa.

Um terreiro depende da assistência e dos médiuns para se manter em funcionamento e receber reconhecimento interno e externo. A visibilidade se dá, a partir da procura dos consulentes e da capacidade dos médiuns em atender a essa clientela de forma satisfatória.

Os consulentes, clientes, ou assistência, buscam o terreiro para receber passes e conselhos das entidades. Geralmente a busca é por médiuns que “trabalhem bem no santo”, ou seja, médiuns que dominem o “código de santo” (MAGGIE, 2009). Normalmente a fama de um médium, positiva ou negativa, é transmitida por um médium da casa ou por uma pessoa da assistência, muitas vezes bem ou mal sucedida em sua consulta com o guia daquela pessoa.

Os médiuns mais procurados são os mais antigos na religião ou também por questões de afinidade. Desde amizade com o mediador do espírito, ou empatia com o guia, que em outros momentos ajudou com conselhos e passes. Através das narrativas de quem já foi atendido por essa ou aquela entidade. Diversos são os motivos que explicam as preferências ou não por uma entidade no terreiro.

Na Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô há alguns médiuns antigos, como: Mônica, Celso, Marta, Miriam, Amaro, Alexandre, Antônio, Sérgio, Pedro,

⁸⁷ BONNEMAISON, J.; CABREZY L. **Le lien terrotorial:entre frontièreset identites**: Geoógraphies et cultures. Paris: L.Hartmat - CNRS, 20, 1996.

Poliana, Sueli, Karla, Helenice, Jair Candido, Dejanira, Marco Aurélio, Giulia e André. Eles por serem antigos na religião e frequentarem o terreiro há algum tempo, são mais procurados pela assistência, além de ajudarem o pai de santo na gira e nos rituais.

Há também os médiuns intermediários, que estão na casa algum tempo, mas não são tão antigos, como os médiuns citados acima. E os médiuns iniciantes, que estão começando na religião e muitas vezes ainda não conseguem uma incorporação com sucesso. São os que não dominam o código de santo (MAGGIE, 2009) e, portanto, os guias não bebem, não fumam ou dão passes/consultas.

Os médiuns iniciantes são girados pelos dirigentes do terreiro. Girados literalmente, para alcançar a incorporação. Isso ocorre da seguinte forma: os ogãs tocam o ponto da entidade, enquanto o dirigente acompanha o mesmo na sua possível incorporação, como um trabalho de professor, ensinando o médium.

Como o terreiro tem muitos médiuns, o pai de santo inicia um médium e passa o mesmo para os que já dominam a incorporação e possam ajudar neste trabalho. E vai administrando os demais médiuns iniciantes, um trabalho coletivo, onde todos o ajudam. O acompanhamento é principalmente para garantir a estabilidade do médium, que após a irradiação⁸⁸ ou incorporação do espírito pode desequilibrar e cair.

4.1 O trânsito de médiuns

O fluxo de ir e vir de médiuns nos terreiros é comum. Mondardo (2018) descreve que os “sujeitos revelando-se na (re)definição das identidades culturais e territoriais no trânsito por territórios e na vivência entre territorialidades”. Esse trânsito também ocorre com os médiuns do terreiro. É frequente o ir e vir de médiuns buscando por novas identidades territoriais, seja eles indo ou vindo de casas religiosas.

Durante o período de campo, alguns médiuns foram e outras vieram. É o caso de Nívea, Mirtes, Fany, Amália, Heitor, Marlon, Murilo, Ivo, Ícaro e Patrícia, entre outros.

O trânsito que existe entre os terreiros faz parte dos processos de buscas de novas identidades territoriais (HAESBAERT, 1999). Esse fluxo se dá em um campo mais ampliado, onde é possível perceber uma relação entre os terreiros. Elas ocorrem de forma harmoniosa ou conflituosa. É comum a chamada de fofoca ou “fuxico de santo” onde as pessoas das diversas casas religiosas ou, no interior de uma única, costumam comentar uns sobre os outros. Esses comentários podem ser positivos ou negativos.

⁸⁸ Momento que o médium sente as energias/vibrações do guia, mas não incorpora totalmente.

Podem levar a aproximações de pessoas com novas casas, ou, no sentido contrário promovendo conflitos que, em última instância pode levar ao rompimento de pessoas com suas casas religiosas.

Nívea e Heitor se desligaram da casa para fazer o santo no Candomblé. Mirtes, Ícaro, Patrícia e Fany acompanharam Nívea que após fazer o santo no Candomblé, abriu um terreiro em sua casa. Estes então migraram para esse novo terreiro. Segundo o pai de santo, sobre mudança de médiuns de um terreiro para o outro:

Isso aí é assim, eu considero isso, nem uma falta do médium, é porque igual você, estava num terreiro e não estava se sentindo bem, você veio pra outro, você se sentiu bem. Daqui ele vai pra outro, lá ele se sente melhor, então, há essa mudança. Não é muito boa para o médium, mas é uma mudança que ocorre, porque as pessoas gostam deste ou daquele outro terreiro. Talvez, gostou deste pai de santo, porque ele tratou ele melhor, gostou deste outro, porque a corrente é melhor, talvez gostou de um outro. Eu não falo corrente melhor espiritualmente, a irmandade é melhor, mais unida, mais alegre, mais conversadeira, que aceitaram melhor. Então essa é a mudança que acontece nos terreiros (ENTREVISTA CONCEDIDA PELO PAI DE SANTO EM JANEIRO DE 2019).

Conforme relata o pai de santo, o ir e vir de médiuns faz parte da religião. Assim também como à relação de amizade e respeito constituída com os dirigentes e com o terreiro são importantes para a permanência dos médiuns. Alguns iniciam na religião e depois abandonam. Há aqueles que migram para outro terreiro e outros que por má conduta (cobrar por trabalhos espirituais, o que não é aceito pelo pai de santo) acabam sendo retirados. O pai de santo ao falar sobre os mesmos diz que, “sempre eu dou liberdade pro médium, pra ele ir e vir, fazer, atender e fazer [sic]. Só não permito que façam alguma coisa errada. Então aí não, porque daí, não é o médium é a casa, então não”.

O pai de santo é categórico quanto à cobrança por atendimentos ou trabalhos espirituais. Não aceita a cobrança nos atendimentos e geralmente orienta sobre isso:

Trabalhar com os guias cobrando, também é errado. Na nação de Omolocô, nós não cobramos nada de ninguém, não aceitamos uma moeda de dinheiro. Aceita-se as coisas que você quiser dá pro terreiro. Se você fala, vou dá alguma coisa para o terreiro, vou ajudar tudo bem (ENTREVISTA CONCEDIDA PELO PAI DE SANTO EM JANEIRO DE 2019).

A lista de pagamento das mensalidades fica na sala dos cambones. Ela é frequentada pelos médiuns da casa. Ao consulta-la é possível saber se os médiuns estão em dia com suas mensalidades, ou. Assim, toda a comunidade interna tem acesso aos gastos e as pessoas que arcam com os mesmos.

Quando o pai de santo diz alguma coisa que compra para o terreiro, se refere às velas usadas na gira, decoração para festas, álcool para o preparo do descarrego e outras necessidades básicas. No início de 2019 a geladeira do terreiro, usada para resfriar bebidas e alimentos estragou. Então a mãe pequena comprou uma nova, que será paga com o dinheiro arrecadado das mensalidades.

O trânsito de médiuns em outros terreiros não é permitido pela mãe de santo. Ela é bem clara ao dizer que não aceita que os médiuns da casa vão trabalhar em outros terreiros. Exceto para visitar e assistir as giras. Pois, segundo ela, ao trabalhar em outros terreiros o médium pode trazer energias negativas e demandas de outro lugar, o que não é bom para o médium e nem para o terreiro.

É evidente em Dourados que as casas de Umbanda e Candomblé disputam médiuns, assistência, visibilidade e poder. Pois, é através disso, que se garante a territorialidade na religião. É uma busca constante dentre os dirigentes, buscar garantir a permanência dos médiuns e assistentes. O sucesso disso resulta no sucesso do terreiro e, por conseguinte de seus dirigentes. Isso demonstra poder. Não o poder, associado à “violência”, a “força” ou a “dominação”. E sim, como assentia Hannah Arendt (2008), “o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam”. O poder do grupo e do terreiro são a base do poder de seus líderes.

A Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô, nesse sentido é um dos terreiros mais cheios da cidade. Há um grande número de médiuns e assistência. Ao interrogar o pai de santo, sobre o porquê de sua casa ter uma grande frequência, ele esclarece que:

Eu falo assim, a média de 60/70 médiuns, são os médiuns efetivos da casa, igual você faz um ano que tá aí, são esses que são os 70 médiuns que eu falo. Além destes tem muitos que vem, sai, depois voltam, vem e sai e voltam. E a gira mesmo, geralmente são feita com 40/42/45 tem dia que vai pra 50, mas nunca baixa de 35/38 médiuns que fazem a gira. Hoje você vem, amanhã você não pode, e é o outro que vem, mas sempre tem essas giras de 40 médiuns. (...) Tudo isso que a gente faz, não é pela... Por a gente ser melhor do que ninguém é pela qualidade que a gente desenvolve o médium, e põe o médium para

trabalhar. Eu tenho um sistema: eu ponho você para desenvolver e ponho você para trabalhar. Eu não quero que o mérito do terreiro seja meu, eu quero que o mérito seja do terreiro e dos filhos da casa que estão trabalhando. Quando um filho fala, a pessoa pediu tal coisa e meu guia resolveu, eu fico mais contente do que se ele falasse o seu guia resolveu alguma coisa. Porque estou vendo que a minha missão de doutrinar e desenvolver o médium, eu estou cumprindo (ENTREVISTA CONCEDIDA PELO PAI DE SANTO EM JANEIRO DE 2019).

É a partir das permanências, dos territórios de trânsito (MONDARDO, 2018) de médiuns de um terreiro para outro, do fuxico de santo e, até mesmo, dos conflitos, que os grupos se relacionam e mantêm sua identidade territorial (HAESBAERT, 1999). Entre os umbandistas, de forma geral, é perceptível três tipos de relações de poder. Os conflitos entre dirigentes de terreiros, de pais/mães de santo e seus filhos de santo e entre filhos de santo com filhos de santo.

Quando citamos conflitos entre dirigentes de terreiros, não quer dizer que estes sejam desafetos. E sim, seres humanos que vivem aproximações e afastamentos, de acordo com as relações sociais. Aproximações estas que ocorrem ao compartilharem visitas de um terreiro ao outro. Em dias de festas principalmente, onde dirigentes convidam outros dirigentes para participar. Afastamentos, quando dirigentes comentam/especulam sobre o conhecimento da religião, modo como conduzem rituais, quantidade e disciplina de filhos de santo e assistência.

Sobre os conflitos entre os líderes religiosos, o pai de santo tem o seguinte posicionamento:

A gente que é pai no santo, a gente é... querem ser um melhor que o outro dentro das nações dele. Na nossa nação, você nunca vai ver isso, um pai de santo de Omolocô uma mãe de santo de Omolocô nós somos iguais, nós tratamos na humildade, com carinho, tratamos muito bem as pessoas. A essa mãe de santo fala, eu quando vou fazer meu batizado eu gosto de chamar o preto-velho, puxa é lindo! A eu quando vou fazer o meu, gosto de fazer eu mesmo, que eu gosto de falar as verdades para as pessoas primeiro, o que é a nação. Depois eu chamo o caboclo para abençoar, ai que lindo! Nós consideramos assim, um ao outro, desse tipo. O contrário do povo de Candomblé, um quer ser mais certo que o outro. Se eu fizer você pra Iansã, você vai no outro e vão falar, você não é de Iansã, você é de Oxum. Aí vai no outro, ele não sabe nada, isso aqui não é tal coisa.

Você vai num lugar, nos lugares que são bem mais civilizados sobre o espiritismo, como Salvador, Rio de Janeiro não é assim, é muito no interior que eles querem ser um melhor do que o outro. Eles querem ser um filho de santo aqui, um pai de santo aqui, ah, mas eu sou muito mais sabido, porque eu fui fazer meu santo no Rio [Rio de Janeiro], na Bahia, não sei aonde. Não tem nada disso, o que você aprende na Bahia, você aprende em Campo Grande, você aprende aqui em

Dourados. Mas eles querem, esse... Então quando chegam nessas grandes capitais assim, onde existe bastante. Você pode ir em Salvador, em Salvador eles fazem uma festa lá pro santo, um monte de pai de santo, todo mundo conversa, brinca, não tem nada que um querer filho do outro. Só existe nos interior, interior de São Paulo, interior do Mato Grosso do Sul. Todo mundo é melhor que o outro, um é mais sabido que o outro, aquele ali fez errado, aquele lá não faz assim, tem que ser assim (ENTREVISTA CONCEDIDA PELO PAI DE SANTO EM JANEIRO DE 2019).

Embora não haja uma universalidade nos rituais das religiões afro-brasileiras, principalmente pelo fato de tudo ser na oralidade, a discordância entre dirigentes, quanto aos rituais, é constante. Sempre há questionamentos entre o que um dirigente faz e o outro não. Cada um é dono de sua verdade absoluta. Algumas vezes não respeitando o modo como cada qual conduz seu terreiro ou ensinamento dos médiuns.

Desentendimentos entre pai/mãe de santo e filhos de santo, é outro conflito comum nas religiões afro-brasileiras. Muitas vezes, deste desentendimento gera as migrações de um terreiro para o outro.

A rigidez de um dirigente pode influenciar nesse sentido. Assim como a falta de zelo e disciplina do médium. Sobre o comportamento de alguns dirigentes, o pai de santo narra:

Na verdade o Candomblé, ele não tem você como uma filha, tem você como uma escrava. Você tem que se ajoelhar no chão, você não pode comer você não pode falar perto do pai de santo, você não pode brincar com o pai de santo. Nós não, eu dou toda liberdade pros médiuns conversar, brincar e eu brincar com eles. Porque eu acho que a espiritualidade é alegria, é companheirismo. Não é rígido, não é nada disso. Isso aí é coisa criada pelos pais de santo (ENTREVISTA CONCEDIDA PELO PAI DE SANTO EM JANEIRO DE 2019).

Ainda sobre a conduta do médium e do terreiro, o pai de santo diz:

A única coisa que eu falo você tem uma obrigação com o terreiro, mas, por exemplo, você trabalha e na sexta-feira, você teve que trabalhar, a primeira obrigação sua, é com a sua família e com o seu trabalho. Depois você vai usar o seu tempo disponível. Em primeiro lugar é no terreiro, não confundir, a eu tenho um baile pra ir, não tenho que ir ao terreiro. Agora eu tenho que ir ao serviço, tenho que trabalhar hoje a noite, é a sua obrigação, é o seu sustento, é ali que você tem que sobreviver. Então nós consideramos os médiuns desse jeito, nesse tipo (ENTREVISTA CONCEDIDA PELO PAI DE SANTO EM JANEIRO DE 2019).

As desavenças entre filhos de santo também é comum. Seja de um mesmo terreiro ou de terreiros diferentes. Médiuns de uma mesma casa não se darem bem e um ou outro sair do terreiro por conta disso. Ou, conviver num mesmo espaço, porém sem falarem um com o outro. Não verificamos nenhum caso na Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô, o que não quer dizer não existam conflitos. Existem discordâncias nas opiniões religiosas e políticas, principalmente no grupo de *whatsapp*. Porém quando ocorrem esses incidentes, a mãe pequena toma a frente e busca apaziguar as discussões entre os médiuns.

O terreiro além de espaço religioso também é espaço de interação social, Através desse espaço pessoas conversam, veem conhecidos, participam de festas de orixás, pedem conselho, dialogam com as entidades e, de forma muito expressiva, constroem um espaço de grupo social. Nele, eles conseguem buscar soluções para seus problemas, mas, também exercitam afetos. Esse é o nosso próximo tópico.

4.2 Terreiro: espaço de interação social e acolhimento

O espaço é o campo da multiplicidade, da diferença, da heterogeneidade. Exige a percepção da coexistência de sujeito outros, de várias trajetórias e sua própria estória para contar e, portanto, complexos, mas não universais. O terreiro proporciona aos frequentadores interação social e acolhimento. É marcado pela “pluralidade de trajetórias” (MASSEY, 2008).

Na cidade de Dourados é possível ir a um terreiro, quase todos os dias. A quantidade de terreiros e dias é variada. Isso proporciona o trânsito dos frequentadores. As segundas e quartas o Templo Girassol tem giras, as terças é a vez da Tenda de Umbanda Cabocla Jandira e Zé Pilintra, as quintas o terreiro de Pai Pedro de Ogum, sexta-feira geralmente tem gira em muitos terreiros (Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá, Tenda de Iansã, Tenda de Umbanda Cabocla Jurema, entre outros), sábado, por ser fim de semana geralmente são escolhidos para as festas de orixás ou saídas de santo.

Os frequentadores do terreiro, sejam médiuns ou assistência, têm nesse espaço oportunidade de manter relações sociais diversas ao poder, nesses espaços, travarem relações que extrapolam ao campo religioso. Conversam sobre política, trabalho, família, dentre outros assuntos.

O médium, ao passar a fazer parte de um terreiro, constitui uma segunda família: a família de santo. De certa forma, isso se estende à assistência, pois, a mesma, mantém contato com os guias, para passes e conselhos. Muitas vezes essa é a única oportunidade dessas pessoas poderem realizar diálogos, desabafos, enfim viver um espaço de sociabilidade. Na Casa de reuniões afro-brasileiras etnia Omolocô, antes de iniciar a gira, o pai de santo cumprimenta um a um na assistência. Esse ato demonstra a relação de afeto e importância que cada um tem, encurtando barreiras afetivas.

O terreiro é um espaço de interação social e acolhimento. Em tempos de solidão e individualismo, (BAUMAN, 2001) ter onde buscar conselhos, encontrar conhecidos e alguns casos comer e beber, é relevante para o ser humano.

Tomemos como exemplo, uma pessoa que more sozinha. Ao ir ao terreiro ela encontra os guias para ajudar espiritualmente, constitui amizade com os demais frequentadores e, quando possível, participa de uma festividade com bebidas e comidas. Isso, forma espaços de interações sociais.

A Umbanda é uma religião que acolhe e sacraliza segmentos marginalizados pela sociedade (SILVA, 2005). Na espiritualidade ou na vida, os marginalizados ou excluídos pela sociedade, são aceitos no terreiro. Segundo o pai de santo:

Nós não deciframos você, pelo que você é lá fora. Nós temos um grande lema, dessa porta pra dentro a responsabilidade é nossa, dessa porta pra fora a responsabilidade é sua. Porque lá fora nós não podemos fazer nada pra você, aqui dentro sim, nós vamos cuidar e tratar você como um ser humano (ENTREVISTA CONCEDIDA PELO PAI DE SANTO EM JANEIRO DE 2019).

Independente de sua orientação sexual, o terreiro acolhe aqueles não são aceitos por outras religiões. O pai de santo esclarece que:

Igual aquele dia que teve o fim do ano, foi convidado os povos pra vim, quem quisesse vim, podia vim e tal. E uma mulher perguntou se ela podia vim. Pode vim sim. Ela falou, mas acho que não vou não, porque o meu filho é homossexual e o povo pode olhar meio assim. Nós falamos olha, lá você pode ir tranquila que ninguém vai olhar, tem muitos iguais, também homossexuais, lésbicas, sapatão, têm de tudo. E eles tratam todo mundo do mesmo jeito. É que eu sempre falo, respeitou será respeitado. Se não respeitou aí é diferente, você pode ser uma menina que trabalha em bordel, se você vem no terreiro, trabalha e respeita o povo do terreiro. Lá fora é problema seu (ENTREVISTA CONCEDIDA PELO PAI DE SANTO EM JANEIRO DE 2019).

Acima o dirigente relata sobre a inclusão de homossexuais no terreiro. Esse fato comprovamos com o campo: a inclusividade que as religiões afro-brasileiras proporcionam. O terreiro é o espaço que o menino pode receber sua pomba gira e a menina seu Zé Pilintra, sem serem taxados pela sua orientação sexual.

A corrente é dividida por homens de um lado e mulheres de outro, porém duas meninas se posicionam na corrente do lado masculino, e em nenhum momento questiona se a vontade delas em permanecer na corrente masculina.

A classe social e formação dos filhos de santo não são valorizadas no terreiro. Segundo o pai de santo, lá todos são iguais, independente de suas atividades, grau de escolaridade, idade, orientação sexual, entre outros.

Sempre preservamos a dignidade do terreiro, a humildade do terreiro, não existe um médium que é engenheiro, advogado, faxineira, empregada doméstica, não. Todos ali dentro da casa são iguais. Preto, branco, amarelo, japonês, são todos iguais. Eu considero eles todos iguais e os meus filhos gosto sempre que eles tenham união entre eles (ENTREVISTA CONCEDIDA PELO PAI DE SANTO EM JANEIRO DE 2019).

Todos os rituais são acompanhados de comes e bebes no final. Isso contribui na promoção da proximidade dos médiuns e da assistência. Todos os anos são realizados rituais já tradicionais no terreiro. Ocorrem o ritual da sexta-feira santa, festa junina, batizado e confraternização de final de ano, além de jantares ao final das festas dos orixás.

Por isso, nós programamos festas, igual aquela festa que tem na fazenda, que a gente faz o batizado, eles vão, é pra isso. A gente faz a festa da quadrilha que não tem nada haver com a nação de Omolocô, a gente faz mais para confraternização dos médiuns. Uma interação pra eles conhecerem, conversarem, brincarem (ENTREVISTA CONCEDIDA PELO PAI DE SANTO EM JANEIRO DE 2019).

A quadrilha a qual o pai de santo se refere, é uma festa junina que ocorre anualmente no terreiro. Não faz parte das festividades religiosas do terreiro, e sim da busca pela confraternização e convívio do grupo.

Outro rito da casa é o banho dos aniversariantes. Na sala dos cambones tem anotado na parede o aniversário de cada médium. E no final da gira, cada aniversariante do dia ou da semana é banhado com espuma. Ritual para descarregar o aniversariante para a idade nova e carrega-lo de afetividade e carinho.

Figura 33: Aniversariantes de cada mês



Fonte: Pesquisa de campo, 2018.

A mãe pequena tem uma distribuidora de bebidas ao lado do terreiro. Muitos médiuns compram as bebidas, cigarros, charutos e velas em seu comércio, dando preferência ao seu comércio. Ao final da gira, alguns médiuns vão até lá comer espetinhos e/ou beber refrigerantes ou cerveja. Outra possibilidade de interação social. Normalmente todos se juntam em uma única mesa para conversar e brincar uns com os outros.

Os dirigentes da casa e médiuns buscam se relacionar como uma família. Uma família de santo. O pai de santo busca familiarizar a todos quando entram na religião ou os consulentes que buscam o terreiro:

Eu brinco como todos eles, não sou rígido com médium nenhum, não dou pito em médium nenhum, não falo besteira pra médium. Só converso com eles, brinco com eles, tiro sarro de muitas pessoas, que a gente brincando e tirando sarro da pessoa assim, achando algum fraco que ela tem e começar a brincar com aquilo, você passa a desinibir aquela pessoa, que fica mais a vontade na casa, por isso que

talvez a casa seja cheia (ENTREVISTA CONCEDIDA PELO PAI DE SANTO EM JANEIRO DE 2019).

Como percebemos, o pai de santo relata não ser rígido com os médiuns, não cobrando presença de todos no terreiro todas as giras, dizendo que compreende que além de médium da religião, cada um tem uma vida para além da religião. Narra ainda, brincar, conversar de igual para igual com todos sem aproveitar-se da hierarquia/cargo e de e “tirar sarro” destes para que todos se sintam acolhidos. Aproximando os médiuns e assistência, na tentativa de conceber um espaço de hospitalidade, compreensão e descontração. Conforme o mesmo aponta, talvez seja esse o motivo de sua casa ter muitos médiuns (entre 60/70) e a busca pelos atendimentos, por parte da assistência também ser grande.

Fechando a gira: conclusão

*Eu fecho a nossa gira
Com Deus e Nossa Senhora
Eu fecho a nossa gira
Sambolê pemba de angola.*

Como as giras da Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô é hora de encerrar o trabalho. Nesse momento, me atrevo a narrar em primeira pessoa e apontar as minhas vivências e percepções no trabalho de campo, a “arte de ver, arte de ser, arte de escrever” (WINKIN, 1998).

Ouso dizer que o “descer a campo” (WINKIN, 1998) não foi tarefa difícil ou limitada, pois a liberdade com que transitei e dialoguei com todos é algo sensível e gratificante. Me sinto parte deste todo. Sou um destes, que narrei por alguns parágrafos e busquei sempre trazer as singularidades.

Romântica por diversas vezes, confesso não ter sido fácil “observar o familiar” (VELHO, 2004). Descrever e explicar aquilo que me é tão próximo, tão íntimo, tornou-se por vezes tarefa difícil. No sentido de não romantizar demais, a ponto de tentar não tornar irrealistas as crenças, vivências, estórias e relações sociais do terreiro.

Venho desde o início enfatizando as particularidades do terreiro, a Umbanda Omolocô, o modo como o pai de santo conduz a gira e lida com os médiuns e a assistência e a quantidade de médiuns.

Os membros e dirigentes da Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô foram essenciais para a descrição e explicação de objetos, rituais religiosos, espaços e ensinamentos sobre os orixás e entidades. Foram através das narrativas das pessoas, mensagens no grupo do *whatsapp*, fotos e vídeos da página do *facebook*, ensinamentos dos dirigentes, observações das giras e rituais e conversas descontraídas que descrevi a etnogeografia do terreiro.

Optei por descrever semelhante a uma gira. As que acontecem todas as sextas-feiras no terreiro. Da chegada do médium, o bater a cabeça no congá, cantar para abrir a gira, despachar o exu, saudar os orixás, defumação do terreiro e das pessoas, até a da gira de entidades.

Retomando ao primeiro capítulo, apresentamos a Umbanda Omolocô. Esse misto de nação do Candomblé e Umbanda.

Há uma base de crenças que são comuns as religiões afro-brasileiras, do mesmo modo que há adaptações e transformações que podem e são acrescentadas a critério de dirigentes e médiuns. Sendo assim, as religiões afro-brasileiras não podem ser analisadas universalmente, e sim a partir de suas particularidades.

O pai de santo realiza rituais da Umbanda e do Candomblé, e conduz conforme a Umbanda Omolocô. Esses elementos são evidentes quando o mesmo une saudações aos orixás antes de iniciar a gira, a possibilidade de incorporação dos orixás em uma gira de guias, as festas para orixás, o batismo (característico da Umbanda), o ritual de recolhimento e os cuidados com as quartinhas, evidenciam essa junção da Umbanda e do Candomblé.

O espaço do terreiro, desenvolvido no segundo capítulo, desdobra a cerca dos espaços da Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô. A casa das almas, cafua, altares de Iemanjá, atabaques, sala das quartinhas, congá, sala dos cambones, cozinha, varanda e banheiros, cada um na sua finalidade e função. Em cada um destes espaços, objetos compõem e contem em si, significados, explanados na descrição.

O espaço do terreiro é fruto da relação entre objetos e da prática social humana. Os objetos, pessoas e ações para compõem esse espaço ímpar, dotado da subjetividade do terreiro e das pessoas que elaboraram o conjunto descrito.

Os objetos apresentados, facilmente são encontrados em outras casa religiosas umbandistas, mas a composição e relação criada pelo grupo são particulares, estabelecendo a identidade territorial (HAESBAERT, 1999) deste terreiro.

A saudação aos orixás e as giras de baianos, caboclos, pretos-velhos, erês, boiadeiros, marinheiros, exus e pombas giras reservei ao terceiro capítulo. Trechos em que estas entidades compuseram e modificaram o espaço, a partir dos pontos, sons, cores, cheiros, movimentos, danças, performances e atendimentos.

As práticas que modificam a organização espacial do terreiro vão desde a jocosidade dos baianos, a sabedoria dos caboclos, a calma dos pretos-velhos, a alegria dos erês, a seriedade dos boiadeiros, os galanteios dos marinheiros, a sensualidade das pombas giras e o poder dos exus.

As relações de poder nas religiões afro-brasileiras, objetivo do último capítulo, evidencia os conflitos, afetividades e interações sociais que ocorrem nas religiões afro-brasileiras e particularmente no terreiro.

Os conflitos entre dirigentes, filhos de santo e dirigente, filhos de santo e filhos de santo, são comum nessa religião. Também ocorre na Casa de reuniões afro-

brasileiras etnia Omolocô, pois segundo⁸⁹ a mãe pequena “não seria um terreiro como qualquer outro se não existisse conflitos”.

As discordâncias do pai de santo em médiuns cobrar por atendimentos espirituais, a desaprovação da mãe de santo em médiuns trabalhar em outros terreiros e as divergências entre os médiuns no grupo do *Whatsapp*, demonstram esses conflitos.

Em contrapartida, o relato do pai de santo alegando não ser rígido com os médiuns, dando liberdade para cada um, as relações de amizade que mantem com médiuns e assistência e as confraternizações entre todos, são as tentativas de manter a harmonia entre o grupo.

A descrição trazida neste trabalho é parte do recorte escolhido por mim. Não dando conta das diversas possibilidades de pesquisa que o terreiro e a religião proporcionam. Outras muitas análises cabem a esse espaço e grupo.

Não se acaba uma pesquisa é o tempo que termina, e o produto final tem de ser entregue. As descrições da Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô não esgotaram; muitas outras podem ser feitas. Busquei neste trabalho descrever uma parte das observações. Limitando apenas as descrições dos rituais de recolhimento, batismo, espaços simbólicos, a descrição das giras e das relações sociais do terreiro. Outras tantas, não foram abordadas aqui, como a história dos dirigentes e dos médiuns, da criação do terreiro, das festas de orixás, a relação do pai de santo com outros dirigentes, relações de gênero e sexualidade, dentre outras.

Após as descrições e considerações, termino essa dissertação com um ponto cantado após o fim da gira, em que médiuns, dirigentes e assistência se abraçam. Assim como fui abraçada pela Casa de reuniões afro-brasileira etnia Omolocô.

*Um abraço dado de bom coração
É o mesmo que uma benção
Uma benção é uma benção
Um abraço dado de bom coração
É o mesmo que uma benção
Uma benção é uma benção.*

⁸⁹Conversas informais após a gira (janeiro de 2019).

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, M. G. de. Uma leitura etnogeográfica do Brasil Sertanejo. In: SERPA, A. **Espaços culturais: vivências, imaginações e representações**. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 313-336.
- ARENDT, H. **A condição humana**. 10 Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BERGER, P. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Editora Paulinas, 1985.
- BIRMAM, P. **Fazer Estilo Criando Gêneros**. Rio de Janeiro: UERJ/Relume Dumara, 1995.
- _____. **O que é Umbanda**. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORREA, R. L. ;ROSENDAHL, Z. **Geografia cultural: um século (3)**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999. p. 83-131.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 11 Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BRUMANA, F. G. & MARTINEZ, E. G. **Marginália Sagrada**. Campinas: Ed. da Unicamp, 1991.
- CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da Modernidade**. São Paulo, EDUSP, 2006.
- CAPONE, S. **A busca da África no Candomblé: Tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa livraria Pallas, 2004.
- CARNEIRO, E. **Religiões negras, negros bantos**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1981.
- CASALI, R. **Quando os baianos se pintaram de Dourado(s): aspectos das práticas religiosas umbandistas da cidade de Dourados – MS**. 233f. Dissertação (Mestrado em História) Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, 2006, Dourados.
- CLAVAL, P. **A geografia cultural**. Florianópolis, Ed. UFSC, 1999.
- CORREA, R. L. “A volta do cultural” na geografia. **Mercator** - Revista de Geografia da UFC, ano 01, número 01, 2002, p 19-28 Disponível em: <<http://www.mercator.ufc.br/index.php/mercator/article/view/192/158>>. Acesso em: 09/03/2017
- _____. Geografia cultural: passado e futuro - uma introdução. In: CORREA, R. L. ; ROSENDAHL, Z. **Manifestação da cultura no espaço**. Rio de Janeiro. EdUERJ, 1999. P 49-58

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERNANDES, S. C. **Esquece que é macumba**: a macumba nos escritos acadêmicos e a diversidade das religiões afro-brasileiras. 119f. Dissertação (Mestrado em Antropologia)- Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, 2015, Dourados.

FERRARI, M de M. **A migração nordestina para São Paulo no segundo governo Vargas (1951-1954) – Seca e desigualdades regionais**. Dissertação, 169 f. Universidade Federal de São Carlos (2005).

FRANGELLI, P. A geografia da religião no Brasil: intelectuais pioneiros, propostas e metodologias de estudo. **ESPAÇO E CULTURA**, UERJ, RJ, N. 31, p.40-65, JAN./JUN. DE 2012.

Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/>>. Acesso em: 14 mar. 2018.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GENNEP, V. A. **Os ritos de passagem**. Petrópolis/RJ, Vozes, 2011.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização**: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

HAESBAERT, R.; MONDARDO, M. Transterritorialidade e antropofagia: territorialidades de trânsito numa perspectiva brasileiro-latino-americana. **GEOgraphia**, n. 24, 2010.

_____. Identidades territoriais. In: CORREA, R. L. ; ROSENDAHL, Z. **Manifestação da cultura no espaço**. Rio de Janeiro. EdUERJ, 1999. p. 169-190.

HARVEY, D. O espaço como palavra-chave. **EM PAUTA**, Rio de Janeiro, n. 35, v. 13, 2015, p. 126 – 152.

HEIDRICH, A. L. Método e metodologias na pesquisa das geografias com cultura e sociedade. In: HEIDRICH, A. L.; PIRES, C. L. Z. **Abordagens e práticas da pesquisa qualitativa em geografia e saberes sobre espaço e cultura**. Porto Alegre: Editora Letral, 2016, p. 15-34.

MAGGIE, Y. **Guerra de orixá**: um estudo de ritual e conflito. 3Ed. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2001.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MASSEY, D. **Pelo espaço**: uma nova política de espacialidade. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2008.

MONDARDO, M. L. **Territórios de trânsito:** dos conflitos entre Guarani e Kaiowá, paraguaios e “gaúchos” à produção de multitransterritorialidade na fronteira. Rio de Janeiro: Consequência, 2018.

_____. O Corpo enquanto “primeiro” território de dominação: O biopoder e a sociedade de controle. **Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação**, 2009.

NEGRÃO, L. N. **Entre a cruz e a encruzilhada.** São Paulo: EDUSP, 1996.

NOGUEIRA, L. C. **Da África de Orixá a Egum:** As ressignificações de Exu no discurso umbandista. 2017, 410f, Tese (Doutorado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, 2017, Goiânia.

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

PAULA, C. de F. Sobre a dimensão vivida do território: tendências e a contribuição da fenomenologia. **GeoTextos**, vol. 7, n. 1, jul. 2011. P. 105-126

PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org). **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005. p. 227-278.

RIBEIRO, D. **O Povo Brasileiro:** a formação e o sentido do Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

ROSENDAHL, Z. História, teoria e método em Geografia da Religião. **ESPAÇO E CULTURA**, UERJ, RJ, N. 31, JAN./JUN. DE 2012, p.24-39.

_____. O espaço, o sagrado e o profano. In: CORREA, R. L. ; ROSENDAHL, Z. **Manifestação da cultura no espaço.** Rio de Janeiro. EdUERJ, 1999, p. 231-243.

SÁ JUNIOR, M. T. de. **A invenção da alva nação umbandista:** a relação entre a produção historiográfica brasileira e sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960). 105f. Dissertação (Mestrado em História)- Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2004, Dourados.

SACK, R. D. **Territorialidade Humana:** sua teoria e história. Cambridge. Cambridge University Press, 1986.

SANTOS, M. **A Natureza do Espaço.** 7 ed. São Paulo: Edusp, 2012.

SCHECHNER, R. **O que é performance?** Tradução de R.L. Almeida, publicado sob licença creative commons, classe 3. 2011. Do original em inglês SCHECHNER, R. Performance studies: an introduction, second edition. New York & London: Routledge, 2006. p. 28-51. Disponível em:

https://www.performancesculturais.emac.ufg.br/up/378/o/O_QUE_EH_PERF_SCHECHNER.pdf> Acesso em: 04 de jan. 2019.

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

VELHO, G. Observando o Familiar. In: VELHO, G. **Individualismo e cultura**: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. 7 Ed. Rio de Janeiro: Zahar. 2004. p. 123-132.

WINKIN, Y. **A nova comunicação**: da teoria ao trabalho de campo. Papirus. Campinas- SP. 1998.