



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

NISLENE DO NASCIMENTO LOPES

**GEOGRAFIAS FESTIVAS DO MAR E DA TERRA: A FESTA DE IEMANJÁ E
PRETOS VELHOS EM FORTALEZA – CEARÁ**

FORTALEZA

2025

NISLENE DO NASCIMENTO LOPES

GEOGRAFIAS FESTIVAS DO MAR E DA TERRA: A FESTA DE IEMANJÁ E
PRETOS VELHOS EM FORTALEZA - CEARÁ

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de doutora em Geografia. Área de concentração: Natureza, Campo e Cidade no Semiárido.

Orientador: Prof. Dr. Christian Dennys Monteiro de Oliveira.

FORTALEZA

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- L854g Lopes, Nislene do Nascimento.
 Geografias festivas do mar e da terra : A festa de Iemanjá e Pretos Velhos em Fortaleza -
 Ceará / Nislene do Nascimento Lopes. – 2025.
 134 f. : il. color.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Ciências, Programa de
 Pós-Graduação em Geografia, Fortaleza, 2025.
 Orientação: Prof. Dr. Christian Dennys Monteiro de Oliveira.
1. Umbanda. 2. Iemanjá. 3. Pretos Velhos. 4. Geossímbolos. 5. Festas de Terreiros
 Metropolitanos. I. Título.

CDD 910

NISLENE DO NASCIMENTO LOPES

GEOGRAFIAS FESTIVAS DO MAR E DA TERRA: A FESTA DE IEMANJÁ E
PRETOS VELHOS EM FORTALEZA – CEARÁ

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de doutora em Geografia. Área de concentração: Natureza, Campo e Cidade no Semiárido.

Aprovada em: 23/04/2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Christian Dennys Monteiro de Oliveira (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Alberto Inácio da Silva (Coorientador)
Sorbonne Université - Paris IV

Prof. Dra. Ilaina Damasceno Pereira
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Prof. Dr. Josenildo Campos Brussio
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Prof. Dr. Dirceu Rogério Cadena de Melo Filho
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dra. Mary Anne Vieira Silva
Universidade Estadual de Goiás (UEG)

A Deus, Orixás e Universo.

As minhas irmãs, Familiares e Amigos.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho de tese foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Órgão fomentador do Doutorado sanduíche na Université Sorbonne - Paris IV.

Agradeço a minha família por apoio, principalmente minhas irmãs Valquíria e Andreia Lopes, que sempre acreditaram na importância dos estudos, ajudando sempre no que foi possível na minha vida acadêmica, a meu pai pelos ensinamentos ao longo da vida e minha sobrinha Samia Lopes.

As amigas Suellen Monteiro, Virgínia Rocha, Ana Paula Vasconcelos pelas filosofias e experiências trocadas. A Andreza Andrade, grande capoeirista e uma excelente amiga que em tempos de angústia bastava um telefonema. Aos amigos que o tempo e outras demandas afastaram da minha vida.

Agradeço o suporte emocional de Aluísio Filho Silva e aos amigos que fiz durante o doutorado sanduíche em Paris, principalmente a Laiane Oliveira, Gracielly Santana, Lucas Lorga e Paulo Júnior Lopes e outras pessoas que tive conexões e amizades que engrandeceram minhas perspectivas com relação à pesquisa e experiências da vida pessoal.

Professores acadêmicos que fizeram e fazem parte da minha vida, in memoriam de Profa. Claudia Grangeiro, referência profissional e amiga, professora Dra. Neide Santana, Dra. Cristiane Ferreira de Sousa França, Dra. Clélia Lustosa e Dra. Adryane Gorayeb, que me inspiraram a lutar pelo meu espaço e fazer ciência.

A Escola E.M.T.I. Integrada 2 de maio, onde trabalhei durante meu doutorado, sendo a coordenação parceira, à colega de trabalho Lilian Sampaio, que foi ponte de acolhimento e para eu realizar meu doutorado sanduíche em Paris, aos colegas de trabalho, funcionários da escola, que sempre me trataram com carinho. Aos alunos que tenho orgulho e agradeço por vibrarem junto comigo a luta por meio dos estudos.

Ao Doutor e Poeta Leonardo Tonus, professor da Université Sorbonne Nouvelle, em Paris, que me incentivou no projeto de doutorado-sanduíche, sendo ponte, suporte e inspiração para não desistir do que sonhamos. Pois se Paris não estava nos planos, estudar na Université Sorbonne sim; desde a graduação na Universidade Estadual do Ceará, vendo meus professores com essa experiência

curricular.

Dessa ponte, surgiu minha orientação na Paris IV, com o Prof. Dr. Alberto da Silva, um verdadeiro presente com misto de aprendizagens e profissionalismo. Pude aprender e enriquecer discussões durante as disciplinas e eventos acadêmicos ministrados por ele.

Ao Prof. Dr. Christian Dennys Monteiro de Oliveira, pela excelente orientação, pelo apoio e conselhos em momentos em que a dor tomava conta da minha existência, e por acreditar no meu trabalho, auxiliando com discussões, literaturas e em tudo que fosse possível.

Ao grupo de estudos “Macumbaria Cearense” e seus membros: Me. Jean Souza dos Anjos, Me. Janaina Pereira, Me. Breno Taveira e Prof. Dr. Leonardo Oliveira. Um grupo em que participei desde 2021 e onde foi possível ter acesso a leituras, cursos, discussões acadêmicas e pessoais que possibilitaram a construção deste trabalho.

Agradeço imensamente à Mãe Bia, Pai Ricardo e a todos os filhos e membros do terreiro Associação Pai Luiz de Aruanda, que me acolheram para além da vida de pesquisadora, e me “adotaram” como um membro do terreiro. Aos povos de terreiro de Fortaleza que visitei e que de alguma forma contribuíram para a construção da tese.

Por fim, mas não menos importante, agradeço às entidades que me permitiram fotografar, filmar e presenciar os momentos ritualísticos que ocorreram, tanto da Festa dos Pretos Velhos no terreiro, quanto da Festa de Iemanjá na praia de Iracema em Fortaleza, Ceará.

A menina comilona, COMIA TUDO, quase, TUDO QUE NÃO SABIA, comia. Comia. Caminhava pela cidade, passos, firmes, parques, a multidão a assustava. Seguia? Seguia rapidamente, arrastava pensamentos, mastigava, doces, salgados, uma junção interminável de vazios; umas vezes precisava de nomes, mais do que de sabores, então era farinha, açai, uxi, maniçoba, cupuaçu, siri, tucupi, tortas, tortas e países muito Nomes a devorar, numa transubstanciação, misturava tudo a sua solidão, seus medos, vãos, imagens que guardava na memória embaralhada, metafísica, patafísica, pensamento em letras, letras desarticuladas, os íngremes caminhos de uma fala palavra. A Menina Comilona em seu presente, passado e futuro tempos protocolares, vírgulas. Encontrava brinquedos nas travessas da cidade, bonecas vazias, quebradas, desnudas, choros presos as baterias espalhadas nos logradouros. Uma cidade invisível, pedra, barro, sonho, silêncio sob o ruído de televisores, válvulas em cores. Dispersas energias, máquinas, resíduos, tecnologias que ampliavam na menina espaços muitos, espaços preenchidos em minutos nas liquidações liquidificadas, homens, coisas, alimentos, multiplicando nos passos a procura. (Galvão, 2013, p. 7).

RESUMO

A pesquisa sobre as festividades da Umbanda em Fortaleza revela uma complexa teia de rituais, espaços e tensões socioculturais, transformando a cidade em um grande terreiro. As festividades da Umbanda nos permitem investigar como os trânsitos cerimoniais na Festa de Iemanjá e dos Pretos Velhos ocorrem no espaço geográfico, entrelaçando os rituais simbólicos, manifestações afro-religiosas e tensionamentos políticos, culturais e socioespaciais na metrópole fortalezense. O tema central é compreender como as celebrações da terra, com os Pretos Velhos, e do mar, com Iemanjá, se manifestam em espaços como o terreiro Associação Pai Luiz de Aruanda, na Barra do Ceará, e a Praia de Iracema. Esses rituais celebrativos são investigados sob a perspectiva geocultural, buscando compreender as dinâmicas religiosas, culturais, políticas, econômicas e socioespaciais da cidade. A pesquisa explora as tensões e impressões resultantes do entrecruzamento entre campo e teoria, promovendo elaborações epistemológicas, simbólicas e geográficas sobre o transitar religioso da Umbanda e suas festividades. O presente estudo só foi possível a partir do entrecruzamento metodológico dos conceitos geoculturais, antropológicos, etnogeográficos e de história oral, principalmente nos relatos orais, permitindo a compreensão dos rituais celebrativos da Umbanda nos espaços urbanos, os quais se manifestam tanto na celebração das entidades dos Pretos Velhos quanto na festa de Iemanjá, transformando a Praia de Iracema e a metrópole fortalezense em um grande terreiro. Dessa forma, a tese propõe um olhar geocultural sobre os ritos da tradição da Umbanda na cidade, compreendendo as ritualidades corpóreas, sonoras e simbólicas das celebrações de Iemanjá e dos Pretos Velhos e investigando os entrecruzamentos geoculturais que configuram Fortaleza enquanto cidade-terreiro. Ao mesmo tempo, por meio dessas celebrações, são ensinadas as resistências, as ritualidades e os geossímbolos sagrados que revelam as ancestralidades manifestas no território cearense.

Palavras-chave: umbanda; Iemanjá; pretos velhos; geossímbolos; festas de terreiros.

ABSTRACT

The research on Umbanda festivities in Fortaleza reveals a complex web of rituals, spaces, and sociocultural tensions, transforming the city into a vast terreiro (sacred space). Umbanda festivities allow us to investigate how ceremonial transits in the Feast of Iemanjá and the Old Blacks occur in the geographical space, intertwining symbolic rituals, Afro-religious manifestations, and political, cultural, and socio-spatial tensions in the Fortaleza metropolis. The central theme is to understand how the celebrations of the earth, with Pretos Velhos, and of the sea, with Iemanjá, manifest in spaces such as the Associação Pai Luiz de Aruanda terreiro in Barra do Ceará and Praia de Iracema. These celebratory rituals are investigated from a geocultural perspective, seeking to understand the religious, cultural, political, economic, and socio-spatial dynamics of the city. The research explores the tensions and impressions resulting from the intersection of field and theory, promoting epistemological, symbolic, and geographical elaborations on the religious transit of Umbanda and its festivities. The present study was only possible through the methodological intersection of geocultural, anthropological, ethnogeographical, and oral history concepts, particularly in oral accounts, allowing the understanding of Umbanda celebratory rituals in urban spaces, which manifest both in the celebration Pretos Velhos entities and in the Iemanjá festival, transforming Praia de Iracema and the Fortaleza metropolis into a vast terreiro. Thus, the thesis proposes a geocultural perspective on the rites of the Umbanda tradition in the city, understanding the corporeal, sound, and symbolic ritualities of the Iemanjá and Pretos Velhos celebrations and investigating the geocultural intersections that configure Fortaleza as a terreiro-city. Simultaneously, through these celebrations, the resistances, ritualities, and sacred geosymbols that reveal the ancestralities manifested in the Ceará territory are taught.

Keywords: umbanda; Iemanjá; pretos velhos; geosymbols; terreiro festivals.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 -	Ouroboro (circularidade).....	22
Figura 2 -	Exu, O Orixá da comunicação.....	22
Figura 3 -	Espaços utilizados nos rituais do Ceará.....	26
Figura 4 -	Mapa De Localização Da Praia de Iracema.....	29
Figura 5 -	Mapa De Localização Do Bairro Barra do Ceará.....	30
Figura 6 -	Festividades Dos Pretos Velhos No Terreiro da ACPLA, 2021..	32
Figura 7 -	Festa de Iemanjá na Praia do Futuro, 2022.....	38
Figura 8 -	Festa de Iemanjá na Praia de Iracema, 2022.....	39
Figura 9 -	Ponto de Preto Velho: Bate Tambor de Angola.....	40
Figura 10 -	Gira Festa Dos Pretos Velhos, 2023.....	43
Figura 11 -	Entrevista para o inventário dos povos de terreiro no Ceará, 2021.....	44
Figura 12 -	Entrevista para o inventário dos povos de terreiro no Ceará, 2021.....	44
Figura 13 -	Regiões do Ceará: Terreiros entrevistados.....	45
Figura 14 -	Compilado de imagens dos terreiros em Fortaleza, 2021.....	47
Figura 15 -	Casa dos Pretos Velhos na festa, 2023.....	48
Figura 16 -	Cabana dos Pretos Velhos na Gira, 2023.....	49
Figura 17 -	Fractal representação da leitura humana do divino - Simbólico no Espaço Geográfico.....	51
Figura 18 -	Velas acesas na Gira Terreiro Pai Valdo, Granja Portugal.....	52
Figura 19 -	Recorte do Gongá, velas azuis, imagens de Iemanjá, santos e	53

	entidades.....	
Figura 20 -	Ritual de encruzo da filha de santo no terreiro ACPL, 2020.....	54
Figura 21 -	Entrega das oferendas na Festa De Iemanjá, Praia De Iracema, 2022.....	56
Figura 22 -	Oferendas e comidas para a Festa dos Pretos Velhos, 2023...	57
Figura 23 -	Qr Code do Samba Enredo: “Liberdade, Liberdade, Abra as asas sobre nós.....	64
Figura 24 -	Qr Code do clipe “O Mar Serenou”, de Clara Nunes.....	65
Figura 25 -	Capa do Filme Macunaíma, 1969.....	66
Figura 26 -	Jornal O Nordeste, 1958.....	71
Figura 27 -	Mãe Júlia Condante na Festa de Iemanjá.....	75
Figura 28 -	Mulher Vestida De Iemanjá, Festa De Iemanjá, 1978.....	77
Figura 29 -	Entrega de oferendas para Iemanjá, 2021.....	78
Figura 30 -	Cartaz Virtual da Festa de Iemanjá, 2020.....	83
Figura 31 -	Altar dedicado aos caboclos indígenas, 2020.....	89
Figura 32 -	Qr Code do ponto: Ecoou um canto forte na senzala.....	90
Figura 33 -	Principais rotas do tráfico de povos escravizados.....	91
Figura 34 -	Festa de Pretos Velhos, 2022.....	93
Figura 35 -	Altar dos Pretos Velhos e materiais utilizados.....	93
Figura 36 -	Pretos Velhos e os utensílios na Festa, 2021.....	93
Figura 37 -	Festa dos Pretos Velhos na ACPLA, 2022.....	94
Figura 38 -	Gira para Iemanjá no terreiro ACPLA, 2021.....	101
Figura 39 -	Preparo de ervas para ritual, Alagbá, 2022.....	103

Figura 40 -	Ritual de iniciação da gira, Festa De Iemanjá, 2024.....	104
Figura 41 -	Loja de artigos afro religiosos em Fortaleza.....	105
Figura 42 -	Ritualizações na Festa de Iemanjá, 2023.....	107
Figura 43 -	Jovem e Pai de Santo na Festa de Iemanjá, 2023.....	107
Figura 44 -	Qr Code Toques Samba, Cabula e Ijexá.....	109
Figura 45 -	Chegada dos terreiros na Festa de Iemanjá, 2024.....	110
Figura 46 -	Ogãs do terreiro ACPLA na Festa de Iemanjá, 2024.....	110
Figura 47 -	Qr Code do trecho com os toques na gira da Festa de Iemanjá.....	111
Figura 48 -	Gira na Festa dos Pretos Velhos, 2022.....	111
Figura 49 -	Gira de abertura na Festa de Iemanjá, 2024.....	112
Figura 50 -	Mãe Bia de Pombo Gira na Festa de Iemanjá, 2024.....	113
Figura 51 -	Dança na abertura da Festa de Iemanjá, 2024.....	115
Figura 52 -	Dança De Encerramento Da Festa Dos Pretos Velhos 2024...	116
Figura 53 -	Ponto Riscado de Iemanjá, Iemanjá - Oxum.....	117
Figura 54 -	Pontos Riscados dos Pretos e Pretas Velhas.....	119
Figura 55 -	Qr Code Do Ponto Navio Negreiro, Do Preto Velho Tio José Negreiro.....	120
Figura 56 -	Festa de Iemanjá, entrega das oferendas, 2022.....	123
Figura 57 -	Festa de Iemanjá, entre das oferendas, 2023.....	123
Figura 58 -	Comidas abençoadas na festa dos Pretos Velhos, 2024.....	124
Figura 59 -	Benção de Mãe Bia aos netos Ogãs na Festa de Iemanjá, 2024.....	133

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 -	As oferendas na Umbanda, 2014.....	24
Quadro 2 -	Regiões do Ceará com maior número de entrevistas.....	45

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Principais festas afro religiosas no Ceará, 2022.....	75
---	----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACPLA	Associação Cultural Afro-brasileira Pai Luiz de Aruanda
INDICA	Instituto de Difusão de Cultura Afro-brasileira
UECUM	União Espírita Cearense de Umbanda

SUMÁRIO

1	EU SOU PORQUE NÓS SOMOS.....	16
1.1	Introdução: Primeiras impressões dos festejos na Umbanda.....	20
2	METODOLOGIA: ENCRUZILHADAS DE SABERES IN(DI)VISÍVEIS.....	35
3	UMA GEOGRAFIA DAS MATRIZES AFRO-BRASILEIRAS NOS TERRITÓRIOS METROPOLITANOS.....	60
3.1	Raízes celebrativas da umbandas em Fortaleza, Ceará.....	68
3.2	Geografias festivas do mar: a festa de Iemanjá e seus territórios.....	74
4	GEOGRAFIAS FESTIVAS DA TERRA: RITUAIS CELEBRATIVOS DOS PRETOS VELHOS E SEUS TERRITÓRIOS.....	87
4.1	Afrografias da umbanda em Fortaleza (CE): ritos corpóreos e terapêuticos.....	95
4.2	Ritualidades nos espaços simbólicos da umbanda: danças, curas e escritas sagradas.....	112
5	ENTREGANDO OS TRABALHOS: OFERENDAS, SABERES ANCESTRAIS E REFLEXÕES GEOCULTURAIS DA UMBANDA EM FORTALEZA, CEARÁ.....	122
6	REFERÊNCIAS.....	132

1. EU SOU PORQUE NÓS SOMOS.

Essa escrita é antes de tudo um processo ontológico de Ser quem sou, entendendo que os percursos ancestrais foram abertos para mim, para nós. Caminhos e sentidos entrecruzados com a minha história, ancestralidade e geografias, tatuando na minha alma os símbolos de vivências, imagens, epistemes, dores e superações.

Neste trabalho, as percepções que trago são constituídas tanto pelas minhas experiências de vida, quanto por outras pessoas. Além disso, as leituras que fiz ao longo da minha vida acadêmica tanto no curso de Geografia e Mestrado (2009 a 2016) e no curso de Filosofia (2017 – ainda não concluído) são rememoradas e entrecruzadas dando corpo à minha tese.

Outras leituras e vivências também aparecerão ainda que sutilmente ou explicitamente, como por exemplo, as leituras antirracistas que estudei, a partir do Movimento Negro Único (MNU-Ceará), além de filmes, obras literárias e outras produções artísticas. O intuito é reafirmar que uma pesquisa acadêmica também é composta por rompimentos e reencontros do autor, do orientador e do próprio leitor.

Acrescentando a isso o estágio doutoral que fiz na Université Sorbonne - Paris IV, na França me atravessou de várias formas, academicamente trouxe possibilidades e esperanças em poder demonstrar que, embora a ciência brasileira não tenha projeção que deveria, pude perceber o quanto a produção do conhecimento nacional é tão qualificado quanto o que se faz na europa e em outros países.

Me fez refletir enquanto mulher afro-indígena, nordestina e, que em contextos machistas e racistas, me fazem lutar e entender a importância de ocupar espaços acadêmicos, ainda dominados por uma maioria branca hétero-normativa e privilegiada.

Dessa maneira, as vivências cartografadas, a partir do meu corpo e ser no mundo, forjam sensações que os espaços, simbólicos, espirituais mobilizam e potencializam novas formas de se pensar as geografias constituinte do ato de pensar pesquisar e realizar projetos comprometidos e significativos.

Ao rememorar minha odisseia de ponto de chegada lembro-me de minha infância, das primeiras reclamações que ouvia de minha mãe sobre minhas características, e como isso parecia ao meu pueril sentido, ser um problema, pois

todos os enfeites do meu cabelo caíam, meu cabelo era liso demais, herdei características ancestrais indígenas e negras, meu corpo de muitas maneiras atravessadas por essas imagens de ser “índia demais ou negra demais”.

Lembranças que vêm acompanhadas do espaço que me cercava. Vem da rua onde caminhava, de algumas plantas com flores vermelhas que tingiam a paisagem cinza da parede e da calçada. E que me convidavam a brincar nas sombras dos arbustos. Penso que as lembranças compõem os espaços geográficos e estes são preenchidos com sentimentos, nos proporcionando uma relação intrínseca entre essas dimensões.

Percursos que possibilitaram as potências do saber, do pensamento e da imaginação, como uma flecha que ao ser atirada atravessa o tempo, o vento, o ar e até a água, transpassando o visível e o invisível criando travessias e perspectivas. O corpo nos dá a primeira dimensão e consciência espacial, daí ao fazermos a rememoração entre o que vivemos e onde vivemos; como Yi-Fu Tuan (1930-2022) nos convida a refletir sobre a relação experimentada desde que nascemos, corpo, consciência, espaço, tempo e memória, num todo crescente e indivisível.

O espaço geográfico conta sobre nós mesmos, pois ao transformá-lo, ele nos revela quem somos. Isso no sentido mais ontológico que podemos alcançar por meio da escrita e dos adjetivos, ou seja, da linguagem humana. Apresentando-se aos que nele habitam, o nosso olhar, sentidos, traumas e crenças, entrecruzando o Ser do outro em nós, unindo e multiplicando espacialidades.

Elementos que estão sobrepostos, entepostos e expostos, como um rio que flui no cotidiano, se espraia, torneando, serpenteando, fluindo, sendo potência para mover e tornar-se forma no espaço. Essa forma é o que Bachelard em *As águas e os sonhos* (2018) irá chamar de poética do espaço, a forma que o espaço é tomado, transformado, quando vira ato nas mãos humanas.

O ponto de chegada em que me encontro é interpretado como travessia, neste caso atravesso entre o seco do terreiro, e das águas salgadas de Iemanjá. Confluindo nesta pesquisa que me fez criar águas, desde choros, a nascentes na minha alma. Este pensamento deságua na descrição de Gaston Bachelard (2018). Ali ele descreve que as águas fluem a caminho de nossas imaginações, trabalhando para contemplar as formas possíveis e diversas de existência.

O conhecimento assume várias formas, transfigura-se, cria imagens, mitos, medos e a ciência. Meu trabalho de certa maneira tenha uma identificação com o termo Mágico-religioso “trabalho”, segundo Ismael Pordeus, em *A magia do trabalho* (1993), luta vem de labore, e tudo que se executa dentro do terreiro é labor, trabalho. Essa ideia cosmológica de luta laboral é fundante nesta pesquisa.

A discussão de racismo é um dos conceitos livremente abordados na construção deste trabalho, atravessando diversas reflexões no campo geográfico, antropológico, estético, ético, filosófico e pessoal. Portanto, aos desavisados ou quem ainda não avisei, este é um trabalho de reflexão desta autora, mulher negra, esporadicamente mística e amadoramente geógrafa.

Essa discussão também se refere em especial a Umbanda, uma vez que há alguns anos era um improvável tema para mim, enquanto pesquisadora, por estar colonizada de preconceitos. Por isso a necessidade de chegar, neste momento, com essas breves reflexões que sintetizam um pouco do meu ser na composição desta tese. Entendendo que a minha história de vida se entrecruza com a de tantos outros.

Pois foi um processo de autoaceitação, de reconhecimento que se deu quando meus caminhos se entrecruzaram com o Movimento Negro Único – MNU, com curso de Filosofia e com a marcha contra intolerância Religiosa realizado no início da Festa de Iemanjá que ocorreu na Praia de Iracema, em Fortaleza, no ano de 2019.

Além disso, o ensino público foi outro caminho que me fez chegar a referida pesquisa, uma vez que pude perceber a carência de discussões étnico-raciais, formação da população brasileira entre outros temas que nos remete ao contexto de discussão sobre as violências e apagamentos, no processo de formação socioespacial, tanto no país e quanto no território cearense.

Pensar sobre esses elementos me fez ampliar os questionamentos sobre os estudos geográficos e sua frágil elaboração neste campo temático. Além disso, ainda persiste o lastro positivista de que não devemos nos envolver com o “objeto científico” que investigamos. Porém, sabemos que o compromisso temático direto nos encoraja a produzir conhecimentos efetivamente significativos, com metodologias que contribuam para estudos além da vida acadêmica e maior autenticidade social.

Rememorar. Eis a palavra-desafio, de enraizamento platônico, pois o filósofo ateniense fala que *a alma rememora*; relembra para manifestar, no corpo, as

vivências da alma¹. Essa reflexão ajuda a pensar sobre meu processo de auto observação no mundo, no outro, no entendimento de que os fenômenos espaciais são sobreposições, ora silenciosas, ora explosivas de significados, simbolismos e leituras.

Leituras que têm me possibilitado interpretar as geografias sensíveis, abrindo novas e antigas portas de conhecimentos, *epistemes* e rituais. Verdadeiras chaves para compreender as experiências dos espaços simbólicos, psicológicos, virtuais, imaginários, religiosos, que nos integram à espacialidade humana.

Nestes *entrecruzos* de experiências, os meus 12 anos como professora também influenciaram a escolha e discussões desta pesquisa. Entender como o saber afro-religioso também constitui um Brasil mais ignorado do que conhecido, me fazem refletir sobre a educação em tecnologias (socioambientais) ancestrais; tão presentes nas culturas brasileiras quanto limitadas ao saber pedagógico e escolar convencional.

Neste trabalho procuro entrecruzar possibilidades de diálogos com várias áreas. A capoeira é um exemplo, pois quando Mestre Pastinha, um dos responsáveis pela difusão da Capoeira Angola fala: *Capoeira é manha, é mandinga, é tudo que a boca come*¹, o simbólico da alimentação corpo-alma entrecruza geografias vividas.

Ao longo desses poucos anos observando, aprendendo e comendo junto com os filhos, pais, mães de santos e caboclos aprendi que o dizer, a palavra, o ritual, nos conta e ensina sobre existência e resistência. A religião afro-brasileira rememora o terreiro - território Brasil, o terreiro Ceará, além do Terreiro-metrópole Fortaleza.

A palavra é, para mim, o símbolo primordial. Em seguida, temos a escrita, ou seja, esses pontos ligados e riscados que compõem nossa língua escrita. Ela revela mais do que o alfabeto, buscando comunicar outras linguagens não ditas. O simbólico detém esse poder, essa magia.

Dessa maneira, a tese é o convite que faço como partilha à mesa, de leituras das palavras de uma geógrafa aprendiz e comilona. Alguém que gosta de compartilhar a sabedoria e o alimento: pensamentos, leituras, filmes, literaturas, geografias, poesias, entre outros infinitos sabores servidos para compreensão geográfica das Festas de Iemanjá e dos Pretos Velhos. Este singelo banquete que ofereço é preparado com esforço e temperado no respeito do método ancestral, de

¹ Reflexão escrita a partir do diálogo entre Sócrates e Cebes, no livro de Fédon Platão escreve refletindo sobre a Sobrevivência da Alma. Livro disponível em: <https://geha.paginas.ufsc.br/files/2016/03/Plat%C3%A3o-cole%C3%A7%C3%A3o-os-pensadores-1973.pdf>. Acesso em 07 de agosto de 2019.

ser porque somos. Tenhamos tempo e licença para atravessá-lo nos próximos capítulos.

1.1. Introdução: Impressões e expressões dos festejos na Umbanda.

Este estudo tem particular intenção de apresentar as impressões sobre o entrecruzamento do campo e teoria das festas umbandistas em Fortaleza, promovendo elaborações epistêmicas, simbólicas e geográficas sobre o *trânsito religioso* que a tradição da Umbanda nos conduz.

Segundo a autora Malena Segura Contrera (2016), a natureza simbólica de “uma imagem a torna sempre inabarcável”. Isso significa que por mais que teorizemos e enxerguemos processos no espaço geográfico, a imagem simbólica sempre transcende sua forma e significado no tempo e no espaço.

O que contribui para que os ritos, símbolos, linguagens sejam atualizados potencializando a filosofia e a religião afro-brasileira. A Umbanda é o eco dessas atualizações, sublimando no espaço geográfico, no terreiro suas manifestações, contando sobre suas cosmovisões e entrecruzamentos, com a formação do território brasileiro, urbanizado e construído também pela espiritualidade africana.

Nosso ponto de partida se dá a partir dos símbolos constituídos, material e imaterialmente, no espaço geográfico. É uma árdua tarefa discutir espaço na perspectiva simbólica; ainda mais audacioso é acolher a potencialidade de dois conceitos nem sempre entrecruzados: símbolo e espaço. Entretanto sabemos que na prática é isso que acontece. A leitura do real é toda feita a partir das experiências do indivíduo, que se imbrica e amplia no coletivo social em história, ética e ser no mundo.

Nesta tarefa é que Carl G. Jung, no livro *O homem e seus símbolos*², nos ajuda compreender a importância da subjetividade e da força que os símbolos possuem para a vida dos corpos individuais e coletivos. Segundo Jung, (1964. p. 16):

O que chamamos símbolo é um termo, um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida diária, embora possua conotações especiais além do seu significado evidente e convencional. Implica alguma coisa vaga, desconhecida ou oculta para nós. Muitos monumentos cretenses, por exemplo, trazem o desenho de um duplo enxó. Conhecemos o objeto, mas ignoramos suas implicações simbólicas. Tomemos como outro exemplo o

² Disponível em: <https://clinicapsique.com/wp-content/textos/C.%20G.%20Jung%20-%20O%20Homem%20e%20seus%20Si%CC%81mbolos.pdf>. Acesso em 29 de outubro de 2023.

caso de um indiano que, após uma visita à Inglaterra, contou na volta aos seus amigos que os britânicos adoravam animais, isto porque vira inúmeros leões, águias e bois nas velhas igrejas. Não estava informado (tal como muitos cristãos) que estes animais são símbolos dos evangelistas, símbolos provenientes de uma visão de Ezequiel que, por sua vez, tem analogia com Horus, o deus egípcio do Sol e seus quatro filhos. Existem, além disso, objetos tais como a roda e a cruz, conhecidos no mundo inteiro, mas que possuem, sob certas condições, um significado simbólico. O que simbolizam exatamente ainda é motivo de controversas suposições. **Assim, uma palavra ou uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato.** Esta palavra ou esta imagem têm um aspecto "inconsciente" mais amplo, que nunca é precisamente definido ou de todo explicado. E nem podemos ter esperanças de defini-la ou explicá-la. Quando a mente explora um símbolo, é conduzida a idéias que estão fora do alcance da nossa razão. (Grifado pela autora).

Dessa maneira o símbolo é o código para a interpretação; a chave para ultrapassar o que está posto, transitando entre o ato e potência. Possibilitando ao ser humano transpassar e ao mesmo tempo conectar sua humanidade e essência, e, porque não dizer, a construção do seu entendimento enquanto *ser no mundo*.

O simbólico, enquanto código primário, forma outros códigos que são interpretados a partir da leitura de realidade da sociedade no espaço geográfico, permitindo o preenchimento e o esvaziamento de seu significado por quem o está interpretando, imagetivamente comparo o conceito de símbolo ao famoso *ouroboros*³:

Isso significa que o símbolo da cobra que engole a própria cauda (Figura 1), articula caminhos, idas e vindas, estruturas de representação da humanidade em determinado tempo e espaço, que não encerram em si mesmos, possibilitando vir a ser novas interpretações, autorizadas ou não pela imagem de Exu e sua força nas culturas afro-brasileiras (Figura 2).

Dessa maneira, as entidades, formas divinas e mundos desconhecidos, interpretados pela humanidade através da leitura ritual, tornam-se desafiadores e necessários para entendermos a formação da compreensão humana sobre o mundo terreno, o cosmos e o espaço geográfico denso de sentidos.

Como Jung (1964)⁴ afirma, o ser humano sempre terá um limite de sentido para aquilo que percebe conscientemente. Entretanto, quando adentramos no campo do simbólico, conseguimos avançar nessas delimitações, recalculando à leitura de

³ Com base na semiótica, a representação circular do ouroboros simboliza a constante evolução e movimento da vida, além de outros significados como a autofecundação, a ressurreição, a criação, a destruição e a renovação. Etimologicamente, a palavra ouroboros se originou a partir da junção dos termos gregos *ourá*, que significa “cauda”, e *boros*, que quer dizer “comer” ou “devorar”. Disponível em: <https://www.significados.com.br/ouroboros/>. Acessado em 03 de janeiro de 2024.

⁴ Disponível em: <https://clinicapsique.com/wp-content/textos/C.%20G.%20Jung%20-%20O%20Homem%20e%20seus%20Si%C3%81mbolos.pdf>. Acesso em 06 de fevereiro de 2023.

realidade novas possibilidades a partir do conhecimento cultural e geossimbólico.

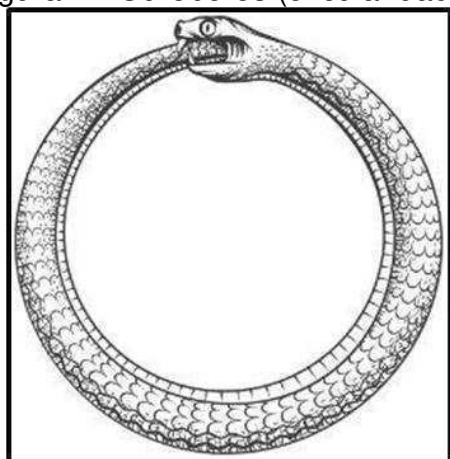
Ao pensarmos sobre a religião, nos deparamos com o limiar entre o mundo sentido, percebido e imaginado; e como sua densidade rearranja nossas percepções para experienciarmos o divino nessas dimensões. Ali, na unidade espírito-matéria nos ritos do sol, da montanha, da floresta, do mar; significantes com significados densos.

Pensando nesse contexto de discussão as religiões de matrizes africanas no Brasil, no Nordeste, mais em específico o Ceará, contribuíram na constituição do território, assim como suas dimensões éticas, dando origem a novas interpretações e novas religiões, como é o caso da recente Umbanda, institucionalizada em 1908.

Reginaldo Prandi, em sua obra *Mitologia dos Orixás* (2001), nos ajuda a compreender a complexa encruzilhada simbólica, geográfica, religiosa, política e territorial. Segundo o mito, Exu foi designado como mensageiro, encarregado de ouvir as histórias de todos os seres do mundo. Para ele, cada narrativa do cotidiano, por mais trivial que parecesse, era valiosa.

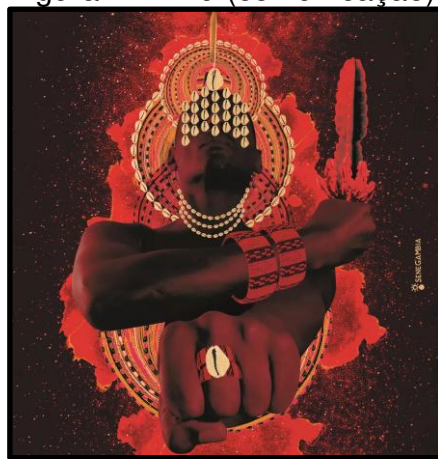
As queixas relacionadas às guerras, doenças, mortes, aventuras, alegrias, todas estas incontáveis narrativas foram reunidas por este orixá mensageiro para que assim tivesse conhecimento necessário para desvendar os mistérios de origem e governança dos homens e da natureza.

Figura 1 - Ouroboros (circularidade).



Fonte: Globo.com.

Figura 2 – Exu (comunicação).



Fonte: Dicionário de Símbolos.

Sabemos que a oralidade é uma das formas de preservação do ser humano simbolizando memórias, lugares, sentimentos e divindades, neste caso Exu.

Segundo Prandi (2001, p.20):

Para os iorubás⁵ tradicionais e os seguidores de sua religião nas Américas, os Orixás são deuses que receberam de Oludummare ou Olorum, também chamado de Olofin em Cuba, o Ser Supremo, a incumbência de riar e governar o mundo, ficando cada um deles responsável por alguns aspectos da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana. Na África, a maioria dos orixás **merece culto limitado a determinada cidade ou região**, enquanto uns poucos têm culto disseminado por toda ou quase toda extensão de terras iorubás. Muitos orixás são esquecidos, outros surgem em novos cultos. O panteão iorubano na América é constituído de cerca de uma vintena de orixás e, tanto no Brasil como em Cuba, cada orixá, com poucas exceções, é celebrado em todo país. (Grifo da autora).

Dessa forma, o simbólico, intrinsecamente espacial, transcende a condição natural (física), transformando-se em geossímbolo dos orixás em suas diversas dimensões. Ele é acolhido pela interpretação coletiva dos cultos, rituais, vestes, entidades e espíritos, todos mesclados pela recriação das religiosidades afro-brasileiras, especialmente na Umbanda, como veremos nas Festas de Iemanjá e dos Pretos Velhos.

Luiz Rufino (2019) afirma que a encruzilhada é a boca do mundo, sendo assim como entrecruzamento desses espaços, esquinas e caminhos geram atravessamentos e dizem respeito a todas as bandas (Umbanda), aos espaços geográficos marginais da realidade brasileira, a partir da religião afro brasileira, neste caso a Umbanda e suas celebrações.

Observando as comunicações (re)existentes dos rituais celebrativos de Iemanjá (em agosto) e a dos Pretos Velhos (em maio), foi possível pensar duas faces dessas margens metropolitanas, em Fortaleza. De um lado, pelo sincretismo conduzido a Orixá das Praias, no atual feriado da Padroeira, em um evento mais pontual. De outro, acompanhando, por 4 anos, as atividades da Associação Cultural Afro-brasileira Pai Luiz de Aruanda, na Barra do Ceará.

Investigando principalmente como estes trânsitos cerimoniais que ocorrem no espaço, independente de ser um terreiro fechado (Pretos Velhos) ou a céu aberto (Iemanjá), anunciando ritualmente a espacialidade do sujeito e do coletivo e sua consciência simbólica. Tais celebrações se apropriam de pedagogias de ritos corpóreos, sonoros e ancestrais, recriando o vigor das comunidades afrodescendentes.

⁵ Para saber mais sobre os povos iorubás: <http://crpsp.org.br/diverpsi/arquivos/alma-africana-no-brasil.pdf>. Acesso em 04 de janeiro de 2024.

É indispensável reconhecer que existe um trânsito geográfico das celebrações, estabelecido inicialmente pela entidade que, por exemplo, designa os rituais de acordo com a demanda de um trabalho. Isso implica diretamente nos rituais cotidianos do terreiro assim como nas festas umbandistas.

Corroborando com esse pensamento, segundo o sacerdote de Umbanda José Maria Bittercourt (2014), alguns locais são preferencialmente escolhidos para entregar as oferendas, de acordo com o Orixá ou entidade, o dia da semana e o tipo de oferenda. Segue o quadro 1 baseado em Bittercourt (2014, p. 64):

Quadro 1 - As oferendas na Umbanda, 2014.

LINHA DOS ORIXÁS/ ENTIDADES	LOCAIS PARA ENTREGA	CORES	DIAS DA SEMANA	COMIDAS DE SANTO
Oxalá	Portas de Igrejas, Altos dos Montes	Branco	Domingo	Canjica preparada com leite, açúcar, arroz com mel, clara de ovo, leite, água mineral.
Iemanjá	Beira-Mar, Praias Rios	Azul e branco	Sábado	Peixe, galinha branca, verduras, frutas, mel, água e vinho espumante.
Ogum	Ruas, Caminhos, Estradas de Ferro.	Vermelho Branco	Terça-feira	Galo vermelho, feijão fradinho feito com pouco tempero e azeite de dendê, angu com picadinho, cerveja clara e frutas.
Oxóssi	Matas	Verde-claro Amarelo	Quarta-feira	Galo carijó, porco, veado, caça em geral, farofa de carne, toda espécie de frutas, cerveja.
Xangô	Pedreiras Cachoeiras	Amarelo Azul Branco Vermelho ouro	Quinta-feira	Rabada, camarão, milho verde, mandioca, mel de abelha, galo amarelo.
Linha Africana	Jardins Encruzilhadas Portas de Igrejas.	Vermelho Rosa Preto.	Sexta-feira	Farofa de carne, guisado de carne e verdura, rapadura, canjica, tutu de feijão, café, vinho tinto.
Legião das Crianças	Jardins Parques	Branco Rosa.	Domingo	Doces em geral, leite, canja de frango, frutas, refrigerantes e refrescos.
Exus Pomba giras	Encruzilhadas	Preto Vermelho	Segunda-feira	Galo preto, bode com chifre, limão com marafo (cachaça).
Linha das Almas	Cemitérios Cruzeiro das Almas.	Preto Branco	Sexta-feira	Mingau de maisena, pipoca, frango com pirão.

Fonte: Bittercourt 2014. Elaborado pela autora, 2022.

O Quadro 1 acima nos traz uma dimensão rica e sintética sobre os trânsitos no espaço-tempo da simbologia da Umbanda. Embora esta tabela seja específica de um terreiro, cujo pai de santo pertence ao estado do Rio de Janeiro, o intuito é mostrar um panorama em que percebemos o entrecruzar geográfico, simbólico e até mesmo temporal para com os Orixás e as entidades.

É importante ressaltar que cada terreiro tem suas particularidades com relação aos orixás, entidades e símbolos, resultado das dinâmicas cotidianas de cada casa, sua hierarquia e ancestralidade, tradições, entre outros fatores. O Quadro 1 também nos revela outra relação geossimbólica com as comidas, que se tornam oferendas, possuindo especificidades desde o preparo, temperos e vasilhas de acordo com o orixá e entidades.

Dessa forma, a tese se propõe a olhar especificamente para os ritos de tradição da Umbanda na cidade, com atenção para os elementos geossimbólicos das celebrações de Iemanjá e dos Pretos Velhos, espacializadas no entrecruzamento geocultural que comunicam a cidade de Fortaleza enquanto santuário-terreiro (Oliveira, 2021).

Concomitantemente, esses terreiros revelam dimensões históricas e territoriais imbricadas na Umbanda, desde sua origem há 117 anos. Além disso, ensinam às novas gerações, crianças e adolescentes, as celebrações como espaços de resistência e reintegração de coletividades aos locais sagrados, presentes nos referenciais mais expressivos da cidade: Barra do Ceará e Iracema.

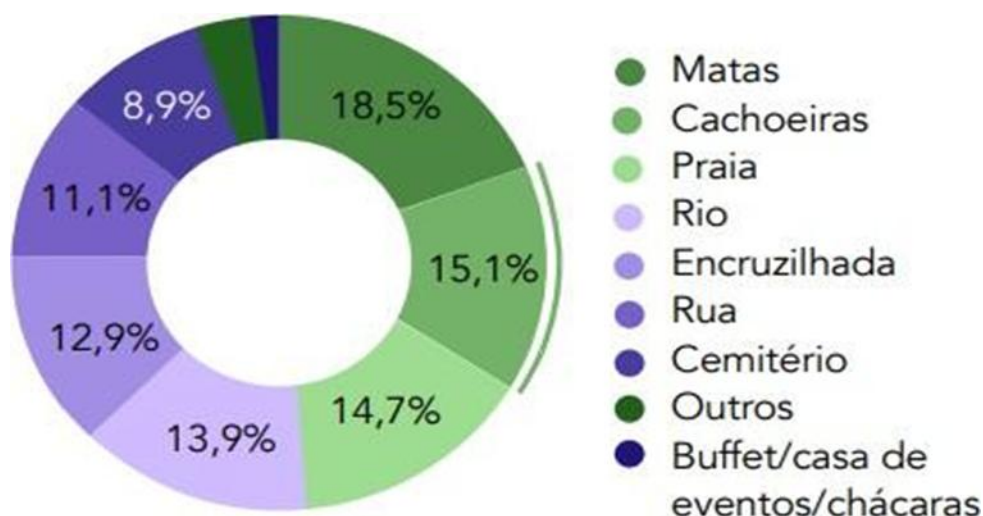
A pesquisa nos permitiu também vislumbrar alguns objetivos mais específicos, tais como identificar como os geossímbolos da umbanda estão espacializados no espaço urbano de Fortaleza, ao longo do ano, tais como o dia 27 de setembro, dia São Cosme e Damião, festa da entidade Pomba Gira, realizada em novembro, a virada do ano, entre outros, conforme o andamento dos estudos.

Ainda nos possibilitou relacionar os fenômenos simbólicos religiosos da Festa de Iemanjá e Pretos Velhos que se entrelaçam no espaço geográfico da metrópole fortalezense e se comunicam com outras festividades afro religiosas da Umbanda, que acontecem no Brasil, América Latina e Europa.

Outro material que foi de suma importância para a nossas investigações é o *Inventário dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matrizes Africanas do Ceará*, pesquisa realizada pela Associação Afro-brasileira de Cultura Alagbà (Figura 1) em parceria com o governo do estado⁶. Este material conta com 494 entrevistas em diversos âmbitos, inclusive com os principais pontos geossimbólicos onde os rituais são realizados, como podemos observar na figura 3:

⁶ Disponível em: <https://www.associacaoalagba.com/>. Acesso em 16 de dezembro de 2024.

Figura 3 - Espaços utilizados nos rituais do Ceará, Alagbà 2022.



Fonte: Alagbà, 2022. Adaptado pela autora.

Como o gráfico nos informa, 18,5% de terreiros no Ceará, realizam rituais nas matas, 15,1% realizam rituais em cachoeiras e 14,7% em praias. Essas celebrações estão diretamente relacionadas com as entidades e os Orixás cultuados, seres que habitam ou fazem parte desses espaços.

Além desses lugares, observa outros espaços e práticas que transcendem o terreiro. Por exemplo, os rituais que são realizados nos cemitérios, assim como espaços para determinadas entidades, como no caso do cruzeiro das almas, onde existe um local específico para oferendar, acender velas para os Pretos Velhos.

O inventário ainda nos possibilitou ter um panorama geral das questões políticas e sociais dos povos de terreiro no Ceará. Questões que envolvem desde a perda de lideranças dentro dos terreiros durante a pandemia e a falta de acesso aos cuidados necessários.

É possível observar de perto o papel desses terreiros em suas comunidades locais. Seja no interior do estado ou nas periferias da capital, no que tange à insegurança alimentar, muitos terreiros desenvolvem ações sociais, como a distribuição de sopa ou o auxílio à manutenção de membros em situação de desemprego, entre outras situações de carência social.

Além disso, podemos entender a demora que foram as políticas públicas brasileiras em reconhecer a contribuição das comunidades tradicionais, dentre elas os povos de terreiros. Segundo o inventário (2022, p. 25):

No Brasil, as políticas públicas de promoção da igualdade racial são bem recentes, tomando-se como marco a criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), em 21 de março de 2003, nos primeiros meses do governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Duas questões aqui merecem destaque: primeiro a ação tardia do Estado brasileiro em estruturar essa política pública, em contraposição à herança de mais de três séculos de escravização de africanos e seus descendentes, de uma abolição da escravatura inacabada e dos efeitos históricos e sociais do racismo estruturado dentro de um sistema ideológico de dominação e exclusão (BARROS, 2016); segundo, é que somente no contexto de acúmulo político da democracia e de avanços da agenda de direitos que culminou na ascensão de um programa popular de governo à presidência da república foi possível instituir-se a igualdade racial como perspectiva de política de Estado. Há, portanto, uma confluência inequívoca entre democracia e políticas de promoção da igualdade racial e de enfrentamento ao racismo.

No Ceará não foi diferente essa prática de apagamento e invisibilidade contínua dos povos e religiões afro-brasileiras, praticados por vias institucionais. Embora o Ceará atualmente tenha o discurso de que foi o primeiro estado a assinar a libertação dos povos escravizados (25/03/1884), essa mesma instituição serviu para repressão e proibições das crenças afro-brasileiras e manifestações religiosas sincréticas.

Para termos uma ideia, apenas em 2023 foi criado no estado a Secretaria da Igualdade Racial (SEIR), tendo entre suas atribuições prioritárias o combate ao racismo e aos problemas discriminatórios que atravessam a população negra no estado. Entretanto, como os dados demográficos e de renda evidenciam, as políticas afirmativas e garantias de direitos da população negra ainda estão longe do ideal.

É importante destacar que o Inventário da Associação Alagbá traz dados acerca de terreiros em todo o Ceará. Algumas dessas indicações devem ser compreendidas, portanto, na amplitude urbano-rural do território cearense. Nesse caso, devemos considerar que as praias, por exemplo, não são acessíveis a toda a população, principalmente às comunidades sertanejas que celebram a Festa de Iemanjá e outras entidades ligadas às águas em um rio, lagoa ou açude mais próximo.

Com esse intuito, utilizaremos os dados metropolitanos do inventário para facilitar os cruzamentos entre a maior festa tradicional de terreiro da Umbanda em Fortaleza (a dos Pretos Velhos) e a Festa de Iemanjá, realizada na Praia de Iracema, celebrada em espaço público e registrada como patrimônio cultural da cidade.

Com o objetivo de entender os movimentos culturais e seus geossímbolos de união que interligam as duas festas mais tradicionais da Umbanda fortalezense, sistematizei o acompanhamento das ritualidades, buscando apontar a consciência

simbólica dos sujeitos na resignificação do espaço geográfico. Dessa forma, tentei gerar uma leitura geográfico-cultural da tradição afro-religiosa por meio das festividades, resultando em um exercício de tessitura do urbano fortalezense entre as manifestações culturais marinhas de lemanjá e terrestres dos Pretos Velhos.

A Umbanda possui várias celebrações e grande parte delas ocorrem dentro do terreiro, ambiente aberto ou mais reservado. Porém, a celebração mais conhecida no estado – e por isso também destacada como patrimônio municipal – é a Festa à Orixá lemanjá, reunindo terreiros da capital e do interior.

Conforme Fernando Vallado (2002), diversas cidades da costa brasileira reúnem grandes multidões à beira-mar para celebrar a Grande Mãe africana, frequentemente sincretizada com santas católicas e padroeiras da cidade. Tal ritual, predominante nas viradas de Ano Novo, afirma a importância de lemanjá ao lado de outras mães do panteão católico, reforçando os caminhos sincréticos de resistência popular.

Embora seja a orixá mais cultuada no Brasil outros cultos a outras orixás também são realizados, tidas como mães primordiais e essenciais para a constituição do mundo místico da ancestralidade. Segundo Prandi, (2001, p. 22):

No Brasil ganhou a soberania dos mares e oceanos, regidos na África por Olocum, orixá esquecido no Brasil e pouco lembrado em Cuba, a antiga senhora do oceano, das profundezas da vida, e dos mistérios insondáveis. Também do mar é Ajê Xalungá, de culto inexistente no Brasil, mas lembrada em candomblés que cultivavam a busca das raízes culturais, antigo orixá regente da conquista e da riqueza, da prosperidade material, dos negócios lucrativos. O culto de lemanjá na África está associado ao rio Níger e pode ser observado no âmbito da celebração de divindades femininas primordiais, as lá Mi Oxorongá, literalmente nossas mães ancestrais, donas de todo conhecimento e senhoras do feitiço, representantes da ancestralidade feminina da humanidade, as nossas mães feiticeiras[...].

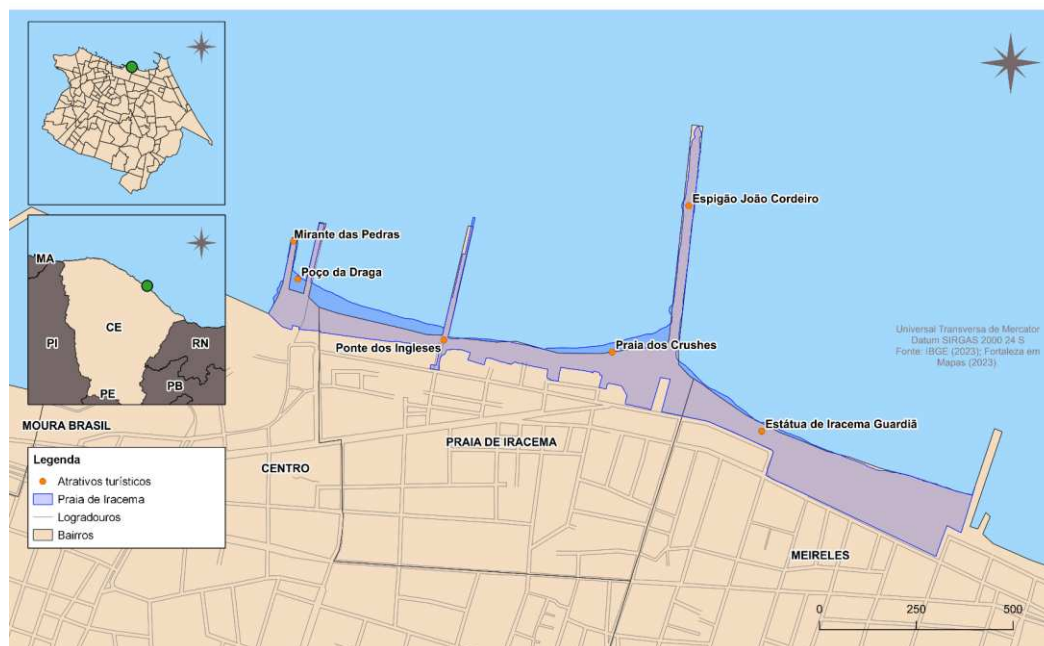
Em Fortaleza, as festividades marítimas celebrativas para lemanjá ocorrem nos dias 14 e 15 de agosto, sendo esta última data, a celebração à Nossa Senhora de Assunção, padroeira da capital, a festividade à santa católica conta com a tradicional *Caminhada com Maria*, no período da tarde e noite do atual feriado de 15 de agosto.

De acordo com os autores Jessica Mesquita Barbosa e Davis Pereira de Paula (2020) a praia de Iracema localiza-se na área central do litoral de Fortaleza, possui um alto Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) 0,720, embora seja um dos menores territórios da metrópole. Conforme podemos observar na figura 4:

Figura 4 - Mapa de localização da Praia de Iracema.

Localização da Praia de Iracema

Doutoranda: Nislene Lopes Nascimento
Orientador: Prof. Dr. Chirstian Denny



Fonte: Elaborado por Leandro Muniz, 2023.

Barbosa e Paula (2020) ainda afirmam que a toponímia do bairro está ligada ao discurso mítico de origem associado ao romance escrito pelo romancista José de Alencar, no qual história e ficção misturam-se ao imaginário de construção da cidade que conta sobre o envolvimento entre a indígena Iracema e o Martins Soares Moreno, suposto fundador da Vila que deu origem a Fortaleza.

Já a celebração dos Pretos Velhos é acompanhada no terreiro de Umbanda Associação Cultural Afrobrasileira Pai Luiz de Aruanda - ACPLA, localizado no bairro litorâneo e periférico Barra do Ceará, em Fortaleza, Ceará. O território existente desde o ano de 2009 é liderado pela mulher negra e mãe de santo Bia Pombo Gira e pelo pai de santo Ricardo Muniz⁷. Conforme a figura 5:

⁷ Em conversas informais com pais, mães de santos, filhos e frequentadores, os mesmos relatam que a festa para outros orixás, já foi realizada em lugares mais reservados e afastados da cidade, tais como sítios ou aluguel de casas, por exemplo.

Figura 5 - Localização do bairro Barra do Ceará.



Fonte: Elaborado por Leandro Muniz, 2024.

A Barra do Ceará é o segundo bairro mais populoso, o interessante é que do ponto de vista histórico, é o mais antigo, inclusive há uma disputa sobre o mito de origem do Ceará ser no bairro, segundo o livro acervo digital da prefeitura de Fortaleza⁸, Martim Soares Moreno teria se instalado, além do mais a data histórica do bairro é de 490 anos, sendo o chamado marco zero da cidade.

Interessante é que existe uma disputa que tensionam vetores simbólicos, político-turístico e mediático-ecossistêmico, na perspectiva de Oliveira (2017), no que concerne condição socioeconômica deste bairro, cujo baixo IDH (0, 22) o configura como um dos bairros periféricos litorâneos entre os mais pobres da metrópole fortalezense. A escolha desta celebração dos Pretos Velhos além dos elementos precursores de formação geocultural afro-brasileira, aborda uma contraposição interessante que aproxima, entrecruza e distância, pois as enquanto a festa de lemanjá alcança proporções de milhares de participantes no bairro litorâneo turístico e um dos mais ricos, a festa dos Pretos Velhos precursor geocultural e simbólico ocorre nos terreiros periféricos.

Já a festividade dos Pretos Velhos, acontece em maio de cada ano, dentro

⁸ Para mais informações sobre o terreiro. Disponível em: <https://mapacultural.secult.ce.gov.br/agente/9430/>. Acesso em: 18 de outubro de 2022.

dos terreiros, cuja maioria se encontra na periferia da metrópole. No caso do terreiro de Pai Luiz de Aruanda, reúnem-se pais, mães e filhos de santos, pertencentes a outros terreiros circunvizinhos, fortalecendo a representação da celebração.

Desta maneira há uma mobilidade intra periférica nesta movimentação, fortalecendo a celebração geossimbólica, geográfica e geocultural entre os terreiros que participam da festa dos Pretos Velhos. Esta celebração é tradicional dentro da umbanda, homenageia os povos vindos d'além mar, povos vindos do continente africano que chegaram no continente na condição de escravizados ou descendentes, os quais ao partirem deste plano terreno, voltam em forma de entidades espirituais que aconselham e orientam as pessoas. Segundo Bittencourt (2014, p. 15):

A umbanda tem suas raízes principais nas antigas crenças dos povos bantos, cujos grandes reinos dominaram por muito tempo a África central e Setentrional. As crenças africanas foram trazidas para o Novo Mundo pelos escravos e, por certo período, foram cultuadas por grupos de diferentes nações aqui radicados. Mas nunca o foram na sua total plenitude, devido à falta de elementos para a formação completa do ritual, em consequência da mesclagem de pessoas de diferentes origens nos engenhos e senzalas.

Conforme o sacerdote escreve, “muito sangue africano correu nas estradas do Brasil para alimentar a cobiça desvairada dos senhores”. Por volta de 1730 o território brasileiro já contava com aproximadamente dois milhões de ancestrais vindos na condição de escravizados, principalmente de Guiné, Angola, Congo e Moçambique (Bittencourt, 2014).

Essa rememoração inicial é para entendermos a dimensão geocultural, simbólica, histórica e territorial da festa dos Pretos Velhos, pois é uma rememoração passada via oral da vinda, do que foi apreendido e ensinado pelos ancestrais que chegaram às terras brasileiras, suas construções, crenças e cosmovisões, entrecruzamentos entre o continente africano e a constituição da população brasileira.

As celebrações ligadas aos Pretos Velhos é uma rememoração de chegada às terras do Brasil, e mais do que isso é atualizada com os diversos acontecimentos geo históricos e culturais do Brasil, os quais são comunicados por meio da Umbanda. Realizada no terreiro, a festividade conta com a participação de outros terreiros.

Além disso, os terreiros são locais de segurança alimentar para a comunidade, pois comidas das celebrações são distribuídas e doadas. Já as consultas ou passes, tanto dos Pretos Velhos quanto de outras entidades, são realizadas de forma gratuita. Já os filhos de santos, ou adeptos doam valores não determinados

para ajudar, além de materiais para rituais e oferendas.

Ainda como desdobramento dessa reflexão inicial, identificamos o processo de patrimonialização da Festa de Iemanjá, a partir do vetor político-turístico, o qual emerge como última força de apoio ao reconhecimento do Patrimônio Imaterial. Já a festa dos Pretos Velhos é uma celebração que tem sua manutenção a partir do ensino aos mais jovens, ou seja, adolescentes e crianças pertencentes ao terreiro, conforme podemos observar na figura 6:

Figura 6 - Festividades dos Pretos Velhos no terreiro da ACPLA, 2021.



Fonte: Acervo Pessoal.

Embora ainda estivéssemos na pandemia, existia a flexibilização para igrejas e templos, ainda que limitados, de algumas atividades religiosas, desta maneira a festividade para os Pretos Velhos ocorreu para os filhos de santos e foi realizado pelos filhos e os pais de santos e alguns pais de santos dos terreiros circunvizinhos do bairro Barra do Ceará.

Dessa maneira os rituais celebrativos da Umbanda também estruturam leituras políticas, comunicativas, ritualísticas, sonoras, simbólicas que são repassadas, ensinadas resistindo e se atualizando para permanecer enquanto uma celebração afro-religiosa.

Os rituais vão nos trazendo às reflexões sobre como os espaços geoculturais da cidade – dos mais elitizado, na festa de Iemanjá, aos mais periféricos dos bairros da metrópole litorânea – se articulam com outros espaços simbólicos, de

diferentes sacralidades (cristãs principalmente) e são tensionados por forças políticas e sociais, geralmente desvantajosas às demandas dos terreiros.

Corroborando com essa afirmação, Oliveira (2011, p. 07)⁹ afirma que:

Consideramos a mitologia, a política e a tecnologia contemporâneas, como forças motrizes e imaginárias na reorganização patrimonial dos lugares (PITTA, 2005). Suas particularidades permitiam projetá-los como representação da totalidade (da Terra, do Mundo ou do Universo), a partir da valorização integrada de seus princípios elementares: materiais e/ou etéreos. Um lugar simbólico é, paradoxalmente, um lugar incomum (excepcional), muito embora, na ausência de perspectiva patrimonial ou pelo destaque de apenas uma das forças motrizes, tal excepcionalidade permaneça camuflada; o que aumenta o papel do tempo sagrado (festa sacro-profana) como único portal à sua revelação. Como tais forças atuam de maneira associativa – exatamente por buscar significações em uma sociedade multicultural e contemporânea – marcamos um primeiro vetor, chamado de Mítico-Religioso, como a força que responde pela tradição cultural, do lugar e da festa. Neste sentido é o vetor de base, o primordial. Inúmeras vezes ele pode ser confundido, pelos estudiosos, como a única força que pode autenticar a identidade verídica do lugar simbólico como santuário da comunidade humana (local ou global). E não é para menos; o mítico religioso é o vetor de mais forte carga irracional (TERRIN, 1996). É aquele que contém os fundamentos de que qualquer processo educativo, precisa garantir hierarquias e saberes; e só depois, cumprir papéis acadêmicos, com métodos e técnicas embasados pela teoria. Como tais forças atuam de maneira associativa – exatamente por buscar significações em uma sociedade multicultural e contemporânea – demarcamos um primeiro vetor, chamado de Mítico-Religioso, como a força que responde pela tradição cultural, do lugar e da festa. Neste sentido é o vetor de base, o primordial. Inúmeras vezes ele pode ser confundido, pelos estudiosos, como a única força que pode autenticar a identidade verídica do lugar simbólico como santuário da comunidade humana (local ou global). E não é para menos; o mítico religioso é o vetor de mais forte carga irracional (TERRIN, 1996). É aquele que contém os fundamentos de que qualquer processo educativo, precisa garantir hierarquias e saberes; e só depois, cumprir papéis acadêmicos, com métodos e técnicas embasados pela teoria. As religiões institucionalizadas – e particularmente o catolicismo-cristão em nosso caso – herdaram isso e, de vez em quando, dinamizam santuários pelos caminhos exclusivos da tradição. O que é cada vez mais oneroso e conflituoso.

A discussão apontada por Oliveira (2011) nos fala que os geossímbolos, neste caso afro-religiosos festivos, manifestos nos espaços geográficos também apontam para onde esses vetores estão sendo tensionados, seja na Festa de Iemanjá ou do Pretos Velhos na ACPLA. E tal vetorização deve ser acolhida com uma referência às distintas interpretações que demarcam a presença da Umbanda na cidade de Fortaleza.

Essas discussões iniciais nos ajudam a pensar que outros vetores compõem ou sobrepõem os fenômenos das festividades umbandistas na cidade de

⁹ Disponível em Revista da ANPEGE, v. 7, n. 8, p. 93-106, ago./dez. 2011. ISSN 1679-768 X © 2003, Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia. Todos os direitos reservados. Acesso em dezembro de 2022.

Fortaleza, como por exemplo, o vetor *político-turístico*, que investiga o papel da gestão pública e as ações ligadas a Festa de Iemanjá e dos Pretos Velhos. (Oliveira, 2017).

Além do vetor mediático-ecossistêmico, do qual emerge há uma combinação das informações e bens simbólicos documentando superficialmente as dinâmicas da Festa (de Iemanjá no caso) e invisibilizando as celebrações aos Pretos Velhos. Tal vetor, em seu fluxo racionalizante, direciona os discursos e ações ligadas às informações e a cultura religiosa afrodescendente, como se o espaço da Umbanda fosse uma curiosa exceção urbana, sem vínculos com as tradições culturais e ambientais de Fortaleza, atendendo, portanto, a uma lógica mercado discriminatória.

Essa ideia também é reforçada por Bordieu (1989)¹⁰ que assevera que o poder do simbólico estabelece a construção da realidade e desse modo, o tipo de leitura, interpretação e decodificação da realidade. Nesse sentido, pensar como a Umbanda estabelece uma leitura com os espaços geoculturais da cidade e mais que isso resiste por meio das ritualizações e comunicações.

Isso significa que além dos *entrecruzos* geossimbólicos e sincréticos que formam a Umbanda, os vetores direcionam as forças, movimentando a cidade, dimensionando os aspectos míticos, mediáticos e turísticos, conforme uma geografia cultural e política que afeta nossas investigações sobre as dinâmicas geoculturais festivas.

¹⁰ Disponível em: <https://nepegeo.paginas.ufsc.br/files/2018/06/BOURDIEU-Pierre.-O-poder-simb%C3%B3lico.pdf>. Acesso em: 25 de fevereiro de 2020.

2. METODOLOGIA: ENCRUZILHADAS DE SABERES IN(DI)VISÍVEIS

Após muitas transformações e investigações ao longo dos anos sob a tese de que as celebrações afro brasileira, em especial a Umbanda, com a festa de Iemanjá e Pretos Velhos aconteciam de forma nômades na cidade de Fortaleza, ao longo da pesquisa percebemos com entrevistas e principalmente em conversas informais e histórias orais que as duas festas se comunicam e o principal ponto está na relação dos geossímbolos e as celebrações aos orixás e entidades, neste caso Iemanjá e Pretos Velhos.

A partir desse ponto podemos reelaborar a pesquisa, elencando pontos que revelam uma interessante conexão entre as celebrações de Iemanjá (Mar) e dos Pretos Velhos (Terra) na Umbanda em Fortaleza, desafiando a noção de nomadismo dessas festividades. A relação entre os geossímbolos e as celebrações aos orixás e entidades, como Iemanjá e Pretos Velhos, foi um ponto central de investigação dessa interação. Dessa forma ao pensarmos sobre que caminhos metodológicos trilhar, e aprofundar a compreensão desse fenômeno, explorarmos os seguintes pontos e questionamentos:

a) Geossímbolos e a relação com Iemanjá e Pretos Velhos:

- **Iemanjá:**

- A ligação com o mar e as águas salgadas é evidente, e as praias de Fortaleza se tornam locais de celebração e oferendas.
- A relação com a fertilidade, maternidade e proteção também se manifesta nas celebrações.

- **Pretos Velhos:**

- A conexão com a ancestralidade, sabedoria e cura se manifesta através de rituais e oferendas em locais que evocam a memória e a geohistória.
- A relação com a terra e com a ancestralidade se manifesta nas celebrações.

- **Questionamentos:**

- Como os geossímbolos de cada entidade se complementam e se destacam nas celebrações que acontecem nos espaços da cidade?
- Existem locais específicos em Fortaleza onde essa interação é mais

evidente?

b) A influência da história oral e das conversas informais:

- A importância de registrar e preservar essas narrativas para compreender a dinâmica das celebrações.
- Como as histórias orais revelam a evolução e a adaptação das festividades ao longo do tempo?

c) A Umbanda em Fortaleza:

- A diversidade de terreiros e suas práticas específicas.
- A influência de outras religiões nas celebrações.
- A relação política, econômica e cultural da cidade de Fortaleza e a umbanda.

d) A festa de lemanjá:

- A festa de lemanjá em Fortaleza assume o caráter de festa pública, como uma representação positiva do trabalho umbandista.
- Quais os agentes organizadores da festa de lemanjá na praia de Iracema?
- Quais são os rituais e oferendas mais comuns?

e) A celebração dos Pretos Velhos:

- Quais são os rituais e oferendas específicos para os Pretos Velhos?
- Como a celebração dos Pretos Velhos se manifesta em diferentes terreiros de Fortaleza?
- A relação dos Pretos Velhos com a história da escravidão e a ancestralidade africana no território cearense e na metrópole de Fortaleza.

Ao explorar esses aspectos gerais e específicos no desenvolvimento do trabalho podemos obter uma compreensão mais profunda da rica e complexa interação entre as celebrações de lemanjá e dos Pretos Velhos na Umbanda em Fortaleza. Nos permitindo desenvolver a pesquisa a partir de uma análise geográfica das celebrações afro-religiosas em Fortaleza, com foco na interação entre as festividades de lemanjá e dos Pretos Velhos, revelando os entrecruzamentos geossimbólicos que permeiam essas práticas.

A tese central destaca a importância de compreender como as celebrações da terra, com os Pretos Velhos, e do mar, com Iemanjá, se manifestam em espaços como o terreiro Associação Pai Luiz de Aruanda, na Barra do Ceará, e a Praia de Iracema. Esses rituais celebrativos são investigados sob uma perspectiva geocultural, buscando compreender as dinâmicas religiosas, culturais, políticas, econômicas e socioespaciais da metrópole fortalezense. A pesquisa explora as tensões e impressões resultantes do entrecruzamento do campo e da teoria, promovendo elaborações epistemológicas, simbólicas e geográficas sobre o transitar religioso da Umbanda e suas festividades.

O presente estudo me fez perceber, sensibilizar com o processo de construção, estudo e suspensão que a atual pesquisa me proporcionou e ousar dizer proporcionará. Perfazendo caminhos que se entrecruzam em constante diálogo com autores de diferentes temporalidades, tanto científicos quanto pensadores populares, sacerdotes, umbandistas, entre outros conhecimentos que se fazem necessários para o desenvolvimento da pesquisa.

A pesquisa entrecruza-se entre as investigações teóricas, encontrando, reencontrado ou deixando conceitos que nos ajudam a pensar sobre as celebrações festivas da Festa de Iemanjá em estudo refere-se ao campo, com visitas às celebrações tanto da festa de Iemanjá, quanto ao terreiro da Associação Cultural Afro-brasileira Pai Luiz de Aruanda - ACPLA.

O campo desdobrou-se em dois marcos: o primeiro, o acompanhamento das festividades de Iemanjá em sua modalidade *on-line* no ano de 2021 e presencial, no ano de 2022 a 2024. Já a festa dos Pretos Velhos foi acompanhada presencialmente durante os anos de 2021 a 2024.

Começaremos com uma descrição do terreiro da ACPLA, uma vez que entendemos que as espacialidades do terreiro assim como entender sua dinâmica nos ajudaram a escolher os caminhos metodológicos, principalmente etnogeográficos. A observação e a descrição do terreiro é o um ponto inicial para entendermos como acontece a transcendência para outros espaços pois na religião afro-brasileira há uma cosmologia, só depois então partiremos para trabalhar os conceitos.

Outro recurso metodológico indispensável serão as fotografias, segundo Susan Sontag (2003) a fotografia traz um instante da realidade e como tal, a reação do espectador, por isso nos auxilia enquanto método para pensar as celebrações na umbanda tanto na Festa de Iemanjá quanto na festa dos Pretos Velhos. Segundo

Sontag (2003, p. 28):

A fotografia é a única arte importante em que o aprendizado profissional e anos de experiência não conferem uma vantagem insuperável sobre os inexperientes e os não preparados – isso ocorre por muitas razões, entre elas o grande peso do acaso (ou da sorte no ato de fotografar, além da preferência pelo imperfeito. (Não existe nenhum termo de comparação no terreno da literatura, onde quase nada se deve ao acaso ou à sorte e onde o requinte de linguagem, em geral, não constitui objeto de punição; nem nas artes cênicas, onde o êxito autêntico é inatingível sem um aprendizado exaustivo e sem exercícios diários; ou no cinema, que não é guiado num grau relevante pelos preconceito antiartísticos presentes em grande parte da fotografia e da arte contemporânea. Seja a foto entendida como um objeto ingênuo ou como a obra de um artífice experiente, seu significado – e a reação do espectador – depende de como a imagem é identificada ou erroneamente identificada; ou seja; depende das palavras. A ideia organizadora, o momento, o lugar e o público devotado fizeram dessa exposição uma notável exceção.

Sendo assim, a fotografia teve papel fundamental na composição metodológica, pois facilita o entrecruzamento de espaços, corpos, sonoridades e simbologias. As fotografias aqui, entretanto, reportaram sensações de receio e insegurança, com uso de celular de lemanjá em sua abertura, na Praia do Futuro, na noite de 14 de agosto de 2022. Afinal, esse “esvaziamento da festa” já denota a falta de apoio do poder público, o que consequentemente tornou a Praia de Iracema mais acessível para a realização da Festa de lemanjá nos últimos anos, especialmente após a Pandemia de Covid-19.

Figura 7 - Festa de lemanjá na Praia do Futuro, 2022 dia 14 de agosto.



Fonte: Acervo pessoal (2022).

Em comparação a Festa de lemanjá na Praia de Iracema que além de haver

grande multidão, contava com a presença da segurança, boa iluminação e infraestrutura. Embora sejam elementos simples, nos remetem a reflexões do porquê as festividades que se originaram na praia do futuro foram “puxadas” para a praia de Iracema, parte nobre e turística da cidade. Conforme podemos perceber na Figura 8:

Figura 8 - Festa de Iemanjá na Praia de Iracema, 14/08/2022.



Fonte: Acervo pessoal (2022).

Enquanto a Praia de Iracema, passa a ser o grande santuário-terreiro, em detrimento da Praia do Futuro, que pela falta de apoio da segurança pública, em anos anteriores, não mais se configura como lugar de referência das celebrações, como era até a década de 2010. A Praia de Iracema compõe do ponto de vista mítico, político, midiático, simbólico e turístico o ponto forte da celebração, o que nos impulsiona a investigar como esses vetores atuam na festividade neste bairro.

O campo no terreiro ACPLA, localizado no bairro Barra do Ceará, nos leva a refletir sobre um espaço compartilhado e individual, que simultaneamente espelha o cotidiano coletivo da periferia. Aqueles que buscam ajuda em consultas, giras, rituais e celebrações, também aprendem através das ritualizações celebrativas no terreiro, em um processo de ensino-aprendizagem mútuo entre o terreiro e os consulentes.

As fotografias foram de extrema importância para compreensão

geossimbólica dos rituais. No capítulo 4, intitulado “*Afrografias da Umbanda em Fortaleza (CE): Ritos corpóreos e terapêuticos*”, o instrumental da fotografia e sua descrição serviu à compreensão da relação do corpo na Umbanda, suas vestes e os símbolos ligados às entidades, à natureza e aos lugares.

Além disso, os chamados QR codes, serão constantes para exemplificação e melhor compreensão das discussões aqui apresentadas, principalmente no subcapítulo 4.1 intitulado “*Ritualidades nos espaços simbólicos da Umbanda*”: *danças, curas e escritas sagradas*”, uma vez que será trabalhado e discutido as coreografias, grafias e rituais de curas, tanto dos Pretos Velhos quanto de Iemanjá.

Relacionando os cantos e sonoridades com os Orixás, entidades e a Geografia se entrecruzam com os caminhos de terra, marítimos e que perpassam pelo Nordeste e Ceará. Como exemplo do descrito no parágrafo anterior, temos o seguinte o ponto de Preto Velho:

Figura 9 - Ponto de Preto Velho: “Bate tambor de Angola”.



Fonte: <https://br.qr-code-generator.com/>.

Uso de literatura e audiovisual também entra como recurso para se pensar e refletir sobre a construção geossimbólicas afro-brasileira, como por exemplo, no último capítulo onde pontos e poéticas rituais se entrecruzam com geossímbolos referentes a Iemanjá e os Pretos Velhos.

O campo foi imprescindível para análise e discussões tecidas neste trabalho, mais precisamente os diálogos com os filhos de santos, pais, mães de santo e agregados. A permissão para fazer alguma pesquisa no terreiro é algo que determina o compromisso do estudo. Em muitos casos, a própria entidade tem que permitir os procedimentos de pesquisa; quer seja no uso de fotos, gravações ou conversas durante giras, rituais ou após.

Isso significa que a gravação ou entrevistas estruturadas ou semi, aplicação

de questionários são meios instrumentais que pouco contribuem para obter informações dentro do terreiro. Dessa maneira, o diálogo e a escuta são basilares para a construção e apresentação das discussões. Busquei utilizar uma metodologia que privilegie a escuta e o diálogo sem contanto perder o caráter científico.

Dessa maneira, a metodologia de pesquisa que mais cumpre as intenções desta pesquisa é a história oral. Segundo Maria Cristina Alves (2016, p. 4) “a história oral se caracteriza como uma metodologia de pesquisa que busca ouvir e registrar as vozes dos sujeitos e excluídos da história oficial e inseri-los dentro dela.”

Nesse sentido, a metodologia da história oral fundamentou toda esta pesquisa, uma vez que os filhos, pais, mães de santos e agregados ficam mais à vontade com conversas em que não necessariamente existe um gravador de frente para o entrevistado, ou entrevistas pré-estabelecidas. O que nos permitiu um diálogo mais rico, e com maior volume de ensinamentos cotidianos do terreiro e das festas em estudo.

Segundo Maria Isaura Pereira de Queiroz (1986), com a valorização das pesquisas estatísticas a partir de 1940, os relatos orais e histórias de vida foram relegados a um segundo plano na representação do conhecimento científico. Isso se confirma na maioria das áreas acadêmicas, inclusive na ciência geográfica, com a conhecida Nova Geografia, a partir da década de 1950 (Gomes, 2014).

Entretanto, com o passar dos anos, a comunidade científica, principalmente no que se refere às pesquisas sociais, perceberam que os valores e emoções dos entrevistados e a captação dessas leituras de realidades, contribuem significativamente para o objetivo final da pesquisa. Segundo Queiroz (1986, p. 3):

O relato oral está, pois, na base da obtenção de toda sorte de informações e antecede a outras técnicas de obtenção e conservação do saber; a palavra parece ter sido senão a primeira, pelo menos uma das mais antigas técnicas utilizadas para tal. Desenho e escrita lhe sucederam. Quando o “homem das cavernas” deixou, nas paredes desta, figuras que supõe formarem um sentido, estava transmitindo um conhecimento que possuía e que talvez já tivesse recebido um nome ao que está designado pela palavra. O fruto de suas experiências e descobertas ficava assim concretizado e passava aos demais, inclusive aos pósteros. Mais tarde a escrita, quando inventada, não foi mais do que uma nova cristalização do relato oral.

Dessa maneira, as histórias de vida e relatos das pessoas com quem conversei revelam as encruzilhadas possíveis entre a geografia existencial e a religiosidade afro-brasileira da Umbanda. Por isso a força simbólica da oralidade vivenciada permeia o núcleo central do escopo metodológico deste trabalho.

A narrativa oral, uma vez transcrita, torna-se um documento codificado e formal, semelhante a qualquer outro (Queiroz, 1986). E essa transcrição cuidadosa da história oral possibilita ao pesquisador captar a experiência efetiva de indivíduo ou grupo sobre um período do tempo, buscando analisar a convergência ou divergências de fatos e narrativas, mitos fundadores que estão cruzados com a realidade.

Essas narrativas de história de vida revelam as existências e resistências ao longo do tempo, do espaço revelando as nuances da vida individual e coletiva, além das experiências mágico religiosas que se entrecruzam no espaço geográfico, na sociedade e nas mais diversas camadas da existência.

Segundo Queiroz (1986, p. 07) “avanços e recuos marcam as histórias de vida; e o bom pesquisador não interfere para restabelecer cronologias, pois sabe que também estas variações no tempo podem constituir indícios de algo que permitirá formulação de inferências”. Na história oral de vida o comando e a decisão do que é narrado é do interlocutor; e embora seja a pesquisadora que esteja sistematizando a fala, o uso da empatia para captar o sentimento, valores e imbricações de falas, gestos e olhares torna-se indispensável a qualificação da escrita, em sua autenticidade e compromisso.

Tomemos como exemplo a Gira, que acontece em formato de círculo de pessoas em ritual. A imbricação ali ocorre, olhos nos olhos, com palmas, tambores, dançares e o Gongá, que é o altar. Na Gira, não importa nenhuma posição social, gênero, título do cavalo (médiu), ou dos filhos de santos. O que importa é compreender que estamos ali para observar e ouvir o que as entidades têm a dizer. Dessa maneira consigo compreender que no círculo da Gira, todos são participantes dos sentimentos e experiências sobrenaturais. Eis o desafio a documentar sem perder a força da mensagem coletiva e seu encanto. Por isso a descrição necessita empatia e compromisso ético-científico.

Registrando nesta pesquisa o sentir do que a mãe, pai ou filhos de santos estão a me dizer naquele momento, no terreiro e levando em consideração o máximo de elementos que me é permitido deste momento ritualístico, o exemplo da Figura 10, corresponde a uma amostragem imagética do que será detalhado adiante.

A participação e a observação me permitem também interpretar até mesmo o tom de voz quando estão relatando o erro de manuseio ou postura de uma filha de santo recente durante um ritual. Também as risadas sobre amarrações ou feitiços sobre impotência sexual masculina, canalizam a subjetividade como é algo que só

outro ser humano envolvido captura. É que tento registrar neste texto.

Esses são os caminhos escolhidos e encruzilhados que nos levam à construção deste trabalho. Além disso, reitero nesta construção a minha própria vivência no terreiro que também é sublimada neste trabalho, pois a pesquisa também me permitiu aprender, amar, estudar e respeitar cada vez mais as lutas e histórias dos povos de terreiro e que foram comigo compartilhadas.

Figura 10 - Gira festa dos Pretos Velhos, 2023.



Fonte: Acervo pessoal (2025).

Contribuindo nessas encruzilhadas metodológicas Leda Maria Martins (2021) fala como a memória e a oralidade foram a bússola para a continuação e ressignificação da construção da leitura de mundo africana e de seu *corpus* simbólico durante as diásporas, travessias em situações escravizados, obrigados a deixarem seus sistemas simbólicos, linguagens e vestes, contavam com a oralidade e a memória para construção de uma nova realidade enquanto Ser no mundo e no espaço geográfico. Segundo Martins (2021, p. 32):

A cultura negra é uma cultura de encruzilhadas. Nas elaborações discursivas e filosóficas africanas e nos registros culturais delas também derivados, a noção de encruzilhada é um ponto nodal que encontra no sistema filosófico – religioso de origem iorubá uma complexa formação. Lugar de interseções, ali

reina o senhor das encruzilhadas, portas e fronteiras, Èsù é o canal Elegbára, princípio dinâmico que medeia todos os atos de criação e interpretação do conhecimento. Como mediador, Èsù é o canal de comunicação que interpreta a vontade dos deuses e que a eles leva os desejos humanos.

Assim a oralidade e a memória se entrecruzam para formar novos códigos simbólicos orientados por uma leitura de realidade lida por culturas ancestrais, permitindo o movimento de visitar antigos códigos e sistemas religiosos - filosóficos a partir do espaço em que os povos africanos estão. Outro marco metodológico importante foi minha participação enquanto equipe técnica do *Inventário dos povos de terreiro do Ceará*, onde fiz parte da equipe de campo que entrevistou terreiros na periferia de Fortaleza. O inventário abre possibilidade de discussões por meio dos dados obtidos a partir das entrevistas (a exemplo do Pai Edson e Pai Jonas) e que dialogam diretamente com minha pesquisa (Figuras 11 e 12).

Figura 11 e 12 - Entrevistas para o inventário dos povos de terreiro no Ceará, 2021.



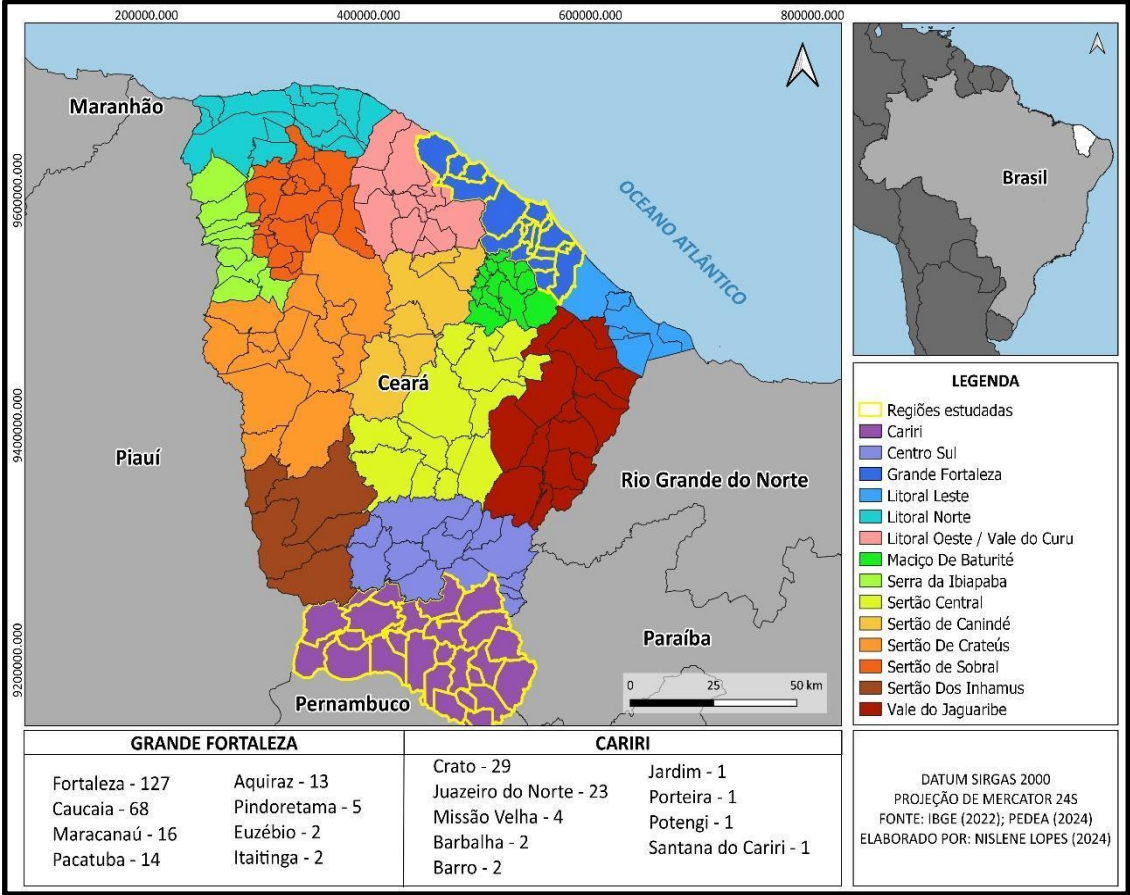
Fonte: acervo pessoal da autora (2021). Imagem esquerda: Pai Edson. Direita: Pai Jonas.

Além disso, deve-se considerar a diversidade afro religiosa no estado, pois o inventário refere-se aos povos de terreiros, sendo que de um total de 494, apenas 72 declararam ser de Candomblé, enquanto 346 declaram pertencer à Umbanda. Dessa forma, baseado nas amostras do Inventário (ALAGBÀ, 2022) foi possível mapear os municípios entrevistados, nos dando uma visão geral sobre as dinâmicas territoriais e geoculturais dos terreiros no Ceará, suas ritualizações e *entrecruzos*.

Segundo o Inventário dos Povos de Terreiro no Ceará (2022) a pesquisa contou com 494 entrevistas válidas, 548 visitas em 57 municípios distribuídas nas 13 macrorregiões no estado do Ceará. Sendo a maior dificuldade na Serra da Ibiapaba,

onde houve a resistência e o predomínio da intolerância religiosa, já que a maioria dos pesquisadores eram compostos pelos povos de terreiro. Conforme a Figura 13:

Figura 13 - Regiões do Ceará: Terreiros entrevistados.



Fonte: IBGE (2022), PEDEA (2024) Elaborado pela autora.

As entrevistas servem de base para construção de futuros mapeamentos, como podemos perceber, a região da Grande Fortaleza mais precisamente no município de Fortaleza conta com uma maior amostragem de terreiros (127), seguido do município de Caucaia (68). Desta maneira damos destaque às duas macroregiões que mais possuíam terreiros do Quadro 2:

Quadro 2 - Regiões do Ceará com maior número de entrevistas.

MUNICÍPIOS	QUANTIDADE DE TERREIROS	REGIÃO
Fortaleza	127	Grande Fortaleza
Caucaia	68	Grande Fortaleza
Maracanaú	16	Grande Fortaleza
Pacatuba	14	Grande Fortaleza
Aquiraz	13	Grande Fortaleza
Pindoretama	5	Grande Fortaleza

Eusébio	2	Grande Fortaleza
Itaitinga	2	Grande Fortaleza
TOTAL DE TERREIROS	247	
Crato	29	Cariri
Juazeiro do Norte	23	Cariri
Missão Velha	4	Cariri
Barbalha	2	Cariri
Barro	2	Cariri
Jardim	1	Cariri
Porteira	1	Cariri
Potengi	1	Cariri
Santana do Cariri	1	Cariri
TOTAL DE TERREIROS	64	

Fonte: ALAGBÁ, 2022. Elaborado pela autora.

Assim, os dados do inventário e as entrevistas, nos possibilitam ampliar a perspectiva dos terreiros de umbanda em Fortaleza suas festividades e diversidades afro religiosas, contribuindo para uma leitura geossimbólica, pedagógica e celebrativa da umbanda. Além disso, outras regiões mais distantes da capital, como a região do Cariri, onde não se tem litoral, recorrem a outras geografias para celebrar a Festa de Iemanjá, por exemplo, os açudes e corpos hídricos da região, como é o caso de Crato. Já Camocim, na região do litoral norte, conta com nove terreiros, uma quantidade considerável.

Em Fortaleza, visitei dez terreiros, todos localizados na periferia, onde pude conversar e observar a dinâmica geocultural e simbólica, seus ensinamentos ritualísticos aos filhos de santos, conversando e acolhendo as dificuldades, preconceitos e conquistas dos povos de terreiros na periferia de Fortaleza. Embora o inventário não seja o foco da pesquisa desenvolvida, foi um marco importante que culminou com a presente pesquisa onde tive a oportunidade de participar, entrevistando os dez terreiros de várias periferias de Fortaleza. O que terminou por contribuir para uma visão mais ampla sobre a representatividade socioespacial dos terreiros de umbanda e candomblé, na metrópole fortalezense.

A experiência, sensações e observações nos servem de orientação para o que intentamos discutir, apreendendo se realmente tais conceitos fazem sentido no pensamento geográfico e geossimbólico que estamos a desenvolver. Luiz Rufino, em sua obra *Pedagogia das encruzilhadas* (2019, p. 13) afirma que:

A noção de encruzilhada emerge como disponibilidade para novos rumos, poética, campo de possibilidades, prática de inversão e afirmação da vida, perspectiva transgressiva à escassez, ao desencantamento e à

monologização do mundo. A encruza emerge como a potência que nos possibilita estripulias. Nesse sentido, miremos a descolonização. Certa vez, uma preta velha me soprou ao ouvido: “Meu filho, se nessa vida há demanda, há também vence-demanda”. Dessa forma, se a colonialidade emerge como um *carrego colonial* que nos espreita, obsidia e desencanta, a descolonização ou decolonialidade emerge como as ações de desobsessão dessa má sorte.

Figura 14 - Compilado de imagens dos terreiros em Fortaleza, 2021.



Compilado de imagens:¹¹. Acervo Pessoal (2021).

A Figura 14 mostra, da direita para esquerda, o gongá, a participação de pesquisadores e um assentamento de preto velho. A ideia é acolher nossas percepções enquanto somos acolhidos, atravessados por esses bens.

O conceito de entrecruzo carrega em si tempos, histórias e espacialidades que podem ser pensadas para refletir sobre a constituição da Umbanda, seus rituais celebrativos dentro e fora do terreiro. Saberes e pedagogias que revelam os fenômenos no espaço geográfico, do corpo, das sonoridades, por meio das festividades de Iemanjá e dos Pretos Velhos. Entendendo que esse conceito nos ajudaria a apreender os fenômenos festivos afro religiosos tanto no que diz respeito à Praia de Iracema, quanto no que tange ao terreiro ACPLA, localizado no bairro Barra

¹¹ Segundo o site caminhos do axé, assentamento é um é um conjunto de objetos simbólicos que representam uma divindade (orixá, vodum, inquice), sendo que cada uma tem os seus símbolos específicos e apropriados. Acredita-se que o assentamento concentra o axé ou força espiritual daquela divindade. Por isso, é usado para cultuá-la e fazer os seus pedidos, trazendo progresso para a vida do que o possui. No Brasil, além de se fazer assentamentos para orixás e demais divindades africanas, religiões como candomblé de caboclo, umbanda, quimbanda e jurema/ catimbó passaram a fazê-los para entidades espirituais, como exus, pombagiras, caboclos, mestres, boiadeiros etc. O objetivo é o mesmo. Disponível em: <https://caminhosdoaxe.com.br/encyclopedia/assentamento/>. Acessado em 08 de outubro de 2024. Como por exemplo, a foto acima que se refere ao assentamento das entidades chamadas de Pretos, Pretas Velhas.

do Ceará.

Outra discussão interessante é que os terreiros podem ou não fazer parte da residência da mãe e do pai de santo, isso irá depender de dois fatores, o primeiro de ordem divina, se a entidade assim determinar e segundo de ordem financeira. Essa percepção será melhor trabalhada em capítulos posteriores.

O terreiro ACPLA faz parte da casa onde os pais de santos moram com a família, existe a área da casa onde os assentamentos são posicionados e são localizados em partes específicas da entrada da casa, como por exemplo cantos da parede, acima do portão de entrada. Compondo a área da casa está a casa construída aos Exus e Pretos Velhos conforme podemos ver, na Figura 15, imagem de Mãe Mandinga e Pai Luiz de Aruanda.

Figura 15 - Casa dos Pretos Velhos na festa, 2023 .



Fonte: Acervo Pessoal (2023).

Dentro da casa dos Pretos Velhos, neste caso do terreiro Pai Luiz de Aruanda, localizado no bairro Barra do Ceará, existe uma imagem em uma das janelas da Preta Mãe Tinga, a imagem de Pai Luiz, velas acesas, perfumes entre outros adereços sagrados, tais como cachimbos e entre outros objetos sagrados.

Figura 16 - Cabana dos Pretos Velhos na gira, 2023.



Fonte: Acervo pessoal da autora (2023).

Dessa maneira, ao pensarmos na festa de Iemanjá e dos Pretos Velhos, aparentemente no espaço geográfico da praia e do terreiro, tudo está ali dado diante de nós, ou seja, os símbolos estão dispostos para reverenciar e referenciar as entidades e os Orixás no espaço geográfico com cores, vestimentas, velas, presentes, comidas entre outros elementos geossimbólicos que estão diante de nós nas celebrações. Outro método pensado nesta pesquisa, é o método de afetação tendo como principal aporte teórico o trabalho da antropóloga Jeanne Favret – Saada. Em entrevista no canal do youtube *Les Possédés et leurs mondes*¹² fala da sua experiência em campo. Ali cada um de nós é um encontro de dimensões etnográficas.

Isso significa dizer que sentir, ser afetado no campo, traz ao pesquisador uma intensidade na experiência em campo, quer seja em um ritual, celebração ou outro contexto, e não apenas uma observação analítica clássica de estudo. O que possibilita uma maior compreensão do pesquisador e do leitor na apreensão e descrição do fenômeno que está acontecendo.

O método de afetação embora seja um elemento apriorístico, faz-se necessário para entendermos como as representações e símbolos da umbanda são elaborados e estabelecidos no espaço geográfico e nas festas em estudo. Além disso,

¹² Disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UCb5YUvJjEpeGBvmFOUasKoA>. Acesso em novembro de 2022.

constitui um trabalho etnográfico importante, estar afetado em campo é estar sensível e atento a tudo que acontece e como os rituais e símbolos estão manifestos.

As entidades e os rituais de umbanda dão formas simbólicas no espaço geográfico, delineando e serpenteando os fenômenos e os movimentos correntes. Assim como o corpo do médium dança, canta entrando em transe, em movimento fumam e cantam manifestando em si as entidades, dentre estas as que cultuam Iemanjá e Pretos Velhos.

Pensando na dimensão geográfica, a etnografia baseada na afetação nos possibilita cruzamentos espaciais e simbólicos, que permitem uma aproximação maior com os fenômenos religiosos, no lugar sagrado dos terreiros e das celebrações da Umbanda cearense. Essa discussão também nos faz pensar sobre a poética do espaço e como esses fenômenos partem, chegam e atravessam o espaço geográfico. Nos movimentando entre o seco do terreiro dos Pretos Velhos e os as águas de Iemanjá que navegam transbordando a cidade metrópole, o tempo, os espaços e a natureza.

Os elementos da natureza também são um ponto importante para pensarmos sobre os geossímbolos, até porque Iemanjá é a senhora das águas marinhas e os Pretos Velhos atuam são relacionados com terra, por cultivarem, utilizarem plantas medicinais, entre outros geossímbolos. É interessante como a natureza e o divino tem dimensões inseparáveis, entretanto com advento da modernidade ocidental, podemos refletir que a separação ontológica e epistêmica entre natureza e ser humano traz um ponto de separação entre ser humano e natureza revelando novas formas de relacionar-se com o divino.

Analisando essas novas formas do ser humano relacionar-se com o divino podemos compreender melhor o sistema religioso afro-brasileiro e sua intrínseca relação com os elementos da natureza, assim como a utilização de materiais artificiais e referências espaciais que cumprem funções divinas e geossimbólicas. O conhecimento assume várias formas, transfigura-se, cria imagens, mitos, medos e a própria ciência, por isso Gaston Bachelard (2018, p. 3) assevera que do ponto de vista simbólico “uma imagem custa tanto trabalho à humanidade quanto uma característica nova à planta.

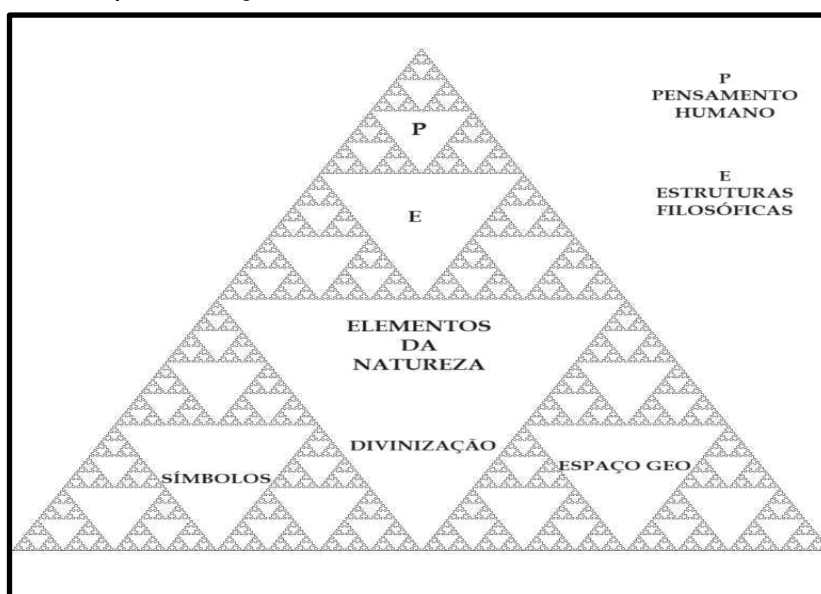
Esta afirmação complexa sobre a natureza também nos dá suporte para pensarmos estruturas de compreensão metodológica, não podemos aqui afirmar o que vem primeiro, se o símbolo ou a apreensão espacial, pois estaremos caindo em

um paradoxo que leva a uma discussão filosófica antiga entre o apriori ou posteriori.

Mas os elementos fractais conseguem nos apresentar a coexistência de estruturas complexas, neste caso pensando sobre a discussão metodológica podemos apresentar na Figura 17. O fractal é uma imagem que nos permite visualizar a conexão complexa e múltipla que une a compreensão humana ao se ler esse simbólico no espaço geográfico, compreendendo e dando forma a esses elementos metafísicos. Forma em que o espaço é transformado.

Sendo e estando quando vira ato nas mãos humanas e da Humanidade, aludindo simultaneamente a imagem, imaginação humana e divina do que nos cerca intimamente e externamente. Os elementos da natureza desde tempos remotos foram tomados como formas divinas e assim podemos apreender como as divindades afro-brasileiras estão espacializadas e simbolizadas.

Figura 17 - Fractal representação da leitura humana do divino.



Fonte: <https://www.pngwing.com/pt/free-png-ttqoj/download>. Adaptado pela autora.

Dessa forma, Bachelard fala de quatro elementos da natureza e os centraliza para compreender os sistemas de pensamento e cosmologia humana, a saber o fogo, o ar, a água e a terra. Tomando esses princípios para o campo do afro-religioso temos os orixás que representam essas formas materiais da natureza.

Pensando a este respeito o elemento fogo, na umbanda é muito basilar, além de utilizado em rituais, a vela é um símbolo muito importante dentro da umbanda, segundo Junior (2016, p. 16):

O fogo e a vela estão presentes em rituais de diversas tradições espirituais e/ou religiosas. O mesmo acontece com a Umbanda, para a qual a vela acesa constitui-se num ponto de convergência da atenção dos médiuns, consulentes e outros. A vela reforça a energia, a conexão, o desejo, além de fomentar a energia da vida (ígneia). Ajuda a dissipar energias deletérias e, portanto, abre espaço para que as energias positivas se instaurem e/ou permaneçam no ambiente.

Ainda segundo o dicionário, as velas são um uso de fundamento muito importante, e algumas velas têm cores diferenciadas de acordo com o orixá, é por isso que tanto nas giras, quanto em despachos nos espaços vemos velas derretidas, ou materiais queimados.

Figura 18 - Velas acesas na gira terreiro Pai Jonas, Granja Portugal.”



Fonte: Acervo pessoal (2025).

As velas são um dos elementos centrais, no caso quando estava visitando o terreiro de Pai Valdo, o qual ainda não estava coberto com telhas, percebi que muitos jovens participavam como ogãs, isso confere a importância social do terreiro, além disso, a gira era para a entidade Maria Padilha e Zé Pilintra.

Já no caso de lemanjá as velas são de cores azul claro, deixando explícito assim como o no dicionário de umbanda de Júnior (2016) que a vela branca substitui qualquer cor, por como vemos na imagem anterior as velas são brancas, embora as já para Exus e Pombagiras são velas preta e vermelha.

No caso dos Pretos Velhos são velas pretas e brancas. Dessa maneira o fogo como elemento da natureza também ritualístico e simbólico está tão intrínseco na umbanda quanto em outras religiões quer sejam cristãs ou pagãs (Figura 19).

Figura 19 - Recorte do gongá, velas azuis, imagens de lemanjá, santos e entidades.



Fonte: Acervo Pessoal (2021).

No centro do Gongá existem velas azuis acesas em referência à Orixá lemanjá. As velas sempre estão presentes no rituais e acesas nos gongás, é interessante perceber que a vela que é condutor do fogo e em si também é um material simbólico muito importante, pois a vela para se constituir como tal, precisa passar por misturas em um estado líquido, em seguida pelo resfriamento até endurecer e quando

acesa, passa por uma nova transformação.

É importante lembrar que outros elementos também são utilizados tanto naturais, tais como água, óleos, quanto aqueles materiais já transformados ou trabalhados tais como perfumes, bebidas alcoólicas, tesouras ou pemba, que é uma espécie de giz mineral usado para riscar e fazer símbolos de entidades ou para usar no corpo do médium em rituais de cruzamentos¹³. (Figura 20)

Figura 20 - Ritual de encruzo da filha de santo no terreiro ACPL, 2020.



Fonte: Acervo Pessoal (2020).

O ritual de encruzamento, assim chamado quando o médium passa uma quantidade de dias no terreiro apenas, realizando e se alimentando especificamente para no último dia fechar o ritual recebendo uma guia específica de um orixá. São utilizados diversos materiais, tais como vela, pemba, folhagens, o ritual acontece envolvendo todo corpo, principalmente a cabeça. Como na Figura 20, a médium está recebendo a guia que está relacionado ao orixá Oxalá.

Embora seja um ritual fechado, tive a oportunidade de participar do ritual final que é chamado de encruzamento ou encruza em dezembro no ano de 2020. Nessa etapa do ritual são utilizados materiais naturais, tais como folhas, onde a cabeça do médio é banhada, também é usado a pemba, um mineral de base calcária

¹³ Ritual de consagração específica, com fechamento às energias deletérias e abertura de canais mediúnicos, visando ao equilíbrio. O vocábulo também se refere à bênção, à consagração de objeto, roupas e outros.

e pode variar nas cores.

Com a Pemba (giz de calcário) são feitos um “x” em partes específicas do corpo, como por exemplo, cabeça, pés, costas e mãos, além disso, a vela corresponde aos orixás, no caso da médium na imagem as velas são predominante brancas, assim como suas vestes. Outra coisa interessante é a alimentação onde a médium narrou que durante o ritual só poderia comer alimentos brancos como por exemplo arroz, peixe e não poderia pegar em metal. Isso nos dá uma ideia de como o corpo está imbricado com a espiritualidade e os objetos materiais que passam a ser mágicos e sagrados.

As ritualidades presenciadas no terreiro Pai Luiz de Aruanda foram importantes para entender como se dá a dinâmica espaço simbólico do terreiro, demonstrando um entrecruzamento entre o corpo, espaço e entidades dentro da umbanda. Isso significa que os símbolos são o elo entre o que é espiritual e o que é material, pois esses materiais, velas, roupas, fitas, perfumes, óleos são utilizados, não em sua função cotidiana, mas simbólicas para a umbanda, além disso os rituais são definidos por nível de aprendizagem, daí determinados rituais serem fechados, ou seja, os rituais comunicam pedagogias aos mais novos, tais como crianças e adolescentes que pertencem ao terreiro.

As águas outro elemento trabalhado por Bachelard (2018) e que iremos trabalhar e apreender do ponto de vista geográfico e simbólico com a Praia de Iracema nos convida a refletir sobre o conhecimento ancestral e afro religioso que confluem e entrecruzam os caminhos que contornam nossas imaginações, sendo possível contemplar as formas possíveis e impossíveis que esse encontro possa assumir.

Segundo Bachelard 2018, p. 15:

Quando tivermos compreendido que toda combinação dos elementos materiais é, para o inconsciente, um casamento **podemos perceber o caráter feminino atribuído à água pela imaginação ingênua e poética.** Veremos também a profunda *maternidade* das águas. A água faz incharem os vermes e jorrarem as fontes. A água é uma matéria que vemos nascer e crescer em toda parte. A fonte é um nascimento irresistível, um nascimento *contínuo* Imagens tão grandiosas marcam para sempre o inconsciente de quem as ama. Suscitam devaneios sem fim. (Grifo nosso).

Iemanjá, Mãe D'água, Nossa Senhora é essa Imaginação ancestral da natureza, simbolizada no espaço geográfico, nos mares, e corpos d'água, compondo-se geograficamente e simbolicamente assim como a água para tomar forma, a forma

da compreensão humana a partir da filosofia afro-religiosa, neste caso da Umbanda e seus rituais celebrativos, como a Festa de Iemanjá.

Ao ler a citação de Bachelard lembrei-me do marco geossimbólico para Iemanjá, a entrega das oferendas. Conforme podemos ver na figura 21:

Figura 21 - Entrega das oferendas na festa de Iemanjá, Praia de Iracema, 2022.



Fonte: Acervo pessoal (2022)

Como último elemento da natureza e porque não dizer como aporte metodológico, temos a Terra. Iemanjá está aterrada no território brasileiro com a imaginação dos Pretos Velhos. Segundo Bachelard (2016, p. 109) “A união da água e da terra dá a massa. A massa é um dos esquemas fundamentais do materialismo.” Os Pretos Velhos representam não só a construção do imaginário dos ancestrais africanos vindo na condição de escravizados, mas a conexão com a nova terra, com o fruto que esta dá, com os símbolos e geografia da terra Brasil, com a terra – mar Ceará.

Nesse sentido é que Bachelard (2003) em sua obra “*a Terra e os devaneios do repouso: ensaios sobre as imagens da intimidade*”¹⁴ nos ajuda na compreensão da alegoria metodológica que nos propomos entre as geografias festivas do Mar e da Terra, compreendendo a partir da religião afrobrasileira, dentre elas Umbanda, a

¹⁴ Disponível em: <https://doceru.com/doc/5xn0c1>. Acesso em 17 de janeiro de 2024.

correlação entre Iemanjá e os Pretos Velhos. Ao avistarem a Terra depois de dias cercados por assombros em viagens dantescas, ao avistar a o território brasileiro brotou junto com essa terra esperança, lutas, símbolos e fé. Não estamos aqui querendo construir nenhuma visão romântica dessa chegada, mas lembrar que ao virem para esta terra, Brasil e Ceará, os nossos pretos ancestrais tiveram que ressignificar seu próprio código filosófico de existência.

Criando uma nova relação para sobreviver, negociando com suor e sangue formas de sobreviver e viver. Como árvores podadas, retiradas do seu habitat natural agora plantadas em uma terra distante, precisavam crescer, dar seus frutos para continuarem. A terra é matéria e substância que torna a potência em ato, é na terra que construímos nossa casas, a base, e neste caso as entidades de Preto velhos simbolizam este “estabelecimento” tanto por refletirem nos seus cantos, quanto nos seus aconselhamentos e rezas curativas, quando pelo ensinamento da culinária com os frutos da terra, tais como milho, feijão, pipoca.

Essa relação com a terra é percebida quando os Pretos Velhos incorporam e andam descalços, e além dos pontos cantados, as comidas são oferecidas e postas diante do círculo composto pelos Pretos e Pretas velhas sentados nos banquinhos (Figura 22).

Figura 22 - Oferendas e comidas para a festa dos Pretos Velhos, 2023.



Fonte: Acervo pessoal (2023).

Na geografia simbólica do terreiro é quase que obrigatório ter um espaço somente para os Pretos Velhos, uma cabana geralmente é construída, ou um quarto, ou um gongá. Isso significa que o elemento terra não separa-se da água, mas os dois

diferem e misturam-se para dar origem a materiais, dentre eles, o barro, e outros elementos cimentadores. Podemos então pensar nos Pretos Velhos como essa substância cimentadora do imaginário brasileiro e que está entrecruzado com o surgimento da própria religião afro-brasileira, dando formas e transfigurando no médium o tempo, o espaço e o conhecimento d'Além África e Brasil.

Corroborando com este pensamento Bachelard (2003, p. 23) afirma que:

“[...]. A paisagem refletida na água do lago determina o devaneio que antecede a criação artística. Imita-se com mais ardor uma realidade que antes foi sonhada. Um velho autor, ao escrever no século XVII um desses livros de alquimia que tinha mais leitores que os livros científicos da época, vai nos ajudar a sustentar nossa tese dos impulsos estéticos do onirismo: “E se esses dons e ciências não tivessem (inicialmente) no interior da Natureza, **a arte jamais saberia inventar por si mesma tais formas e figuras, e jamais saberia pintar uma árvore, uma flor, se a Natureza jamais o tivesse feito.** (Grifo nosso.).

É a partir dessa natureza que a forma do sagrado é revelado, essa forma é trazido para a Geografia. Uma rocha não é apenas ela em si, mas esconde uma estátua que ainda será imaginada e representada naquela rocha, ou em si já demonstra o sagrado que está contido a partir da visão formada pelo ser humano. Dessa maneira ao compreendermos as relações entre o espaço e símbolo e a religião da umbanda estaremos compreendendo o entrecruzamento da Natureza, da religião afrobrasileira com as festas em estudo e adicionando bem mais que isso, a relação com a cidade de Fortaleza.

Nos auxiliando a perceber e ao mesmo tempo dos nos debruçar sobre os estudos da geografia cultural a partir da religião afro-brasileira, identificando os espaços simbólicos a partir da Festa de Iemanjá na Praia de Iracema e dos Pretos Velhos, no terreiro ACPL, na Barra do Ceará.

Essas reflexões nos possibilitam pensar a respeito de uma ontologia geossimbólica e cultural que e se entrecruza com religiões, histórias, espaços e geografias, atravessando continentes, mares, morros, favelas e bairros nobres, formando de todas a banda a Umbanda.

Pois os espaços nos contam sobre reconhecimentos, sentimentos, culturas e símbolos, onde você se sente bem, cresce, interpretando a si e ao outro. Uma dança das existências e resistência. Daí pensar nos espaços, nas geografias planas, convexas, transversas, corpóreas e espirituais.

Dessa maneira entendemos que Umbanda tem muito a contribuir nos

estudos Geográficos, principalmente na geografia humanista e cultural. As religiões de matrizes africanas, em especial a Umbanda possibilita uma leitura da realidade entendida a partir dessas entidades. Expandindo as fronteiras físicas e espirituais do terreiro para a praia de Iracema, no contexto da Festa de Iemanjá, ampliando as dimensões mágico- religiosas e geossimbólicas na cidade com a Festa dos Pretos Velhos, contribuindo para que tenhamos novas leituras geoculturais sobre as religiões afro-brasileiras.

3. UMA GEOGRAFIA DAS MATRIZES AFRO-BRASILEIRAS NO TERRITÓRIOS DA CIDADE DE FORTALEZA.

Quando refletimos sobre a formação territorial brasileira, falamos simultaneamente dos mitos fundadores que são orientados pelos discursos dominantes que até hoje ainda repercutem em todos os âmbitos nacionais e até mesmo internacionais como aqueles que fundamentam as “origens” do Brasil. O discurso mítico se faz presente ao analisarmos como essas transformações geossimbólicas são transformadas, ressignificadas e apropriadas. Segundo Oliveira (2011) o primeiro vetor é o mítico – simbólico, pois correlação entre a tradição cultural, o lugar e a festividade. Segundo Eliade (2019) é quase improvável a sociedade libertar-se do mito, visto que traz correlações essenciais ao que tange a humanidade, tais como “modelo exemplar, repetição, ruptura do período profano e integração do tempo primordial” (ELIADE p. 23, 2019).

Dessa maneira os discursos que se sobressaem e se estabelecem como mito fundadores é uma forma de domínio, uma vez que certos vetores da sociedade ganham com o estabelecimento destes discursos. Segundo Beatriz Gois Dantas (p. 63, 1988) assevera que “a história de *formação* das relações raciais é seguramente uma história de conflitos e alianças entre brancos e negros, uma complexa e intrincada trama de oposições e convivências” [...]. Neste sentido, ao falarmos da formação da Umbanda temos que entender que além de ser uma religião afro-brasileira recente, os primeiros registros datam de 1908, forjada principalmente pelas religiões de bases africana, católica, espírita kardecista e cigana.

Algumas datas são marcos históricos geográficos, pois a religião só ganha destaque a partir de 1930, e nacionalmente a partir de 1950, juntamente com o intenso processo de industrialização, urbanização e o discurso nacionalista. Segundo Simas (2021) dentre os vários discursos sobre a origem da Umbanda o mais conhecido é a anunciação do Caboclo Sete Encruzilhadas, no início do século XX no Rio de Janeiro.

Conta-se que o jovem Zélio de Moraes sofria de uma paralisia inexplicável, o que levou a família a buscarem uma rezadeira, conhecida na região, que incorporava um preto velho chamado Tio Antônio. A entidade afirmou que o jovem era médium e precisaria desenvolver seu dom.

Dessa maneira, o pai de Zélio o levou para a Federação Espírita de Niterói, no dia 15 de novembro de 1908. Simas (2021) a todo momento utiliza a expressão

“segundo a versão mais propalada”, ou seja, os discursos mais propagados ou populares. Segundo o autor, dentre as narrativas de origem da umbanda, a principal é que durante a reunião na casa espírita, Zélio incorporou um espírito o qual não era “comum” no espiritismo e naquele mesmo dia, diversos médiuns também receberam caboclos, índios e Pretos Velhos.

Então Zélio sob orientação do Caboclo Sete Encruzilhadas fundou em Niterói (RJ) um centro espírita autoreferenciado como umbandista, cristão e brasileiro, fundando a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, sendo esta também registrada em cartório. É importante ressaltar que nesse contexto, o espiritismo kardecista já existia no Brasil, pois segundo Silva (2005) sua chegada data de meados do século XIX, e embora tenha feito pouco sucesso na França, país de origem, a doutrina filosófica e religiosa teve grande repercussão e aceitação no Brasil. Segundo Silva (2005, p.108 - 109):

A mediunidade (capacidade de entrar em contato com o mundo invisível dos espíritos) é considerada uma qualidade inata e necessária ao homem em seu processo de evolução espiritual. Cabe à religião, portanto, promover os meios para que os adeptos desenvolvam essa capacidade e entrem em contato com o mundo dos desencarnados. O Kardecismo caracteriza-se, ainda, pela aplicação de métodos e explicações científicas (em pleno auge de valorização na época de sua formação) no entendimento dos fenômenos naturais. Assim, para explicar fenômenos espirituais (como a possessão, a vida após a morte, etc.) através da dedução, das leis de ação e reação, causa e efeito, o kardecismo produziu, ao mesmo tempo, um discurso racional e religioso. Se nas religiões mágicas os fenômenos sobrenaturais são aceitos tendo por base a fé nos mistérios divinos, no kardecismo esses mistérios são explicados por base “científicas”, o que permitiu atingir um público mais instruído e suscetível às críticas ao chamado baixo espiritismo.” O transe, sendo praticado no kardecismo por uma população de nível educacional maior, como funcionários públicos e profissionais liberais, passou a ser melhor aceito por essa camada social que sempre o vira como característica das religiões “primitivas” ou “atrasadas”.

A aceitação de uma religião no Brasil vem sob discurso de “modernidade”. Trata-se de uma visão importada, sob a perspectiva de que ideias eurocêntricas são “melhores”, fazendo com que aceitação de espíritos dos Pretos Velhos, ou do Caboclo Sete Encruzilhadas, como no caso de Zélio de Moraes, sejam deixadas à margem ou não vista com bons olhos no espiritismo kardecista da época.

Entretanto, como o kardecismo era organizado em federações, além de tratar de temas como possessão, autodenominado-se cristã e racional contribui para que aqueles que não tinha espaço no espiritismo kardecista e eram chamados de “baixo espiritismo”, encontrassem o acesso mágico religioso por meio do que se

tornou mais tarde a Umbanda. As manifestações geoculturais afro-brasileiras tem um contexto histórico de repressão, entretanto a partir do final do século XX, temos uma mudança de discurso e de apoio às manifestações culturais de um modo geral.

Isso não significa o fim das repressões e intolerâncias religiosas, mas o controle do ponto de vista institucional, pois o terreiro poderia ser registrado em cartório. Situação que contribuiu para que os terreiros de umbanda passassem a compor cada vez mais as áreas urbanas, assim como as celebrações festivas. Segundo Simas (p. 18, 2021):

A desqualificação dos cultos de terreiro vem geralmente acompanhada de adjetivos como “diabólicos”, “malignos”, “bárbaros”, “folclóricos”, “pitorescos”. Eles seriam destituídos de fundamentos complexos incapazes de produzir cosmogonias e visões de mundo que ultrapassem o limite das práticas curativas, simpatias, quebrantos, feitiços, etc. Não custa lembrar que o racismo herdado do colonialismo se manifesta explicitamente pelo viés das características físicas, mas não apenas assim. A discriminação também estabelece pela desqualificação de crenças, danças, visões de mundo, formas de celebrar a vida, de enterrar os mortos, de educar crianças e assim por diante.

Esses pensamentos perpassam pela construção espaço - imaginária e cultural tanto coletiva quanto individual das religiões afro-brasileiras e sua constituição no território. A bricolagem e negociações com o catolicismo, espiritismo e até nuances ciganas como já adiantamos em capítulos anteriores vem de proibições, apagamentos institucionais, dentre outros fatores são reverberados até nos dias atuais, como por exemplo o racismo religioso. Entretanto o marco da Umbanda se dá principalmente a partir do intenso processo de urbanização brasileira, a partir de 1950 o discurso de modernidade, traz consigo o discurso da racionalidade, além do forte processo de urbanização brasileira. Além disso, os pensamentos voltados para a filosofia, a ética, passam a ser discutidos mais profundamente no campo religioso, pois os introduzir ideias e preceitos filosóficos que racionalizam o campo da religião também representavam a modernidade.

Entretanto, frente a este discurso principalmente durante o Estado Novo (1937 - 1945) existia uma forte repressão policial às religiões de matrizes africanas. Isso significava que embora existisse o alvará de funcionamento para os terreiros que conseguiam essa concessão, a política discursiva proibia, mas precisava afirmar o nacionalismo dentro dessa política repressiva. Daí muito dos registros de federações de umbanda estarem diretamente ligadas ao setor de polícia local, sendo que qualquer atividade que não estivesse devidamente registrada, era reprimida pela polícia, e os

altares e santos recolhidos pela mesma. Renato Ortiz em sua obra *“Morte Branca do Feiticeiro Negro”* (1999) nos convida pensar o movimento de construção dessa nossa religião tanto do ponto de vista simbólico quanto do ponto de vista socioespacial. Segundo Ortiz (1999, p. 32):

É interessante notar que a formação da Umbanda segue as linhas traçadas pelas mudanças sociais. Ao movimento de desagregação social corresponde um desenvolvimento larvar da religião, enquanto que ao movimento de consolidação da nova ordem social corresponde a organização da nova religião. Também para os umbandistas, os anos 30 significam uma ruptura com o passado, passado simbólico, bem entendido, o que permite a reinterpretação das antigas tradições. O nascimento da religião umbandista deve ser apreendido nesse movimento de transformação global da sociedade. A umbanda não é uma religião tipo messiânico, que tem uma origem bem determinada na pessoa do messias, pelo contrário, ela é fruto das mudanças sociais que se efetuam numa direção determinada. Ela exprime assim, através de seu universo religioso, esse movimento de consolidação de uma sociedade urbano-industrial.

A umbanda está imbuída nesse contexto do discurso de modernidade em que o Brasil se encontrava durante e pós ditadura e o processo de urbanização que iniciava, principalmente na década de 1950, como já falamos anteriormente. Entretanto esse processo foi marcado por repressões, e apagamentos dentro da própria religião afro-brasileira. Interessante é ver como a umbanda está atravessada por questões econômicas sociais, pois a influência ou a frequência de deputados, políticos, ou pessoas influentes e abastadas faziam com que esse terreiro tivesse mais chances de ter seu alvará de funcionamento, ou defesa.

Esse mito da democracia racial vai estar muito presente durante toda constituição da umbanda, a qual como já reiteramos reflete não só a constituição de uma nova religião afro ameríndia brasileira, mas também as contradições e constituições geoespaciais e políticas do território. Corroborando com esse pensamento Luiz Antonio Simas (2021) em seu livro *Umbandas: histórias do Brasil*, traz uma análise das diferentes construções dessa leitura da religião afro-brasileira, a partir inclusive dos enredos de samba que influenciam o país em seus mais diversos âmbitos.

Simas (2021, p. 116) descreve o trecho de samba de 1989, ganhador do carnaval daquele ano, chamado “Liberdade, Liberdade, abra as asas sobre nós, de onde na segunda da música há o seguinte trecho:

Figura 23 - QR Code do samba enredo: “Liberdade, liberdade, abra as asas sobre nós.



Fonte: <https://www.letras.mus.br/dudu-nobre/976179/>. Acesso em 15 de dezembro de 2024.

As reflexões que podemos entender a partir deste trecho são várias, entretanto queremos chamar atenção para os trechos em destaque onde podemos perceber o discurso de democracia com o advento da assinatura da lei áurea, que como sabemos historicamente foi um processo obrigatório, uma vez que todos os países inclusive da América Latina já na praticam esse sistema horrendo. O mito da democracia racial escamoteia, vela o racismo e a intolerância religiosa, fruto obviamente de um processo de colonização e mais que isso, de não reparação histórica que se deu pelo estado e por vias institucionais que se refletem até hoje no âmbito geográfico e cultural.

A constituição das religiões afro-brasileiras, no caso da umbanda passa por este constructo imaginário político que se dá principalmente a partir da década de 1950, intensificando -se nas décadas de 1960 e 1970. Dessa maneira contexto a ascensão de cantores, músicas, filmes, pinturas dentre outras manifestações que ao mesmo tempo que vão reafirmar a umbanda, também vão querer retirar elementos do próprio povo negro.

Um exemplo dessa popularização de umbanda é a cantora Clara Nunes, sua carreira começa na década de 1960, mas foi na década de 1970 que seus álbuns passaram a ter elementos e músicas que remeteram as religiões afro-brasileiras, em especial a Umbanda. Entretanto a popularização da música da cantora traz essa relação com os símbolos religiosos afrobrasileiros, mas Clara Nunes é uma mulher com fenótipos que se aproximam do ideal de branquitude, isso é interessante e nos coloca diante das tensões culturais que fazem parte da construção desse imaginário brasileiro sobre a religião afro-brasileira.

Segundo Emerson Sena da Silveira, doutor em ciências da religião e autor do artigo “*SAMBA DE CLARA NUNES: Religião afro-brasileira e musicalidade*”¹⁵ (2014, p. 7) fala que:

O refrão dessa música cantada por Clara Nunes em sua carreira evidencia um complexo jogo simbólico das transformações identitárias e performáticas que tanto a música, quanto a cantora sofreram. O chocalho na canela e o vestido branco são adereços que “africanizam” Clara Nunes e remetem a fatos históricos como os pesados grilhões de ferro que nas canelas dos negros se tornaram pulsação rítmica de seus anseios e buscas de sentido e sobrevivência num outro mundo tantas vezes cruel. Tanto a trajetória da cantora, quanto das religiões afro-brasileiras, são marcadas pela busca da tradição, da raiz mítica, sempre tensionada pelos arranjos sociais e culturais nas quais os homens e mulheres de suas épocas estão imersos. Nesse sentido, as trajetórias de homens e grupos expressam desejados símbolos de identidade e momentos em que o jogo entre autenticidade, legitimidade e hibridismo descreve uma rota não-linear, cheia de alianças, porosidades e rupturas.

Uma das músicas mais conhecidas da cantora Clara Nunes é “o mar serenou” (1975) do compositor Antônio Candeia Filho, essa canção remete as sereias, ao mar, a intérprete veste roupas brancas, guia e possui outros adereços simbólicos que são referências para a religião afro-brasileiras ligadas à Iemanjá. O clipe da música é possível ver os elementos, assim como a paisagem do mar ao fundo.

Esse entrecruzar das músicas, literaturas e um até citações fílmicas na constituição da umbanda e o discurso de modernidade nos fazem refletir os processos, tensões políticas, geográficas e culturais que constituem a religião brasileira, trazendo também a riqueza e a resistência, apesar das tentativas de apagamentos ao longo dos séculos.

Figura 24 - QR Code do clipe “O mar serenou”, de Clara Nunes.



Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=drGewMyo00A>. Acesso em 15 de dezembro.

¹⁵ Disponível em: <https://periodicos.uepa.br/index.php/Religiao/article/view/448>. Acesso em novembro de 2024.

Corroborando com essa discussão, temos o exemplo da obra literária “Macunaíma, o herói sem nenhum caráter”, de Mário de Andrade. Sua primeira edição é de 1928, e em 1969, ela ganha sua versão para cinema nacional, dirigido pelo cineasta Joaquim Pedro de Andrade.

Figura 25 - Capa do filme Macunaíma, 1969.



Fonte: <https://filmow.com/macunaima-t2870/>. Acesso em 16 de junho de 2023.

Essa construção faz parte de um imaginário generalizador e coletivo e que reproduz nos espaços geográficos a constituição de um discurso mítico fundador das matrizes afro-brasileiras. Vamos nos pautar pelo filme. A película começa com a vinda de Macunaíma ao mundo, que já nasce adulto, depois de cair no chão é amparado pelos seus irmãos, que destacam sua cor preta e sua “feiura”. O narrador descreve a vida “preguiçosa” de Macunaíma, assim como suas primeiras palavras:“- Ai que preguiça!”

A história nos dá ideia sobre a construção coletiva imaginária, caricata e dantesca do Ser negro no Brasil, bem como o processo de formação territorial. Os elementos míticos, religiosos, geográficos e simbólicos cimentam a base da trama compondo o filme. Principalmente quando Sofará oferece a Macunaíma um cachimbo para baforar, prática muito comum entre tribos indígenas e afro religiosos, ritual que é realizado principalmente para reflexões espirituais e consultar entidades. Entretanto Macunaíma ao realizar a prática orientada por Sofará, transforma-se em outra pessoa, o narrador o descreve como “um lindo príncipe”, ou seja, branco, loiro e heteronormativo.

Sendo assim a Umbanda está entrecruzada com um mito fundador de origem não só da religião “originária”, mas que carrega consigo os acordos, discordâncias, conivência e resistências simbólicas, sonoras, corpóreas e

pedagógicas nos rituais celebrativos, tanto aqueles que acontecem nos espaços abertos quanto dentro dos terreiros. Resistências que podem ser observadas desde os quilombos ancestrais aos chamados quilombos urbanos, nos terreiros de religiões de matrizes africanas, localizados nos bairros da periferia do Brasil e de Fortaleza. Nos espaços de resistência afro-brasileiros que cresceram junto com as cidades e contam geossimbólica e espacialmente a formação afro e étnica brasileira.

Esta expressão nos ajuda a pensar o espaço, os fenômenos e a constituição da Umbanda, as festas de Festa de Iemanjá e dos Pretos Velhos. Assim como a constituição da Umbanda no Brasil e os entrecruzamentos que fazem desta religião “uma banda”, ou seja, única a partir de várias bandas, constituições. A autora que vos escreve não tem intenção, nem muito menos conhecimento técnico para uma análise fílmica, a intenção neste trabalho é olhar de uma forma panorâmica para os elementos geográficos e simbólicos que constituem a religião afro-brasileira, mas precisamente a umbanda.

No artigo de Alberto da Silva intitulado *Sônia Braga : la beauté latine de la « vraie femme brésilienne » des années de la dictature* (2014)¹⁶ nos ajuda a pensar sobre essa construção imagética fílmica que se dá também por meio da estética, e os discursos construídos na época da ditadura e pós. Segundo o autor:

La fin des années 1970 marque, dans l'histoire de la « dictature civilemilitaire » brésilienne installée depuis 1964, le début progressif d'un processus d'ouverture, qui aboutira finalement en 1985 au retour à un fonctionnement démocratique des institutions. Les cinéastes brésiliens accompagnent cette évolution ; parmi eux, Arnaldo Jabor. Ce dernier fait partie, au début des années 1960, des cinéastes portés par des idéaux « révolutionnaires romantiques » de transformation d'une société brésilienne très inégalitaire à travers l'art cinématographique – un courant incarné notamment par le mouvement du Cinema Novo. À partir de l'instauration de la dictature, et en particulier durant les « années de plomb », ces cinéastes s'orientent vers un cinéma du désenchantement.¹⁷

Os filmes trazem esse movimento de rupturas, continuações,

¹⁶ Disponível em:

https://www.academia.edu/12094802/S%C3%B4nia_Braga_la_beaut%C3%A9_latine_de_la_vraie_femme_br%C3%A9silienne_des_ann%C3%A9es_de_la_dictature. Acesso em 02 de janeiro de 2025.

¹⁷ Tradução: O final da década de 1970 marca, na história da “ditadura civil-militar” brasileira instalada desde 1964, o início gradual de um processo de abertura, que conduzirá finalmente, em 1985, ao retorno ao funcionamento democrático das instituições. Os cineastas brasileiros estão apoiando esta evolução; entre eles, Arnaldo Jabor. No início da década de 1960, este último foi um dos cineastas movidos por ideais “românticos revolucionários” de transformação de uma sociedade brasileira muito desigual através da arte cinematográfica – um movimento corporizado em particular pelo movimento Cinema Novo. A partir da instauração da ditadura, e em particular durante os “anos de chumbo”, estes cineastas caminharam para um cinema de desencanto.

intencionalidades políticas, dentre outras, influenciando e construindo imaginários, como o professor Silva afirma, trazendo para o cinema brasileiro (dec. 1960-1980) aspectos que rompiam com a ditadura, discutindo temas ligados principalmente à gênero, identidade e religião.

Dessa maneira podemos perceber a confluência geoculturais e simbólicas que contribuíram para a formação da umbanda. Entendendo as nuances que contribuem para essa leitura geocultural pela sociedade brasileira ao longo dos séculos e estão presentes nos mais diversos âmbitos tais como música, literatura, cinemas, dentre outros.

3.1. Raízes celebrativas da Umbanda em Fortaleza, Ceará.

Em Fortaleza, o processo de urbanização nos traz elementos para pensarmos sobre as manifestações culturais e religiosas ao longo do tempo no espaço urbano da cidade. Segundo Correia e Araújo (2016) por conta da seca, o Ceará teve uma intensa migração interna da população rural para a capital, principalmente durante o século XIX até a primeira metade do século passado, isso significa que, a vinda da população rural para a cidade de Fortaleza foi muito importante para o surgimento de novos bairros e áreas periféricas.

Nesse sentido é preciso apreender os processos políticos, sociais, históricos e econômicos que corroboraram para significação, ressignificação e construção das festas negras, em especial da Umbanda, dentro da metrópole fortalezense. Corroborando com esse pensamento Marques (2012, p. 28) assevera que:

Além disso as festas dos negros em fortaleza nas últimas décadas do século XIX ocorriam em meio a transformação políticas, sociais e urbanas, cujos agente muitas vezes consideravam preconceituosamente os negros e seus costumes, em geral vistos como fontes de desordens. Nesse encadeamento de convivências, tensões e mudanças, as festas eram espaços para resistência de uma cultura negra que se permitia a um constante (re)criar.

Historicamente a população e a cultura negra sofrem neste processo de invisibilização, assim como as festas afro religiosas. Quer na cidade ou no campo, a intolerância religiosa ainda se faz muito presente na sociedade brasileira e ainda existe pouco apoio governamental para evidenciar as festas negras no estado e na capital.

Entretanto, as manifestações da cultura negra, no Ceará e em Fortaleza particularmente, resistiram a esse processo de invisibilização, criando estratégias, incorporando e entrecruzando a diversidade cultural para dar continuidade a suas cosmovisões, crenças e modos de viver. Essa realidade pode ser observada nos estudos realizados em Fortaleza no início do XIX, por Janote Marques (2009, p. 23):

Aparentemente essas festas podiam servir para aliviar sofrimentos e tensões, constituindo, ao mesmo tempo, espaços onde os negros se encontravam, trocavam ideias, faziam acordos. Momentos de diversão, instrumentos de enfrentamento do poder oficial, fontes de transgressão das normas provinciais eram dimensões que provavelmente também se entrecruzavam nessas reuniões com a música, cantos, danças, comidas, bebidas, adereços e roupas especiais.

As festas negras na cidade, portanto, ao mesmo tempo que mantinham as raízes africanas também negociavam com a cultura dominante da época, continuando e entrecruzando as práticas culturais afro-religiosas nas práticas culturais da sociedade do século XIX.

O que percebemos é que ao longo dos séculos as festas religiosas no Ceará se reinventam para sobreviver e acompanhar o crescimento das espacialidades e temporalidades da metrópole fortalezense. Como por exemplo a festa da Irmandade do Rosário aqui em Fortaleza, no século XIX, traziam a coroação de rei rainhas negros, trazendo músicos, indumentárias e acessórios.

O autor ainda destaca que na celebração fortalezense as danças, músicas, cantorias e bebidas apontam elementos simbólicos africanos na festa, como por exemplo o *aluá* que tem palavra originária língua quimbundo – *uálua*. Além de outras festividades negras tais como sambas e maracatus (MARQUES, 2009). Entretanto as repressões eram presentes, segundo Marques (2009, p.77):

Antes da apresentação era preciso que o “diretor” do congo se dirigisse à cadeia pública de Fortaleza e solicitasse por escrito através do “Livro da Porta de Cadeia” a autorização para apresentar-se. O delegado analisava o pedido, que geralmente era deferido, devendo, no entanto, o responsável pelo folguedo pagar uma taxa, depois recebia uma autorização manuscrita com as datas previstas para a apresentação.

Entretanto, a associação das festas populares às desordens, além do preconceito contra celebrações africanas, tais como maracatus, bumba – meu – boi, sambas, congos entre outros passaram a partir de 1885 sofrer maior controle da polícia e repressão (MARQUES, 2009). A formação dos primeiros bairros de Fortaleza

deu-se na extensão das áreas litorâneas. E esse processo de ocupação urbana não se deu por acaso, uma vez que até o fim do século XIX, as áreas litorâneas não eram valorizadas pelas elites locais, o que facilitou a fixação dessa população (CORREIA, 2009).

Porém com a valorização das áreas litorâneas pela elite, a partir dos anos 1930, o crescimento urbano, o desenvolvimento de vias, pavimentação, entre outras infraestruturas urbanas, esses bairros litorâneos tornaram-se cada vez mais atrativos para a elite fortalezense. Essa população era de baixa renda, e se assentavam em lugares pouco valorizados e sem nenhuma estrutura. Segundo Araújo e Correia (2016, p. 3) asseveram que “embora já houvesse relatos do Arraial Moura Brasil em 1888 como forma de pré-favelamento em Fortaleza, as aglomerações urbanas, com características de favelas datam, principalmente a partir de 1930”.

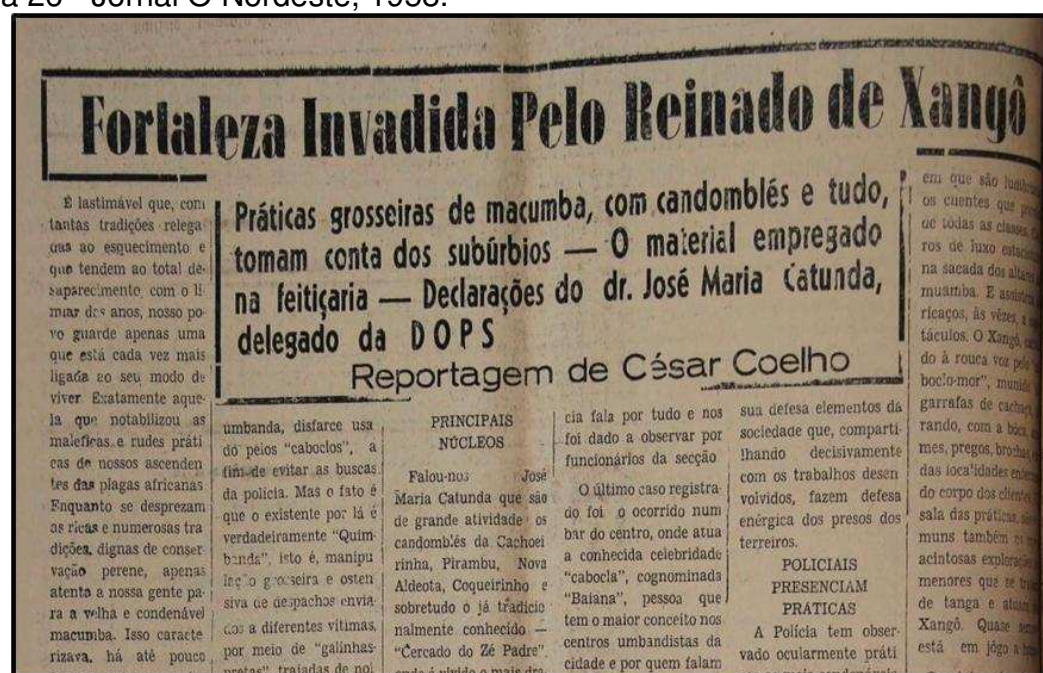
A população rural não vinha trazendo apenas a esperança de uma vida melhor ao chegar na capital fortalezense, mas trazia consigo os ritos e rituais presentes em seu cotidiano. Essa população reconta seus mitos na cidade, manifestando e incorporando sistemas simbólicos religiosos que permitissem sua sobrevivência e resistência. Fortaleza, enquanto cidade litorânea, manifesta uma relação intrínseca entre seu crescimento urbano e a distribuição espacial dos terreiros de religião afro-brasileira, uma vez que enquanto a população fugia das secas no interior; principalmente no período do século XIX e início do século XX, bairros litorâneos até então desvalorizados pela elite eram ocupados por grupos que buscavam sobreviver na metrópole. Dessa maneira as práticas mágico-religiosas que deram origem aos terreiros e mais tarde a umbanda apareciam conforme o crescimento urbano da cidade (LOPES, 2021).

É somente em meados do século XX que os discursos higienistas conferem à parte do litoral uma imagem positiva, fazendo com que a elite fortalezense passasse ocupar os bairros próximos ao mar. Pouco a pouco a população pobre é “expulsa” para as bordas da cidade, dando origem a novos bairros e terreiros que compõem a periferia da cidade. Entretanto, nossa intenção não é romantizar o surgimento da umbanda em Fortaleza, pois para Festa de Iemanjá acontecer, muitas mães, pais e filhos de santos foram impedidos, presos ou ameaçados e embora houvesse o discurso de modernidade, a maioria dos terreiros se localizam em bairros pobres e periféricos.

E não esqueçamos que o discurso modernizador era liderado pela elite que

embora progressista possuía características conservadoras, reproduzindo velhas desigualdades e preconceitos contra população negra e mais pobre de Fortaleza. Os jornais da década de 1950, são um exemplo de como era esta tensão. Conforme podemos ver na Figura 26:

Figura 26 - Jornal O Nordeste, 1958.



Fonte: Portal Ceará, 2021.

A reportagem descreve “como as velhas práticas condenáveis da macumba, sendo esta lastimável, e que a mesma toma conta do subúrbio”. A reportagem tendenciosa e carregada de palavras preconceituosas, ainda descreve a prática como maléfica, e as pessoas como vítimas que são enganadas e levadas para a macumba. O discurso permeado de preconceito contra a prática das religiões de matrizes africanas, dentre elas a umbanda, ainda aponta alguns bairros, em que segundo o jornal, “proliferam” com praticantes e terreiros”, principalmente os bairros do Pirambu, Nova Aldeota e Coqueirinho, sendo este último atualmente, o bairro Parquelândia.

Na reportagem também é citada a apreensão de materiais pelo delegado e policiais, na reportagem são descritos vários materiais e animais que são utilizados na prática da “feitiçaria”, como por exemplo, galinha preta, sapo, sague de animais, entre outros, o que nos revela a intolerância e a violência simbólica – religiosa, linguística por essas autoridades e divulgado amplamente nas mídias da época.

A relação dos médiuns com a elite local é algo ressaltado na reportagem, pois a “cabocla Baiana”, conhecida entre os umbandistas em Fortaleza, também era apoiada por elementos da “alta sociedade”, como o repórter fala. Dessa forma há diversos elementos simbólicos que transitam, constituem o entrecruzamento de temporalidades, espacialidades que constituem a umbanda na cidade de Fortaleza, revelando o nomadismo simbólico que se incrusta no espaço geográfico urbano e que tem seu ápice na Festa de Iemanjá.

A Umbanda está imbricada ao próprio espaço urbano, sendo complexa e diversa. A composição das festas no terreiro, dos instrumentos, das oferendas, dos símbolos, cânticos, entidades e caboclos nos permitem uma leitura geográfica dos elementos simbólicos que se remetem a raízes históricas, políticas, econômicas, ancestrais dos povos africanos em Fortaleza.

Assim a Umbanda conecta os rizomas da população migrante e sua profunda relação com o mar, o sustento, o ritual cotidiano de resistência da população menos abastada. Resistindo e trazendo na memória e na oralidade os elementos simbólicos de reconhecimento no espaço urbano cotidiano seus símbolos de pertencimento e fé. O deslocamento da população para áreas periféricas conforme o crescimento da cidade de Fortaleza revela outro movimento migratório dos povos de terreiros dentro da cidade. Isso significa que conforme a cidade se transforma, os movimentos culturais, assim como as festas religiosas também.

Assim as festas que acontecem dentro dos terreiros de umbanda compõem a cidade, não de uma maneira homogênea, mas numa espécie de bricolagem cultural urbana. E embora muitos povos de terreiros de diferentes partes da cidade se reúnam para a Festa de Iemanjá, cada pai e mãe de santo tem a entidade que vai guiar sua “cabeça”, o que torna cada terreiro singular.

Essa reinvenção para conservar, entrecruzando religiões de base cristã, como o catolicismo e o espiritismo junto com a pajelança dos povos indígenas e o universo dos orixás nos dão elementos para pensarmos nos elementos geossimbólicos que são criadas por perspectivas contemporâneas de bricolagem devocional e contribuem para a formação geocultural na cidade e dos espaços urbanos de resistência cultural e afro religiosa.

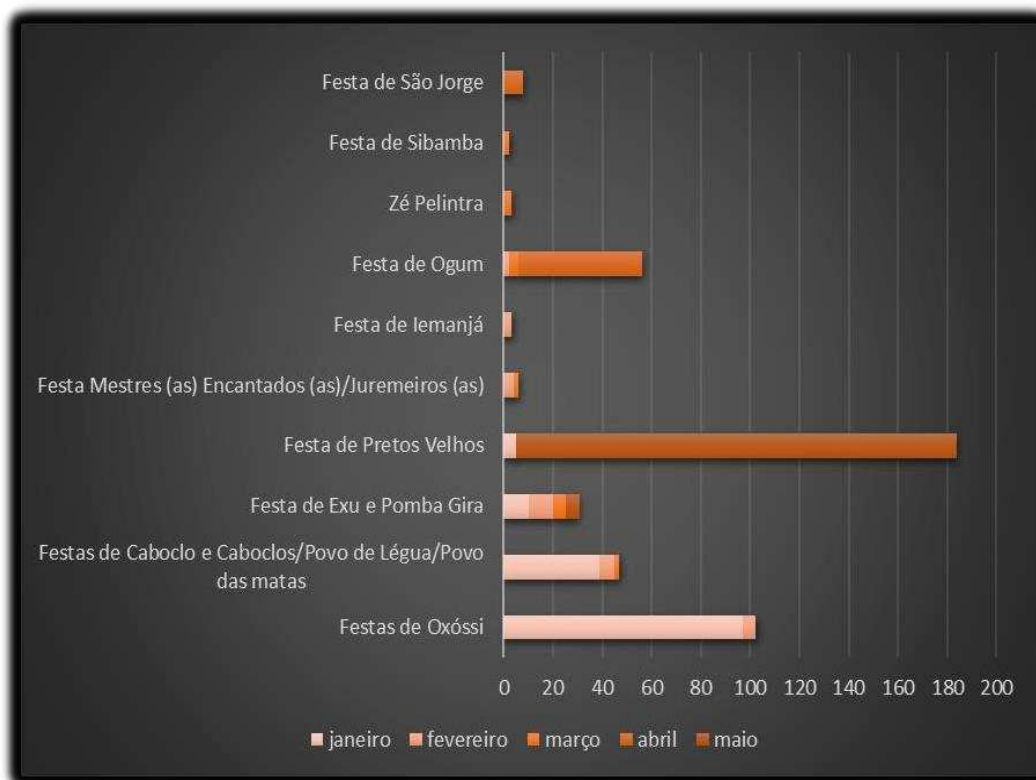
As festas afro-brasileiras durante os séculos emergem e submergem demonstrando a dinâmica socioespacial cultural da cidade, as festas podem ser dissolvidas, agregadas e revisitadas. E no caso da cidade de Fortaleza, as festas

negras muitas eram invisibilizadas ou proibidas, sobretudo quando estavam diretamente ligadas ao universo mágico-religioso. Ao pensarmos nos desafios da contemporaneidade urbana, as festas tradicionais afro religiosas manifestam a diversidade etnocultural nos espaços geográficos, promovendo reflexões e afirmações da sua e de outras ancestralidades inclusivas.

Dessa maneira, festas de Umbanda, seja da cidade ou da Grande Fortaleza, em terreiros dos tabuleiros pré-litorâneos ou da zona praiana manifestam-se como símbolos de resistência, de epistemologias negras e cosmológicas da religiosidade afro-brasileira.

Com base no *Inventário dos Povos de Terreiro do Ceará* (2022), podemos observar as principais festas e os meses em que são realizadas, optamos em trabalhar de janeiro a maio, pois o intuito é compararmos as festas que são realizadas nos terreiros, e demonstrar que dentre estas, a Festa dos Pretos Velhos tem um grande destaque, conforme podemos observar no gráfico 1.

Gráfico 1 - Principais festas afro religiosas no Ceará.



Fonte: ALAGBÁ, 2022. Elaborado pela autora.

O gráfico nos dá um panorama geral das festas que ocorrem e o mês em

que cada uma é preferencialmente¹⁸ realizada como por exemplo, a festa do orixá da caça e da fartura, Oxóssi¹⁹ e seus caboclos, realizada principalmente no mês de janeiro. Fevereiro e março não têm predomínio de apenas uma festa, sendo estas: festa de Exu e Pombagira/Lebara, festa de caboclos e caboclas/povo das Léguas/Povos das matas, festas de Oxóssi, festas de Mestres(as)/Encantados(as)/Juremeiros (as), festa de Iemanjá e festas de Ogum (ALAGBÀ, 2022).

Em abril são celebradas as festas de Ogum e São Jorge. Em seguida, maio revela ser o mês com a maior quantidade de celebrações em relação aos demais meses do ano, com a festa de Pretos Velhos realizada nos terreiros. A tradicional festa também é sincretizada com as celebrações marianas da Igreja Católica, voltadas para a Nossa Senhora do Rosário. Além disso, há uma alusão a data e o mês de libertação institucional dos povos escravizados, sendo este um discurso colonizado que também se entrecruza na realização da festa aos Pretos Velhos.

No Ceará, como veremos nos próximos capítulos, há vários discursos sobre a origem da Festa de Iemanjá, mas é fato que as celebrações desde seus discursos de origem referem-se às praias do Futuro, Mucuripe e mais recentemente (2017) praia de Iracema.

3.2. Geografias festivas do mar: A Festa de Iemanjá e seus territórios.

As narrativas de origem da festa de Iemanjá no Ceará são diversas. Mas, segundo Pordeus Júnior (2011), referência nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras no Ceará, há uma história predominante nas narrativas, onde Mãe Júlia Condante teria começado as primeiras celebrações, na década de 1960, na parte leste da cidade de Fortaleza, local de difícil acesso na época. No Ceará, a Umbanda é institucionalizada desde 1950, tendo como responsável Mãe Júlia Condante a qual é responsável pela primeira organização da Festa de Iemanjá em Fortaleza. Ainda segundo Ismael Pordeus Júnior, as federações de umbandas também desempenham um papel muito importante, pois além de denunciarem agressão policiais, também

¹⁸ Embora haja preferência em realizar a festa da entidade de acordo com o mês, não é uma regra. Depende do funcionamento do terreiro.

¹⁹ Oxóssi também é associado ao frio, à noite e à lua, suas plantas são refrescantes. Ligado à floresta, à árvore e aos antepassados.

divulgavam socialmente a religião.

A celebração já ocorre na cidade há mais de 50 anos, mas só foi definitivamente reconhecida como patrimônio cultural do município de Fortaleza no ano de 2018 (PREFEITURA, 2021). A iniciativa ao processo de salvaguarda para registro de patrimônio imaterial da cidade foi encabeçada pela União Espírita Cearense de Umbanda (UECUM) e pelo Instituto de Difusão de Cultura afro-brasileira (INDICA), com a participação de outras entidades apoiadoras.

Figura 27 - Mãe Júlia Condante na festa de Iemanjá.



Fonte: Cantuário, 2008. Adaptado pela autora.

Em seu trabalho de tese Maria Zelma de Araújo Madeira Cantuário (2008) fala da atuação de mãe Júlia na umbanda cearense, que se deu entre os anos de 1950 a 1980, somando mais de trinta anos no sacerdócio e falecendo no ano de 1984. Esta imagem nos revela o movimento do povo de terreiro em Fortaleza, que reuniam além dos umbandistas, pessoas católicas, espíritas e curiosos para a celebração até então na praia do Futuro. São vários os discursos sobre a origem e o primeiro local a ser realizado a festa de Iemanjá.

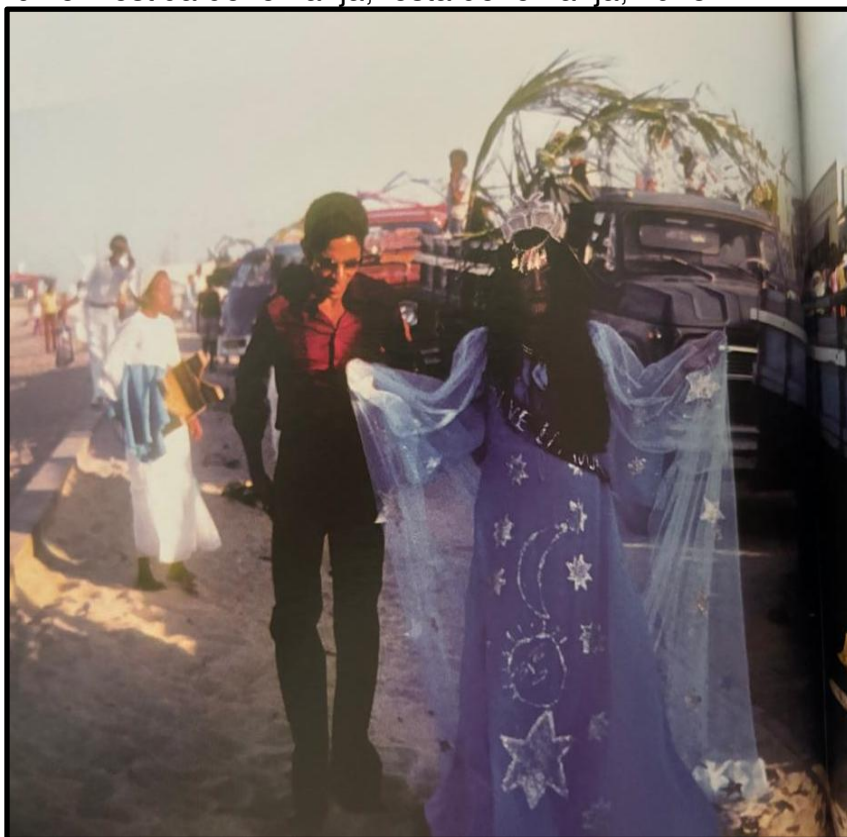
O que enriquece ainda mais nossas investigações, pois os discursos compõem a história oral e geocultural entrecruzam discursos geográficos, espirituais e de protagonismo da umbanda cearense, como é o caso de Mãe Júlia Condante. Segundo Cantuário (2008, p. 210):

Por certo tempo, Mãe Júlia e sua mãe permaneceram sob tutela de José Pinto do Carmo, morando nas proximidades do bairro Jacarecanga, região próxima ao Centro da cidade de Fortaleza. Mãe Stela conta que esse senhor se apropriou dos bens financeiros deixados pelo pai de Mãe Júlia e passou a ser dono de fábricas do ramo de redes. Diante dessa situação desfavorável, ela resolveu procurar outro lugar para morar, alugando um pequeno quarto. Casou-se e engravidou. Contudo, antes de conceber seu filho, ficou viúva – e, com apenas seis meses de vida, esse seu único filho biológico também veio a falecer. Não mais contraiu núpcias. Suas filhas e filhos-de-santo, que não foram poucos, formaram uma comunidade, um povo-de-santo espalhado em Fortaleza e em outras cidades do interior do Estado – e até mesmo em outros Estados. Morou durante muitos anos na travessa Leandro Monteiro, bairro Jacarecanga, e também na rua Senador Pompeu, na Gentilândia, vivendo na companhia de três mulheres: Julinha, dona Ana e Madrinha Zilda. Ao lado de sua casa, alugou outra para servir como terreiro. Nele fazia atendimentos individuais durante a semana, de segunda a sexta-feira, destinando o sábado exclusivamente para seus trabalhos de mesa branca.

A citação acima nos mostra os entrecruzos geossimbólicos e os itinerários da religião afro-cearense nos bairros de Fortaleza e no estado. As festas de lemanjá e Preto Velho são celebrações que antecedem a institucionalização da umbanda, entretanto, sem esse processo iniciado por Mãe Júlia, a intolerância religiosa, preconceito e apagamento das celebrações afro religiosa nos terreiros e outros espaços públicos seriam, no contexto atual, ainda maiores.

Ismael Pordeus Júnior em seu livro *Festa de lemanjá* (2011) reúne uma série de imagens da festa de lemanjá fazendo um apanhado de imagens desde 1970, contribuindo para pensarmos as transformações no campo geossimbólico e dos rituais celebrativos ao longo das décadas, como na figura 28.

Figura 28 - Mulher vestida de lemanjá, festa de lemanjá, 1978.



Fonte: Pordeus Jr, 2011. Adaptado pela autora.

As festas de umbanda são espaços de resistência na cidade, símbolos em constante atualização no espaço-terreiro da cidade de Fortaleza, forças que se reúnem para a Mãe Orixá – Iemanjá – e que rememoram a história e vivências ao celebrarem junto aos Pretos Velhos, caboclos indígenas e espíritos construindo uma linguagem simbólica que é lida no espaço geográfico.

Duvignaud (1983), ao participar das comemorações da Festa de Iemanjá em Fortaleza no final década de 1960, relata sua experiência na festa umbandista descrevendo esse momento como as “danças no mar” para sua “mãe”, onde os povos de terreiros de Fortaleza e do interior do Ceará reunidos na praia do Futuro carregavam suas bandeiras em azul e branco.

Desse modo, o discurso de celebrar a Orixá Iemanjá banhando-se nas águas do mar, que também banha a costa ocidental da África, traz uma alusão de conexão geográfica (e ao mesmo tempo espiritual) com a celebração na praia, enquanto que fomenta uma narrativa de construção do imaginário em torno da urbanidade simbólica em Fortaleza, constituição de referência identitária da religião afrodescendente no Ceará.

Neste tensionamento entre forças são criadas e desconstruídas no espaço

geocultural da cidade de Fortaleza os movimentos culturais permeados pelos códigos simbólicos da umbanda que permeiam a cidade. Significando, simbolizando, sincretizando para assim lançar luz sobre o que resiste no espaço geográfico. No ano de 2021, ou seja durante a pandemia, a festa não ocorreu de forma presencial devido a COVID – 19, entretanto, foi possível ir até o mar deixar as oferendas, reforçando as narrativas temporais, espirituais da umbanda fortalezense. Como podemos observar na Figura 29.

Figura 29 - Entrega de oferendas para Iemanjá, 2021.



Fonte: https://instagram.com/festadeiemanja.ce?utm_medium=copy_link. Compilação da autora.

As festas *online*, no caso da Umbanda, trouxeram outras possibilidades de narrativas e transformação, ocupando espaços virtuais antes considerados estranhos ao acesso habitual dos praticantes da religião umbandista. A intensificação das celebrações e festas umbandistas evidenciou-se ainda mais a partir de 2020, sendo transmitidas pelas redes sociais institucionais²⁰, abrindo debate para se pensar novas formas de relação entre a religião e a tecnologia.

Nestas reflexões iniciais, ressaltamos o entrecruzamento das festas presenciais e virtuais de Iemanjá e dos Pretos Velhos no espaço geocultural. Essas celebrações sincretizam elementos do catolicismo, do espiritismo, da pajelança, dos

²⁰ A festa de Iemanjá é anunciada para ser transmitida via youtube: <https://www.ceara.gov.br/2021/08/11/festa-de-iemanja-virtual-sera-transmitida-no-youtube-do-tja-de-12-a-17-de-agosto/>. Acesso em 07 de janeiro de 2021.

cultos aos orixás e se manifestam nos espaços urbanos da cidade, transformando-a em um potente Terreiro.

Em contrapartida outros vetores políticos, econômicos, midiáticos, entre outros, atuam construindo discursos pautados na ancestralidade africana e a abolição escravista para originar novas narrativas que afirmam a imagem da cidade, como a metrópole da diversidade cultural, turística e religiosa, vendendo, exportando o imaginário ideal para diferentes turismos. As Festas dos Pretos Velhos e Iemanjá se entrecruzam com o sagrado da natureza, do urbano e dos pequenos terreiros que compõem a cidade, possibilitando uma leitura do fenômeno religioso, simbólico e cosmológico no espaço geográfico cultural e urbano da cidade de Fortaleza.

Dessa maneira, as raízes que alimentam a Umbanda se desdobram no espaço geográfico brasileiro, e, no caso de Fortaleza, a religião está relacionada com o crescimento da cidade e dos terreiros que se localizam em bairros litorâneos desvalorizados até a década de 1940. Após o processo de valorização dos bairros litorâneos há um novo movimento de expulsão da população e fixação da população mais pobre em novos bairros periféricos.

Os terreiros acompanham esse movimento e os filhos de santos, conforme vão tomando posição e autorização dos seus pais e mães de santo para abrirem suas casas, contribuem para o surgimento de novos terreiros. Isso significa que os terreiros fazem um movimento de expansão periférica e cultural na cidade.

Nesse processo de constituição geossimbólica as festas de Umbanda surgem para contrapor e resistir dentro dos espaços da cidade de Fortaleza, desafiando os discursos hegemônicos da época e que se rebatem até hoje na sociedade cearense por meio do preconceito e da intolerância. Discursos culturais, econômicos e turísticos que antes reprimiam a Festa de Iemanjá a tornam atualmente espaço de celebração e representação da cidade enquanto terreiro, mais precisamente na Praia de Iracema. Em contraponto, as festas tradicionais dos Pretos Velhos estão no movimento periférico de concentração.

Assim, os *entrecruzos* geográficos das narrativas da institucionalização da Umbanda e do crescimento cidade de Fortaleza estão entrecruzadas para demonstrar que os rituais celebrativos comunicam no espaço os tensionamentos que apontam e reluzem geossímbolos, incorporando um afro nomadismo que resiste e ensina por meio da Festa de Iemanjá e do Pretos Velhos.

Assim a Festa de Iemanjá, a maior festa pública da religião, e a festa dos

Pretos Velhos, uma das maiores festas de terreiro do Ceará, trazem o imaginário, a imagem e a imaginação da Umbanda e da cidade de Fortaleza. E de acordo com Irllys Barreira (2012) “as imagens da cidade a serem consumidas também atuam como indutoras de espacializações”.

Isso significa pensar que os símbolos, no espaço geográfico, carregam os códigos de uma linguagem em permanente mutação/readaptação. Barreira (2012) ainda assevera que “a própria ideia de patrimônio significa a tentativa de ‘contar’ o passado adaptando-o a uma nova linguagem do presente”.

E no caso da Umbanda esses símbolos religiosos entrecruzados comunicam, perceptível a qualquer pessoa, a linguagem e leitura geossimbólica. Presentes nestas duas festas tão fundantes dentro da Umbanda cearense, entrecruzando elementos que são unificados para rememorar e possibilitar novas leituras de realidades pelas festas umbandistas no espaço geográfico da cidade enquanto terreiro.

Os símbolos fazem parte da construção das organizações sociais, rompendo o conceito formal de tempo, de espaço e até mesmo de linguagem. Mircea Eliade no ensaio “Ocultismo, bruxarias e correntes culturais”, também nos fala que as imagens e os símbolos têm uma cosmologia que movimentam, animam o mundo humano, sendo mais que uma ideia religiosa, ou seja, uma orientação de certo modo de comportamento religioso.

Na Umbanda as festas são muito coloridas, mas dependendo da festa e da entidade tem predomínio de determinadas cores. Cada entidade está relacionada a certas cores, vestes, materiais e símbolos. Existe também uma hierarquia ligada aos orixás e às respectivas entidades, chamada de linhas, no caso da umbanda são sete linhas.

Por exemplo, o orixá Oxalá, entidade reverenciada pelos pais, mães e filhos de santo que tem o predomínio das vestes brancas, ou Oxóssi, em que a cor predominante é verde, ou a entidade Pombagira, onde o vermelho e o dourado são predominantes. As comidas e oferendas também são aspectos levados em consideração, pois se tornam símbolos sagrados, sendo expostos, consumidos ou evitados pelo médium.

Dentro deste contexto, lemanjá ou lemanjá - ainda por outros chamada de Janaína - guarda uma profunda relação simbólico-espacial com o mar. Segundo Reginaldo Prandi (2001) em seu livro *Mitologia dos Orixás*, lemanjá vem para a Terra

para tomar conta de seu reino constituído de algas, corais, conchas e peixes, nascendo ali Iemanjá na cor prata e azul.

Nos mitos narrativos sobre Iemanjá, além de parir os outros Orixás, ela também dá origem às estrelas e às nuvens. A representação simbólica e espacial da fartura advinda do mar, a maternidade de todos os demais Orixás e o comando dos caboclos ligados a esta entidade feminina revelam sua importância mítica.

Ao pensarmos na umbanda, em específico na festa de Iemanjá na cidade de Fortaleza e seu processo de urbanização, percebemos a relação entre o simbolismo do mar, já que Fortaleza é uma cidade litorânea, e os elementos ritualísticos ligados à vida cotidiana na cidade. Assim a Festa de Iemanjá é a união dos elementos simbólicos, geográficos, político-sociais que evocam a cidade enquanto capital-santuário, promovendo a relação cultura – natureza – e religião, sendo atrativa dentro da lógica econômica vigente, reforçando a cidade do ponto de vista do turismo e cultura.

É muito interessante fazermos esse paralelo entre a cidade de Fortaleza e as representações simbólicas religiosas da umbanda ligadas ao feminino e sua representação no espaço geográfico. Apreendendo as forças vetoriais que atuam na cidade e que conseqüentemente atuam de maneira diversa nas festas que ocorrem dentro da cidade, em especial na festa de Iemanjá.

Por se tratar de um legado histórico de tradição oral, a origem exata da Umbanda, assim como a festa de Iemanjá, são muitas. Dentre elas, a mais propagada é que a primeira festa tenha sido realizada na Praia do Futuro, pela portuguesa Mãe Júlia Condante, o interessante é que esta narrativa também se dá pelo primeiro registro oficial da UECUM.

Essas narrativas são importantes para entendermos a força motriz contada pelos povos de terreiro, passada adiante por tradições orais, que embora não haja uma única origem, afirmam a festa de Iemanjá e sua realização perto do mar na cidade de Fortaleza, esses pontos estão presentes nesses mitos fundadores.

Além disso, podemos perceber o vetor mítico-religioso presente no surgimento da festa na praia de Iracema, onde a narrativa de um pai de santo indo ofertar suas oferendas a Iemanjá no barco, na praia do Futuro, tem seu barco virado pelas ondas, e este clamando por Iemanjá, tem seus braços aumentados, salvando a todos e conseguindo desvirar o barco, o qual aporta na praia de Iracema, sendo a festa de Iemanjá a partir de então (2013) também celebrada na nova praia.

O segundo vetor diz respeito a força político-turística, motriz nas atuações institucionais, desempenhando um importante papel, pois os órgãos governamentais atuam no sentido de regular os espaços públicos das festas, leis de incentivo à cultura, intervindo e organizando o espaço urbano das festas, imprimindo o caráter turístico de benefícios econômicos por meio deste setor. No caso da festa de Iemanjá, também podemos perceber as intervenções do poder público, tanto com relação a prefeitura, que no ano de 2017 tornou a Festa de Iemanjá patrimônio imaterial da cidade de Fortaleza. O governo do estado, no âmbito da Secretaria da Cultura, também estuda a possibilidade de ampliar essa patrimonialização.

Para a patrimonialização da festa de Iemanjá foi elaborado o parecer técnico nº 232/2017 da coordenação de patrimônio histórico e cultural da Secretaria Municipal de Cultura de Fortaleza, realizado entre os anos 2016 e 2017. Processo esse que foi iniciado no ano de 2011. Segundo o relatório técnico, na época (2016-2017), existiam cerca de 72 terreiros participantes da festa de Iemanjá, festa simultânea que ocorriam em duas Praias diferentes, cerca de 49 (quarenta e nove) terreiros na Praia do Futuro e 23 terreiros (vinte três) na Praia de Iracema. (PREFEITURA DE FORTALEZA, 2017).

Conforme o parecer, a festa de Iemanjá a partir da década de 1980 recebe incentivos financeiros por parte do poder público, além de apoio com relação à segurança e organização do trânsito. Esse movimento político – turístico, no bairro turístico e onde se concentra grande parte dos hotéis reforça a ideia de Fortaleza enquanto vitrine cultural, com uma urbe que apoia a cultura genuinamente afro-brasileira digna de exportação via memória dos turistas.

Temos outros elementos que se movimentam dentro da festa, as memórias e narrativas vivenciadas no dia da festa dentro da cidade de Fortaleza; os quais são evocadas narrativas, mitos e valores apoiados pelo vetor político-turístico, criando novas representações da espacialidade simbólica e alterando as relações socioespaciais. A virtualização da festa também tem um grande incentivo do governo, pois como sabemos o ano de 2020 foi marcado pelo início da pandemia do COVID – 19. E os povos de terreiros seguindo as orientações de distanciamento social e evitando aglomerações, fizeram no ano de 2020 a primeira festa de Iemanjá em caráter virtual. Conforme podemos ver na Figura 30:

Figura 30 - Cartaz virtual da festa de Iemanjá, 2020.



Fonte: secult.ce.gov.br.

Com relação ao terceiro vetor trabalhado por Oliveira (2011) e que também destacamos é o vetor midiático-ecossistêmico, se referindo ao papel da comunicação enquanto retroalimentando o sistema da atual sociedade. As mídias, têm um duplo papel, pois intensificam a divulgação e propagação dos lugares simbólicos, assim como também discriminam outros.

Este último vetor potencializa o discurso de patrimonialização, estabelecendo os lugares de fé e lazer. Os lugares simbólicos são de certa maneira imaginados para cumprir dentro deste sistema a valorização turística apoiada pelos setores políticos. A influência e confluência entre feminino e sagrado se inter cruzam no simbólico-espacial religioso na cidade de Fortaleza, desde a preparação e realização da festa. Essa relação revela o sincretismo de entidades católicas femininas e da Umbanda, pois temos a realização da festa católica de Nossa Senhora de Assunção que ocorre no mesmo dia de Iemanjá.

O ritual de comemoração do dia de Nossa Senhora de Assunção, inicia-se com a missa no centro de Fortaleza, na Catedral Metropolitana de Fortaleza, e em seguida acontece o encerramento da celebração com “Caminhada a Maria”. Trajeto que segue a avenida litorânea no sentido leste/oeste de Fortaleza. Segundo o site g1.com.br/ce, no ano de 2019, a organização do evento estimou a participação de 2 milhões de devotos.

O evento também está incluído na Secretaria de Turismo de Fortaleza, reforçando os movimentos festivos na cidade, colocando a urbe em movimento

simbólico e espacial, onde suas forças motrizes movimentam as manifestações religiosas de grande público, no caso festa de Iemanjá e Nossa senhora de Assunção. Assim como na Festa de Iemanjá de 2020, devido a pandemia da Covid -19, a celebração da santa católica, assim como a tradicional *Caminhada com Maria*, foi realizada virtualmente. Essa virtualização dos espaços, traz novos rearranjos, vários vetores como políticos – turístico, midiático, continuam atuando mesmo de forma virtual, assim como os rituais que tomam novas dimensões no espaço virtual.

O interessante é que as referências espaciais simbólicas são reforçadas no espaço virtual, ou seja, o imaginário da cidade, do urbano se faz presente. Pois os símbolos religiosos se conectam com os adeptos, perpassando os lugares sagrados dentro da cidade, em especial, o mar e a festa de Iemanjá.

É interessante percebermos as diversas nuances que compõem a festa de Iemanjá pois até mesmo as imagens, símbolos, características físicas do Orixá vão variando conforme em várias partes do Brasil, segundo Raul Lody (1985) ao descrever as esculturas de sereias – Oxum e Iemanjá na Bahia, as descreve como mulheres sensuais, fatais, porém maternas.

Iemanjá é o orixá das águas do mar sagrado, esse simbólico da Rainha do Mar, é interessante, pois como discutimos anteriormente, a festa de Iemanjá está intrinsecamente ligada ao processo de urbanização de Fortaleza. Os primeiros bairros formados, guardam estreitas relações com o mar, enquanto sustento, moradia e religiosidade.

Em 2018, a partir dessa experiência, observei elementos que hoje se tornam mais compreensíveis. A paisagem cultural que se revela na praia, durante a festa, reúne as dimensões do sagrado da umbanda, permitindo outras percepções e cartografias simbólicas da cidade.

O que mais tarde me possibilitou um olhar geográfico sobre a Festa de Iemanjá e constituição do espaço geográfico e movimentam a cidade, formando raízes, verdadeiros rizomas que atravessaram o tempo e o espaço, para ser a maior festa pública de religião umbanda em Fortaleza.

Não se trata apenas da praia, mas também dos terreiros sagrados que pulsam dentro da metrópole fortalezense. Esses espaços, por vezes escondidos, sejam grandes ou pequenos, periféricos ou centrais, com mais ou menos recursos, evocam no espaço geográfico da cidade seus sons, cores e crenças, mesclando-se à dinâmica frenética da vida urbana.

Pude presenciar os povos de terreiros cantando os pontos (cânticos e louvação) referentes à Rainha e as entidades ligadas ao mar, onde acontecem giras, consultas e são preparadas as oferendas, que ao final da tarde, serão entregues a lemanjá.

O “último ritual” da festa é interessante, pois todos ali presentes em passos lentos, seguem até a beira do mar acompanhando as mães, pais e filhos de santo que vão depositar suas oferendas nas ondas do mar. Muitos participantes da festa que não são filhos de santos, mas levam flores brancas para ofertarem, agradecerem e fazerem pedidos a lemanjá.

Não encerramos aqui nossa discussão, mas deixo uma reflexão de Mãe Stela de Oxóssi (2014), intitulada *O Futuro a Deus pertence*, para caminhos posteriores, que afirma:

Todo início de ano, que é entendido pela população como início de um novo ciclo, instiga as pessoas a consultarem oráculos. São muitas as artes divinatórias, todas elas baseadas em um completo, minucioso e complexo sistema filosófico. Aliás, só pode ser considerado verdadeiramente um oráculo o sistema divinatório que possua um código de interpretação simbólica, e até mesmo matemática. Não basta apenas ser uma pessoa intuitiva para que esta se coloque em posição de ler oráculos, é preciso que esteja inteiramente vinculada a uma tradição religiosa ou filosófica e conheça realmente seus fundamentos. Apesar de diferentes tipos de materiais poderem ser usados para que se estabeleça uma conexão com o divino, é imprescindível um grande conhecimento da padronização do código do sistema divinatório em que o objeto está inserido. Assim são utilizados baralhos, pedras, varetas, e no caso da cultura africana vários tipos de sementes, além do objeto mais conhecido no Brasil que são os búzios. Faço sempre a opção de falar em sistema divinatório e não adivinhatório, pois a utilização de um oráculo é uma oração realizada com o intuito de receber respostas reveladas pelas divindades, sejam elas as divindades maiores ou a divindade pessoal de cada um que busca esclarecimentos para suas dúvidas e orientações para seus atos futuros. O jogo de búzios não adivinha o futuro, mostra o caminho presente, levando o consultante a refletir sobre as melhores atitudes a serem tomadas para que a caminhada a seguir seja mais fácil. Afinal, o milionésimo de segundo após o presente já é futuro. O que me inspirou a escrever sobre esse tema foi um simpático e-mail que recebi e que, depois de ter obtido a devida autorização, transcrevo-o na íntegra para meus leitores:

Prezada Mãe Stella permita-me inicialmente saudá-la com respeito e reverência. Sou seu leitor assíduo na segunda página do jornal A TARDE. Admiro muito os seus posicionamentos e as suas reflexões que muito têm me ensinado. Sou cristão e católico, assim fui batizado, porém interesse-me por todas as religiões, leio sobre as mesmas e as respeito. 'Muitos são os caminhos que levam à casa de Deus'. A senhora realmente acredita que se possa saber o futuro através dos búzios? Continue escrevendo e me ensinando. Vida longa e próspera. Respeitosamente. Benigno Alves dos Santos Bruno Bacelar.

O certo é o incerto. A certeza da vida está na dúvida. Quando procuramos entender, compreender a realidade, ela se transforma em torno de si mesma para gerar novo questionamento. E o futuro a Deus pertence. O futuro é o

mistério que pertence ao maior de todos os mistérios – Deus. Espero ter respondido à pergunta do amigo Benigno, que como o próprio nome diz é uma pessoa do bem, assim como é do bem e para o bem devem ser utilizados os oráculos. O hábito de se vestir de branco no primeiro dia do ano demonstra, de maneira talvez inconsciente, o desejo que têm as pessoas de praticarem o bem, afinal a cor branca é considerada a mais generosa de todas as cores do espectro, uma vez que, de acordo com o conceito de cor-energia, branca é a cor da luz, pois recebe todas as cores, mas não fica com nenhuma para si, reflete todas, iluminando assim o ambiente e a pessoa que a está usando. Branca é a cor de oxalá, considerado o mais puro dos orixás. Este artigo será lido exatamente no dia em que se inicia um novo ano – 2014 –, momento em que muitos perguntam qual o odu (caminho) e o orixá que estará governando. Não me canso de repetir que quando a divinação é feita para uma coletividade, como é o caso do “jogo do ano” realizado pelos terreiros de candomblé, as respostas reveladas e interpretadas só são direcionadas às pessoas vinculadas àquela “casa de culto”. Por exemplo: as orientações dadas pelo caminho e pelo orixá que se apresentar no jogo de búzios feito por mim, mãe Stella de Oxóssi, são dirigidas às pessoas que, de uma maneira ou de outra, por religiosidade ou afeto, têm um vínculo espiritual com o Ilê Axé Opô Afonjá. Quem muito se mistura não consegue se encontrar. (In: A tarde, Salvador, 2 jan. 2014. Balaio de idéias.)

4. GEOGRAFIAS FESTIVAS DA TERRA: RITUAIS CELEBRATIVOS DOS PRETOS VELHOS E SEUS TERRITÓRIOS.

Embora tenha acompanhado as festividades do terreiro Associação Cultural Afro-Brasileira Pai Luiz de Aruanda – ACPLA, a Festa dos Pretos Velhos ocorre em vários terreiros localizados em sua grande maioria nos bairros periféricos da metrópole fortalezense. A aparição dessas entidades, assim como suas festas, evoca o conhecimento, a sabedoria, a luta e ajuda atemporal dos afrodescendentes frente a constituição da realidade. Corroborando com essa discussão Maria Helena Villas Bôas (2011, p. 282) afirma que:

Do nosso ponto de vista aqui está o grande interesse na religião umbandista: o fato de mergulhar tão profundamente na realidade brasileira, de buscar aí inspiração, transformando em símbolos figuras do cotidiano popular e buscando a seu modo o seu significado mais profundo.

Os Pretos Velhos não são apenas símbolos de uma realidade passada. Ao contrário, evocam a constituição da identidade histórica, geográfica e simbólica, que se entrecruzam por intermédio do médium nas giras da Umbanda, trazendo a rememoração do cotidiano e o conhecimento ancestral, além do conhecimento ensinado aos filhos (de santo) para ajudar as pessoas que precisam de sua ajuda.

Isso significa que a Festa dos Pretos Velhos celebrada também em boa parte dos terreiros de umbanda do Brasil e no Ceará guarda uma relação direta entre ancestralidade africana e as manifestações das festas pretas no espaço geográfico, principalmente com as celebrações relacionadas as irmandades do rosário, composta principalmente pelos negros nos séculos XIX e XX e que trazia esse caráter público, principalmente com as congadas, simbolizando no espaço urbano a história ancestral e religiosa afro-brasileira.

O campo religioso da Umbanda – e suas outras variações na tradição afrodescendente – permite a entidades como os Pretos Velhos a designação de múltiplas temporalidades, perpassando desde o período histórico, econômico colonial, aos dias atuais e configuram uma leitura de realidades da constituição geoespacial do país. Quando no plano terreno, ajudavam os mais novos na fé, com o auxílio dos orixás e pela mediação do catolicismo, e por isso muito de seus nomes geralmente fazem referência a santos católicos acompanhados de seu topônimo da fazenda onde nasceram ou vieram, ou da região africana de sua origem, como por exemplo Pai

Benguela, Pai Bendito, Vovó Maria Conga, Vovó Rosa da Bahia (JUNIOR, 2016).

Na umbanda essas entidades contam, rememoram e orientam seus descendentes, pois eles chamam todos que vão se consultar independente de pertencerem ou não ao terreiro de “fio”, “fia”, ou seja filho e filha. Trazendo uma relação atemporal onde contam no espaço geográfico suas ações e práticas mágicas. Isso significa que os Pretos Velhos, além do espaço físico, guardam relações espirituais com a geografia terrena, dando conotação espiritual ao espaço geográfico, rememorando os acontecimentos históricos políticos e sociais de sua chegada e que são rememorados e que constituíam sua vida terrestre, sua cultura, luta e leitura de mundo.

Isso nos mostra que, do ponto de vista histórico e geográfico, os Pretos Velhos e pretas velhas estão permeando a própria constituição do Brasil desde sua chegada, participantes dos movimentos econômicos, políticos e sociais do povo negro no Brasil. É importante ressaltar que a contribuição primária e contínua dos povos indígenas e suas etnias junto aos povos das nações africanas foi imprescindível para a constituição do território brasileiro e a própria religião afro-brasileira e neste caso da Umbanda.

Entretanto, em nossas investigações procuramos focar em uma primeira discussão sobre os Pretos Velhos e como se deu essa constituição no contexto afro-brasileiro. Mas é necessário ressaltar alguns pontos já que a umbanda em todo Brasil, mais principalmente a nordestina, tem uma forte influência com as práticas indígenas.

Como é o caso da Jurema ou Catimbó de Jurema que segundo Valdir Lima (2020) destaca os estados do Rio Grande do Norte, Pernambuco e Paraíba sendo este último considerado o berço da Jurema Sagrada, contendo um misto de práticas ligadas à natureza e a árvore que nomeia a religião afro ameríndia. Segundo Lima (p. 50-51, 2020):

Não Podemos classificar a Jurema como uma ramificação da Umbanda ou Candomblé. Embora tenha sofrido uma hibridização, ela tem liturgia e objetos de culto próprios, sendo praticada geralmente em terreiros de Umbanda e Candomblé. A Jurema apresenta-se hibridizada com o Catolicismo por meio dos mestres que sempre louvam o nome do Senhor: “Salve o nome de nosso Senhor Jesus Cristo. Quem pode mais que Deus?”. Mesmo não havendo uma convenção para significados **sobre o Catimbó de Jurema, podemos caracterizá-lo como uma religião brasileira de origem ameríndia e hibridizada com os cultos afro-brasileiros e com o Catolicismo popular.** Suas origens estão nos idos do século XIX e sua firmação e difusão ocorreram na cidade de Alhandra, no litoral paraibano. (Grifo nosso)

A Jurema é uma árvore com o nome científico *Mimosa hostilis* pertencente à caatinga nordestina e da casca de seu tronco é feita uma bebida mágica sagrada que ao ser tomada dentro do ritual se estabelece a conexão com o mundo dos encantados ou seja ancestral. Além do ritual da Jurema, temos a Festa dedicada ao orixá Oxóssi, orixá relacionado às matas e os Caboclos pertencentes a antigas aldeias indígenas, como por exemplo a Cabocla Jurema, onde durante seu ponto o médium incorporado fica numa posição ajoelhada com os braços em posição de mira como se estivesse atirando uma flecha para o alto.

Dentre os caboclos, os indígenas e povo das matas tem o seu altar dentro dos terreiros de umbanda, não é diferente com o terreiro Pai Luiz de Aruanda, no bairro Barra do Ceará, em Fortaleza, existem outros elementos simbólicos e sagrados que também são utilizados, como por exemplo a baforada com o cachimbo (influência da Jurema), os penachos, arcos e flechas, entre outros. Podemos ver o altar dedicado aos caboclos das matas com Pai Ricardo diante deles (Figura 31).

Figura 31 - Altar dedicado aos caboclos indígenas, 2020.



. Fonte: Acervo pessoal (2020).

Interessante é que a relação geográfica e simbólica estão intercruzadas uma vez que os altares estão localizados no espaço determinados sentidos, e próximos, como por exemplo o altar dos caboclos vaqueiros, vizinho ao altar dos

caboclos indígenas, no caso do Ceará que guarda uma forte relação histórico-geográfica. Essa geografia espiritual se revela nas narrativas das entidades, que compartilham sua ligação direta com o continente africano e seus países. Relatam seus feitos, adaptações e a vida após a chegada nessa terra estrangeira que conhecemos como Brasil. Como podemos constatar nesse ponto cantado:

Figura 32 - QR Code do ponto *Ecoou um canto forte na senzala*.



Ecoou um canto forte na senzala (2X)
Negro canta, negro dança
Liberdade fez valer
Não existe sofrimento, não existe mais chibata
Só existe a esperança para um novo amanhecer
Ecoou um canto forte na senzala (2X)
Negro canta, negro dança
Liberdade fez valer
Não existe sofrimento, não existe mais chibata
Só existe a esperança para um novo amanhecer
Povo negro, povo forte
Trabalhavam pro senhor
E sofriam as maldades praticadas pelo feitor
O sangue, o suor e a lágrima
Renovavam a força pra lida
Pois sabiam que o sofrimento purificava pra nova vida

<i>Ecoou um canto forte na senzala (2X)</i> <i>Negro canta, negro dança</i> <i>Liberdade fez valer</i> <i>Não existe sofrimento, não existe mais chibata</i> <i>Só existe a esperança para um novo amanhecer</i> <i>Do Congo ou de Angola ou de Mina</i> <i>Bahia, Aruanda ou Cambinda</i> <i>São os velhinhos da Umbanda</i> <i>Que encaminham nossas vidas</i> <i>Esqueceram o terror da senzala</i> <i>Do cativo, as crueldades</i> <i>E voltaram pra essa terra</i> <i>Pra prestar a caridade</i>	<i>Ecoou um canto forte na senzala (2X)</i> <i>Negro canta, negro dança</i> <i>Liberdade fez valer</i> <i>Não existe sofrimento, não existe mais chibata</i> <i>Só existe a esperança para um novo amanhecer</i> <i>(Adorei minhas Santas Almas)</i>
--	--

Fonte: <https://encr.pw/NBI12>. Acesso em novembro de 2024.

A importância da musicalidade aliado a oralidade conta também sobre a trajetória do povo africano perceptível principalmente no ponto intitulado “Ecoou um canto forte na senzala” contam os marcos históricos, cotidianos de uma entidade que no plano terreno tinha sua relação coletiva com o povo negro e suas atividades laborais e mágicas. Além disso, a relação geográfica é algo que precisamos nos atentar quando estamos a pensar nessa relação simbólica dentro dos pontos de Umbanda, principalmente relacionados aos Pretos Velhos. Essa rememoração de trajetória é cantada no ponto acima, onde é falado sobre as origens dos antepassados dos países africanos, Congo, Angola e Mina.

Segundo Vagner Gonçalves da Silva (2005) dentre as duas principais etnias africanas que desembarcaram na costa do Brasil estão os sudaneses que são os grupos originários da África Ocidental, que viviam em territórios denominados atualmente de Nigéria, Benin (antiga Daomé) e Togo.

No primeiro grupo etnico temos os iorubás ou nagôs, os jejes (ewe ou fon) e os fanti-achantis. Ainda vieram sudaneses de algumas nações islamizadas como os haussás, tapas, peuls, fulas e mandingas, populações que se concentraram principalmente na região açucareira da Bahia e Pernambuco, nos séculos XVII, durando até meados do século XIX. (SILVA, 2005). Para melhor visualizarmos temos a Figura 33:

Figura 33 - Principais rotas do tráfico de povos escravizados.



Fonte: <https://encurtador.com.br/JMi5k>. Acesso em 10 de dezembro de 2024.

Já o segundo grande grupo se refere aos Bantos são as populações oriundas do Congo, Angola e Moçambique. Dessa região vem os angolas, caçanjes e bengalas, perfazendo o maior número de pessoas vindas escravizadas entre o período do século XVI até XIX. Os bantos ocuparam quase todo litoral e por sua vez tiveram maior influência sobre a formação cultural e geohistórica brasileira, tendo forte presença principalmente nos estados de Minas Gerais e Goiás.

A Umbanda traz como principal marco essa multiplicidade transcendente do espaço geográfico, das religiões e do corpo que estabelecem leituras da realidade

por meio das entidades. Corroborando com esta afirmativa, Patrícia Birman (1983)²¹ assevera que “a Umbanda tem como principal marco a não homogeneidade da religião, o que permite as ramificações afro-religiosas dentro da própria Umbanda, como por exemplo, a Umbanda terecô, Omolocô entre outras”.

Acompanhando as festividades dos Pretos Velhos no ano de 2022 tive oportunidade de participar da festa de Pretos Velhos no terreiro da Associação Pai Luiz de Aruanda, localizado no bairro Barra do Ceará. A casa, cujo regente é o preto velho Pai Luiz de Aruanda. Estas velhas entidades que cruzaram o atlântico rumo ao Brasil e Ceará trazem uma importante contribuição não só para o terreiro, mas para toda comunidade, pois seu principal papel também é atuar na escuta e aconselhamento, no auxílio psicológico, no preparo de banhos de ervas medicinais, e outras assistências muitas vezes inacessíveis do ponto de vista econômico.

A festa acontece sempre em maio, na última quinzena do mês, correspondendo ao período do ano em que essas entidades são festejadas no Ceará e em outras regiões brasileiras, e ocorre na área da frente da casa, pois o espaço é maior e comporta a grande quantidade de pessoas que chegam ao terreiro. Além disso, também é neste mesmo espaço que se localiza a “cabana dos Pretos Velhos”, construções de barro e palha as quais são dedicadas a estas entidades, onde estão imagens das entidades.

Neste espaço, pais, mães, filhos de santos de outros terreiros do bairro e simpatizantes reúnem-se na entrada da casa, perante a cabana dedicada ao preto velho Pai Luiz de Aruanda e, aos toques dos tambores, as entidades são incorporadas e seus pontos cantados.

A “descida” dos pretos e pretas velhas só é realizada quando os pais, mães de santos, inclusive dos terreiros vizinhos, vão para dentro do espaço do altar, o congá, e lá recebem as entidades, colocam elementos indumentários, tais como chapéu de palha, xales, o pano de cabeça, bengalas, etc, e saem em pares segurando velas em direção à gira.

²¹ Disponível em <https://pdfcoffee.com/qdownload/374731789-patricia-birman-o-que-e-umbandapdf-pdf-free.html>. Acesso em 2023.

Figura 34 - Festa e altar.



Fonte: Acervo pessoal (2022).

Figura 35 - Festa Imagens e materiais dos Pretos velhos (2022).



Fonte: Acervo pessoal (2022).

Utensílios feitos de barro, como por exemplo, copos e pratos, pilões, velas e esteiras de palhas também são utilizados durante a festa. As comidas típicas, feitas à base de milho, coco e frango, além do *aluá*, bebida tipicamente afro-indígena, nos revelam os diversos elementos que integram dimensões alimentares e espirituais. Esses alimentos são levados até as entidades para serem benzidas e são servidas no final da festa. Outro elemento visto e oferecido constantemente é o café e o chá, geralmente de capim – santo ou erva cidreira, enquanto as entidades são servidas em cuias ou quengas de coco, as bebidas ficam disponibilizadas em garrafas.

Os Pretos Velhos geralmente usam chapéus de palha, cachimbo, a calça comprida dobrada até o início do tornozelo e uma bengala. Como costumam ser muito idosos, o corpo do médium se movimenta de modo curvado, com passadas mais curtas e pesadas e um semblante fechado. Como exemplo temos a figura 36:

Figura 36 - Pretos Velhos e os utensílios na festa dos Pretos Velhos, 2021.



Fonte: Acervo pessoal (2021).

É importante relembrar que no início da festa de Preto velho do ano de

2021, os protocolos de segurança e prevenção do COVID-19 foram seguidos, pois os participantes estavam de máscaras. Entretanto, conforme a continuação da festa, pontos cantados e êxtase dos médiuns, algumas entidades tiravam a máscara para poder fumar ou beber café, entre outras ações que requerem a retirada da máscara. Enquanto isso, a maioria dos presentes cantavam com máscaras.

Ressaltamos que na umbanda o corpo do médium e o gênero não são determinados de acordo com os parâmetros heteronormativos da sociedade em geral ou de outras religiões. O médium pode incorporar uma Preta Velha e, por exemplo, utilizar vestidos brancos, xales de crochê, lenços para amarrar na cabeça, juntamente com o cachimbo na mão.

No ano de 2022, acompanhamos a festa dos Pretos Velhos, o que percebemos foi um maior número de visitantes e terreiros assim como a participação de mais crianças e jovens dos terreiros na festa para estas entidades (Figura 37). Os terreiros localizados na cidade de Fortaleza realizam diversos movimentos geográficos e culturais dentro da cidade, quando participam da Festa dos Pretos Velhos. Os trânsitos não são apenas geográficos, mas de epistemes entre os povos terreiros que compartilham e participam da festa.

São numerosos os ritos de reconstrução do mundo ou de “restauração de espaços” afro religiosos no estado do Ceará, mais precisamente em Fortaleza, podemos apreender a existência dessas celebrações afro religiosas que entrecruzam as dimensões biossimbólicos com o divino, criando sistemas cosmológicos.

Figura 37 - Festa dos Pretos Velhos na ACPLA, 2022.



Fonte: Acervo compilado pela autora (2022)

Corroborando com nosso pensamento, Muniz Sodré (2019, p. 65) afirma que “o espaço pode inclusive “morrer” e passar para o além, a fim de que os membros da sua geração possam habitá-lo”. Assim as celebrações afro religiosas por meio da incorporação dos orixás e entidades atualizam os vivos e os mais novos não só do passado e sua construção, mas também com relação às práticas mágicas.

Desse modo a umbanda imprime no espaço os símbolos que se referem a construção e leitura da realidade no espaço geográfico, demarcando os pontos geográficos, políticos, econômicos e culturais que constituem a religião e seus rituais. Jean Duvignaud (1983) fala que a festa destrói, se apossa e se instala no espaço, utilizando provisoriamente os signos coletivos, a festa se dispõe para um poder, um transe, num êxtase, abolindo momentaneamente as representações dos códigos cotidianos da sociedade. Contribuindo para um maior enriquecimento do conhecimento geocultural. Encerro este momento, com o poema de “*meu livro cordel*” de Cora Coralina (2001, p. 61) com o seguinte cordel:

MISTICISMOS I <i>A terra é o templo. O lavrador é semeador. A lavoura é altar. O grão é oferta</i>	II <i>O lavrador e sua fala econômica: Se Deus quisé. A Deus querê. Graças a Deus. Repostando tudo a Deus, quando lucra. Quando perde: Seja feita a vontade de Deus.</i>	III <i>Assim atravessa a vida, gera filhos Sem restrições. Nada sabe de explosão demográfica. Pobres, disse Jesus: Sempre os três entre vós</i>
---	---	--

4.1. Afrografias da umbanda em Fortaleza (CE): Ritos corpóreos e terapêuticos.

“O ano era 2018, naquela madrugada sonhei fugindo de uma grande fazenda, eu e minha amiga também escravizada. Eu tinha mais ou menos uns 17,18 anos, vestia um vestido branco de pano cru, meu cabelo tinha duas tranças que começavam no alto da cabeça, fomos pegas, pelo próprio senhor, já estávamos perto da cerca um pouco longe da casa grande, quando ele consegue agarrar ela, derrubando - a no chão, e ali mesmo a estuprou, não consegui fugir, vendo seu corpo violentado, eu virava todo meu corpo para a direção dela, enquanto meu rosto estava coberto de lágrimas e um sentimento de horror e irmandade tomava conta de mim. Acordei.” Relato Autoral.

Sabemos que cada altar do terreiro dispõe de seu modo de organização geoespacial, assim como é escolha de cada organização o regente espiritual de cada casa. Entretanto, o que podemos afirmar é que existe a relação espiritual com o

espaço geográfico, assim como o corpo. Como sabemos a influência das práticas ritualísticas tanto indígenas, quanto africanas incorporaram não só as nossas ancestralidades corpóreas e geográficas no território brasileiro, mas no sistema cosmovisão afrobrasileiro em que o corpo não é separado do divino.

Como já trabalhamos anteriormente é, afrografia é a manifestação plena do corpo, dos gestos e da voz que reescrevem as heranças africanas, códigos e sistemas decorrentes diáspora africana e que são relevadas pelas linguagens não verbal, como por exemplo a linguagem do corpo como performance da memória (MARTINS 1997). Dessa maneira o corpo torna-se chave para acesso do afro divino, por meio das danças, dos pontos cantados, rememorando os saberes mágicos que curam o corpo e a mente. O corpo é o principal veículo mágico, espacializando a relação simbólica divina.

Entender o corpo na dimensão mágica nos convida a pensar sobre as diferentes percepções de saberes, epistemologias que fogem do que compreendemos da ciência clássica, “uma ciência que tem espírito, mas não tem corpo”. Nesse sentido Oyèrónké Oyěwùmí nos convida a uma reflexão sobre a construção da leitura sobre o corpo no mundo ocidental e como se dá essa construção sobre a leitura lorubá.

Em seu livro *The invention of women: making an African sense of western gender discourses* (1997), mais precisamente seu capítulo *Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects*²², discorre sobre como o próprio termo de compreensão estruturante da realidade de determinada sociedade é descrita como cosmovisão, ou seja a partir do que é visto.

Colonizando uma leitura do sentido do material (herança Aristotélica e Cartesiana e posteriormente eurocêntrica) como primordial, entretanto essa estrutura de leitura africana leva em consideração todos os sentidos do corpo como um todo, todas as percepções, daí a autora dizer ser melhor termo seria *cosmopercepção*.

Segundo Oyěwùmí (1997, p. 6):

A razão pela qual o corpo tem tanta presença no Ocidente é que o mundo é percebido principalmente pela visão. A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao “ver”. O olhar é um convite para diferenciar. Diferentes abordagens para compreender a realidade, então, sugerem diferenças epistemológicas entre as sociedades. Em relação à sociedade iorubá, que é o foco deste livro, o corpo aparece com uma presença exacerbada na

²² Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_visualizando_o_corpo.pdf. Acesso em setembro de 2023.

conceituação ocidental da sociedade. O termo “cosmovisão”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. Neste estudo, portanto, “cosmovisão” só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental e “cosmopercepção” será usada ao descrever os povos iorubás ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos.

Dessa maneira a construção e influência das cosmopercepções africanas e iorubanas possuem grande contribuição para entender como o brasileiro também compreende a leitura de corpo no mundo, entretanto não podemos esquecer como as influências ocidentais religiosas influenciaram para a constituição dessas percepções. Tanto as religiões como sistemas filosóficos ocidentais, mais precisamente europeus, interpretaram a relação do divino e o corpo de maneira dualista. Como por exemplo a ideia de que o corpo é sinônimo de pecado, ou afastamento do divino, trazendo uma leitura separatista de corpo e espírito, e não como ser integrado.

Historicamente o controle dos corpos seja pelas instituições, tais como igreja, estado e religião nos dá uma dimensão da importância do ato de possuir o corpo. Inclusive na ciência que já chegou a considerar o desejo do negro escravizado de se libertar doença mental.

Foucault nos fala em suas obras: *Vigiar e Punir* (1975) e *História da Sexualidade* (1988) e seus cinco volumes, sobre controle e punição do corpo, discutindo como as instituições e discursos procuram controlar o corpo. Pois ideologias que não estavam de acordo com ideias da sociedade geral da burguesia tinha como intuito esse controle e punição.

Isso significa que quem controla o corpo controla ideias, e quando falamos desse controle de corpos negros fica evidente que a luta por essa liberdade, é não só corpórea, mas psíquica e religiosa, atravessando os tempos, chegando até os dias atuais, nos fazendo pensar sobre nossa relação com o corpo no mundo. Segundo Simas em seu livro “O corpo encantado nas ruas” (2020, p. 110) afirma que:

O controle dos corpos sempre foi parte do projeto de desqualificação das camadas historicamente subalternizadas como produtoras de cultura. Esse projeto de desqualificação da cultura é base da repressão aos elementos lúdicos e sagrados do cotidiano dos pobres, dos descendentes dos escravizados e de todos que resistem ao confinamento dos corpos e criam potência de vida.

As estratégias de controle realmente desapareceram ou tomaram novas

nuances dentro do atual contexto político, econômico e social. Achille Mbembe em seu livro *Necropolítica* (2016)²³, fala sobre esse biopoder das estruturas sociais, fazendo uma análise desde o período da sociedade escravista aos dias atuais. Segundo o autor no período escravagista o negro não perdia apenas a liberdade, mas perdia triplamente, pois perdia o lar, o direito ao seu corpo e seu status político. Essas bases tiram o controle do corpo, além disso, as teorias raciais reforçam no século XIX e metade do século XX, esse controle sobre o corpo negro.

Essa tripla perda resulta em uma dominação absoluta, além de uma morte social, e em muitos casos física. E mesmo após o longo atraso da abolição da escravidão esse domínio social se deu, como já discutimos no âmbito institucional com proibições legislativas de manifestações de cunho afro cultural e religioso.

E dentro desse sistema etnocida e genocida dos povos originários e em seguida com o sistema institucional racista, temos a resistência dos povos que procuravam existir, criando mecanismos de contra morte, seja ela simbólica ou por meio das lutas e formações em quilombos, podemos até pensar em um termo muito utilizado dentro da religião a quebra-demanda.

E como podemos perceber os mecanismos necropolíticos que se deram durante toda a constituição da sociedade brasileira. Em capítulos anteriores relembramos leis, recorte de jornais, artigos entre outros materiais, que nos dão ideia dessa violência. O que podemos refletir é que além da colonização espacial, territorial e cultural, a colonização dos corpos indígenas e depois da população africana que veio escravizada para o Brasil foi a primeira de muitas tentativas, das quais ocorrem até os dias atuais. Segundo Mbembe (2016, p. 132):

A característica mais original dessa formação de terror é a concatenação do biopoder, apesar do terror e da reclusão simbólica do escravo, ele ou ela desenvolve compreensões alternativas sobre o tempo, sobre o trabalho e sobre si mesmo. Esse é o segundo elemento paradoxal do mundo colonial como manifestação do estado de exceção. Tratado como se não existisse, exceto como mera ferramenta e instrumento de produção, o escravo, apesar disso, é capaz de extrair de quase qualquer objeto, instrumento, linguagem ou gesto uma representação, e ainda lapidá-la. Rompendo com sua condição de expatriado e com o puro mundo das coisas, do qual ele ou ela nada mais é do que um fragmento, o escravo é capaz de demonstrar as capacidades polimorfas das relações humanas por meio da música e do próprio corpo, que supostamente era possuído por outro. Se as relações entre vida e morte, a política de crueldade e os símbolos do abuso tendem a não se distinguir nas fazendas, é notadamente na colônia e sob o regime do *apartheid* que se

²³ Disponível em: <https://pdfcoffee.com/mbembe-achille-necropolitica-pdf-free.html>. Acesso em janeiro de 2023.

instaura uma formação peculiar de terror, da qual passarei a tratar. A característica mais original dessa formação de terror é a concatenação do biopoder, o estado de exceção e o estado de sítio. A raça é, mais uma vez, crucial para esse encadeamento. De fato é sobretudo nesses casos que a seleção de raças, a proibição de casamentos mistos, a esterilização forçada e até mesmo o extermínio dos povos vencidos foram inicialmente testados no mundo colonial. Aqui vemos a primeira síntese entre massacre e burocracia, essa encarnação da racionalidade ocidental. Arendt desenvolve a tese de que existe uma ligação entre o socialismo nacional e o imperialismo tradicional. Segundo ela, a conquista colonial revelou um potencial de violência até então desconhecido. O que se testemunha na Segunda Guerra Mundial é a extensão dos métodos anteriormente reservados aos “selvagens” pelos povos “civilizados” da Europa. No fim, pouco importa que as tecnologias que culminaram no nazismo tenham sua origem na fazenda ou na colônia, ou que, pelo contrário – a tese foucaultiana – nazismo e stalinismo não tenham feito mais do que ampliar uma série de mecanismos que já existiam nas formações sociais e políticas da Europa ocidental (subjugação do corpo, regulamentações de saúde, darwinismo social, eugenia, teorias médico-legais sobre hereditariedade, degeneração e raça). Um traço persiste evidente: no pensamento filosófico moderno e também na prática e no imaginário político europeu, a colônia representa o lugar em que a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei (*ab legibus solutus*) e no qual tipicamente a “paz” assume a face de uma “guerra sem fim”.

Dessa forma entender as resistências afroindígenas a partir da primeira ocupação espacial, ou seja por meio do corpo, nos faz refletir sobre a importância das manifestações simbólicas e afro religiosas e neste caso da umbanda que toma, torna e transforma seu corpus em sintonia com a natureza e o divino ao mesmo tempo em que reflete os contextos geoculturais de sua formação territorial brasileiro.

Mbembe (2016) nos traz reflexões para os dias atuais, como a modernidade e no caso da sociedade ao longo do século estabelece estruturas de controle e racismo tanto a nível global quanto local e como esses mecanismos se atualizam, quer seja por trabalhos em escalas desumanas, não promoção de espaços culturais na periferia, ou não reforçando ou criando políticas afirmativas.

A organização moderna disputa esses corpos para favorecer um neocolonialismo disfarçado de economia livre e discursos hegemônicos de moda, religião e gênero, entre outras pautas e estruturas sociais travestidas de princípios democráticos que pouco contemplam as “minorias”, em sua grande parte a população negra brasileira.

Entretanto existe a contrapartida, a contra - demanda das populações negras que resistem, nas periferias os terreiros lutam e fazem suas contra-demandas com relação ao sistema institucional. Nesse processo existe a luta pelo corpo para manifestar sua crença, musicalidade e oralidade para contar a resistência do povo negro e a religião afrobrasileira.

Rufino (2019) nos fala que essa relação com o corpo vai de encontro a uma lógica de compreensão ocidental múltipla e potente para perceber multidimensões. Oportunizando aos estudiosos da geografia cultural da religião afro-brasileira, o ensinamento e a relação dessa cosmopercepção e como esta pode contribuir na ciência geográfica.

YI - Fu Tuan em sua clássica obra "*Espaço - Lugar: a perspectiva da experiência (1983)*"²⁴ reflete sobre nosso corpo como a primeira experimentação do espaço, dos sentidos e emoções. Essa primeira leitura basilar que adquirimos permite a construção da realidade fundamentando nossas sensopercepções.

As religiões afro-brasileiras em especial a umbanda, onde o conceito de corpo é tido em dimensões. Segundo o Barbosa Junior (2016) isso significa que além do corpo físico que irá abrigar o espírito, existe o corpo Etérico, Emocional, Mental, Extrasensorial.

Isso significa que além das percepções científicas que temos sobre o corpo, tanto do ponto de vista físico quanto às práticas culturais com o corpo, o campo religioso desdobra-se em estudos, livros e epistemes que interpretam a dinâmica do corpo, investigando doenças entre outros fenômenos. O corpo é a encruzilhada com o divino, com os Orixás e suas linhas, é nele como veremos, que a ritualidade é manifesta, que por sua vez também está ligado ao espaço onde este ritual acontece. As energias materiais são então tomadas como contrapartida espiritual, quer seja o corpo ou outro material.

O material manifesta e liga-se energeticamente ao divino, elementos vitais, que são tidos dentro das ritualidades. Para termos uma ideia, Barbosa Júnior (2016) ao discutir sobre esses condensadores energéticos se divide em três reinos, a saber o reino animal quando nos rituais são utilizados animais, reino vegetal quando são utilizados determinados vegetais, legumes e o reino mineral. Dessa maneira como é no espaço que tudo é ritualizado e simbolizado podemos então entender que não existe separação entre o material e espiritual, embora um ambiente pode potencializar de acordo com o orixá e sua linha, como no caso de Iemanjá, onde sua festa é realizada à beira mar.

E quando o deslocamento dos povos de terreiro para celebrar Iemanjá não for possível para uma praia, tem opção de ser realizada em um grande corpo hídrico,

²⁴ Disponível em: <https://fundacc.sp.gov.br/wp-content/uploads/2021/04/Espaco-e-lugar-a-perspectiva-da-experiencia-YI-FU-TUAN.pdf>. Acesso em 08 de janeiro de 2024.

como por exemplo um açude. Assim os espaços quer sejam naturais ou urbanos contém elementos simbólicos afro religiosos tornando possível essas ritualidades. Dessa maneira os rituais afro brasileiros e neste caso da umbanda são a primeira resistência manifestas no corpo e no espaço geográfico. As práticas se estabelecem desde o preparo do corpo para a participação na gira e nas festas afro religiosas com banhos de folhas, minerais, celibatos, dentre outras práticas.

A relação com os materiais tanto naturais quanto produzidos pelo ser humano são cimentados junto ao mundo espiritual. Sendo o corpo a extensão que escreve no espaço geográfico as manifestações desse afro divino, simbolizando em coreografias, pontos, toques as festas dos Pretos Velhos e de Iemanjá. Como podemos ver na Figura 38.

O corpo não é apenas receptáculo, na imagem acima podemos perceber que a incorporação é feita usando como já exemplificamos vestes, guias, objetos tais como copos, bebidas. Mas além disso, o corpo manifesta a entidade, com a postura do corpo, ao cantar a entidade coloca o braço na altura do peito, a outra mão fechada, demonstrando força e fortalecimento.

Figura 38 - Gira para Iemanjá no terreiro ACPLA, 2021.



Fonte: Acervo pessoal (2021).

Também mostra de certa forma a personalidade e a mensagem que essa entidade quer passar e o corpo enquanto instrumento sagrado de comunicação com o divino e o médium, que neste caso é Mãe de Santo Bia de Pombo Gira do terreiro Pai Luiz de Aruanda.

O interessante é que quem participa das giras no terreiro também cumpre um ritual de entrada. Primeiro deixamos os calçados na porta, o contato com o pé no chão traz uma esfera de contato onde físico e espiritual estão intrínsecos, e antes de entrar a cambono²⁵ despeja em nossas mãos uma “água de cheiro” composto com água, que pode conter ou não perfume de alfazemas.

Observei diferentes ervas, tais como arruda, alecrim, entre outras, a água de cheiro também é chamado de amaci, que é usado pelos filhos que incorporam e quando uma entidade deixa o corpo do médium ou da mãe de santo, o cambone coloca em suas mãos o líquido que é levado até a altura da cabeça.

Segundo Pedro Crepaldi Carlessi, em seu artigo intitulado “Jeitos, sujeitos e afetos: participação das plantas na composição de médiuns umbandistas (2017)”²⁶ fala que o uso das ervas e neste caso do amaci é uma forma de conexão humana - orixá, através de ervas que tem relação direta com as entidades.

O amaci estabelece uma conexão forte e direta com os orixás e entidades, e o manuseio dessas ervas é realizado direto por pais ou mães de santo para usar na cabeça de médiuns como em rituais de cruzo. As ervas também são usadas nos chamados banhos de ervas. Segundo Carlessi (2017, p. 262):

Limpar e descarregar, energizar e descarregar, iniciar e finalizar são algumas dicotomias que ambientam bem a ação dos banhos de ervas, justamente pelo fato de este preparado atuar na integração destes pares binários, promovendo aquilo que no terreiro se chama ‘equilíbrio’. Este seria então o objetivo principal do banho de ervas, promover harmonia da relação entre os seres que constituem os sujeitos enquanto médiuns umbandistas. Além disso, a modulação promovida pelo banho não finaliza na lida com os espíritos. O banho é uma prática corriqueira na vida dos umbandistas e é acionado sempre que se deseja promover equilíbrios, mas não só isso. Alguns banhos são bastante específicos e utilizados em situações muito particulares.

²⁵ Os Cambonos são médiuns de sustentação e são tão importantes quanto os médiuns ostensivos (de incorporação mediúnica) nos trabalhos de uma Casa Umbandista. Eles também devem seguir certos procedimentos e ter a mesma dedicação e responsabilidade. O Cambono, médium de sustentação, é aquele trabalhador, com mediunidade ostensiva ou não, que está presente ao trabalho, mas que não participa diretamente do fenômeno nem dos procedimentos de incorporação mediúnica para atendimentos. Disponível em: <https://nanaburuque.wixsite.com/site/single-post/2017/04/18/o-que-%C3%A9-ser-cambono-na-umbanda>. Acesso em 06 de janeiro de 2025.

²⁶ Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/mnr9qvM96cv5Tr5HcQsVZqp/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 06 de janeiro de 2025.

Durante as sessões de 'passe e consulta, por exemplo, os guias espirituais muito se valem dos banhos de ervas e invariavelmente indicam plantas e receitas para seus consulentes, sobretudo aqueles mais íntimos deste domínio, como são os caboclos, pretos-velhos, boiadeiros e ora também exús. Na condição de filhos-de-fé, a relação se dá de forma menos intensa: com as anotações sobre quais plantas utilizar, em quais dias banhar-se e como preparar o banho, os visitantes/consulentes do terreiro se restringem a seguir os procedimentos indicados e aventurarem-se para encontrar alguns ramos de arruda, guiné, alfazema e tantas outras pela cidade. Neste sentido, há uma atenção por parte dos dirigentes do templo em sanar as dúvidas botânicas e até mesmo intermediar caso seja indicada alguma planta menos comum, sugerindo, nestes casos, a substituição por outra, de mais fácil acesso. Uma vez que passam a frequentar o terreiro na condição de 'médium em desenvolvimento' além da variedade de plantas que tomam contanto aumentar expressivamente, os noviços passam a aprender que o ritual do banho de ervas transcende os limites de causa e efeito pressupostos nas receitas indicadas pelos guias espirituais. Emaranhar-se com plantas é uma forma de galgar alguns passos importantes na trilha de fazer-se médium de umbanda, condição que diz respeito ao desenvolvimento e reconhecimento de algumas habilidades (Ingold, 2010) das próprias plantas. Conceitualmente, o banho é bastante simples: trata-se de um preparado de plantas em água, utilizado para lavar o corpo pescoço abaixo (indiquei anteriormente algumas restrições quanto à lavagem da cabeça com sumo de plantas). Ainda assim, as técnicas de preparo, bem como as plantas utilizadas, suas possíveis funções, interações e restrições deixam os grupos de iniciantes ansiosos por melhor entendê-las, justamente porque percebem que a composição sujeito-planta é da maior importância para a manutenção dos estados de equilíbrio.

No banho de ervas o ritual pode ser realizado nos filhos do terreiro e por um médium em pessoas adeptas ou não, mas que desejam curas, proteções e manutenção de boas energias. É importante lembrar que cada terreiro tem a orientação espiritual para a composição do seu amaci. Assim como banho de ervas, que são utilizados em diferentes rituais (Figura 39).

Figura 39 - Preparo de ervas para ritual, Alagbá, 2022.



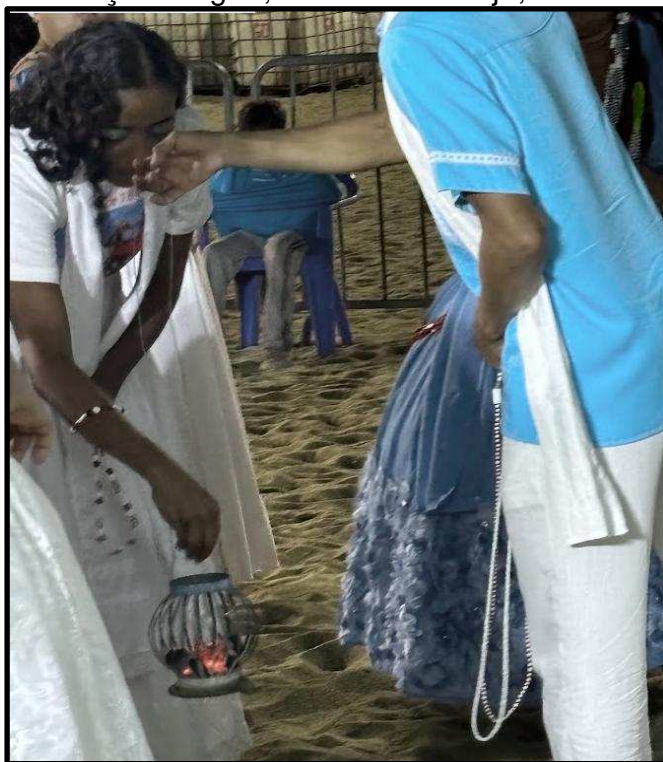
Fonte: Alagbá, 2022.

Além do tato e olfato com o amaci nas mãos, a defumação é outro ponto inicial ritualístico e porque não dizer sensorial e geográfico, marcando o início da gira, quer seja ela no terreiro ou em outro ambiente, como exemplo um gira na praia, sente-se o cheiro de ervas que são colocadas no turíbulo já com as brasas.

Esse instrumento sagrado é levado geograficamente para pontos como esquerda, direita, entrada e se o terreiro for fechado dentro do espaço onde a gira acontece, os filhos de santos. Um cambone, auxiliar do médium, usando o turíbulo, com ervas e brasa defumando o filho de santo do terreiro Pai Luiz de Aruanda na gira da Festa de Iemanjá, podemos observar na Figura 40.

O uso das ervas no corpo enquanto ritual é também uma forma de retomar esse biopoder, autonomia afro religiosa sobre o corpo. Além de estabelecer o elo com a ancestralidade, é importante ressaltar que existem os trânsitos dentro da cidade para buscar essas ervas, tais como feiras livres ou no centro da cidade, onde é possível achar várias folhas desidratadas para uso medicinal - ritualísticos.

Figura 40 - Ritual de iniciação da gira, festa de Iemanjá, 2024.



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Em Fortaleza (CE), mais precisamente no centro comercial da metrópole existem lojas que atuam há mais de trinta anos no comércio e lojas que há vinte anos atrás não existiam ou que nas últimas décadas surgiram. E embora o preconceito

ainda exista, é importante ressaltar que o fato dessas lojas e feiras livres venderem ervas e plantas medicinais na cidade, de certa forma atuam como salvaguarda para o conhecimento e usos ritualísticos com folhas e ervas.

As lojas e feiras livres acabam sendo ao longo dos anos referências geográficas dentro da cidade para comprar ervas, folhas, imagens de entidades e outros objetos que são utilizados em rituais, um exemplo disso é a loja Casa Zé Pilintra, localizada no centro comercial de Fortaleza. Como na figura 41: Também é possível notar maior movimento em determinados meses do por conta de festas que acontecem nos terreiros, como por exemplo o mês de maio, com a festa dos Pretos Velhos, onde a procura por objetos de barro, velas pretas e brancas entre outros objetos referentes também aumentam.

Figura 41 - Loja de artigos afro religiosos em Fortaleza.



Fonte: <https://g.co/kgs/Meedujj>. Acesso em 09 de janeiro, 2025.

A ancestralidade de saberes se atravessa, entrecruzando tempos e espaços atuais, manifestando no corpo, na dança e nos rituais celebrativos, a constituição das religiões afro-brasileiras e neste caso de estudo a religião denominada umbanda. E embora tenhamos muitas manifestações afro religiosas, o que podemos entender é que o divino é espacializado na natureza, na cidade, no terreiro guardando uma profunda relação com as ritualidades passadas pelos ancestrais indígenas e africanos, como vimos além do Candomblé, da Jurema, e na

recente Umbanda.

Luiz Rufino (2019) também fala que o corpo em performance é arquivo de memórias ancestrais, ou seja, é a episteme primária onde manifestamos e realizamos leituras do e no mundo com outras extensões e registros de saberes. Esse conhecimento ancestral que a religião afro-brasileira traz e principalmente por meio da oralidade repassa para o terreiro e frequentadores a forte relação entre o corpo, divino e a natureza. Segundo Rufino (2019, p. 131):

Nesse sentido, reposicionar o corpo a partir de um curso de ser/saber outro, lido pelas encruzilhadas de Exu, passa por credibilizá-lo como potência. Assim, emerge como caminho não somente aquilo que, em primeiro momento, é o corpo nos limites de sua materialidade, mas aquilo que o filósofo afro-brasileiro Vicente Ferreira Pastinha atou como sendo “tudo que o corpo dá”. Ou seja, a integralidade entre o suporte físico e sua espiritualidade (potências). Dessa forma, é a partir desses conceitos que as práticas de saber da afrodíaspóra como repertórios táticos inventariados na dimensão da corporeidade. Mandinga, incorporação, ginga, negaça, transe, rolê, efô, amarração, feitiço, terreiro, esquiva, drible, entre outros inúmeros conceitos praticados como sabedorias de fresta, são marcas que tecem esse inventário assente nos limites do corpo.

Dessa maneira a afrografia, principalmente quando pensamos em religião afro-brasileira e na Umbanda tem uma relação intrínseca entre corpo e natureza. O corpo simboliza também essa natureza divina, que através das danças e coreografias simbolizam essa relação. Espaço e corpo são um só com o divino. Dessa maneira podemos entender que geossimbolicamente a primeira oferenda se torna o corpo do médium, manifestando as múltiplas potências festivas da terra com a Festa dos Pretos Velhos e do mar, com a Festa de Iemanjá.

Os espaços simbólicos da natureza como apresentamos anteriormente, como cachoeiras, cemitérios, o mar, florestas, dentre outros, não são apenas para realizar as oferendas, mas também são espaços de cura e benefícios terapêuticos para tratar doenças físicas e mentais. Temos como exemplo quando o médium é incorporado ou está sob orientação da entidade e “receita” um banho de ervas, chás, banho de mar ou mergulhar “x vezes” ou pular ondas, entre outros lugares que representam esse divino que tem o intuito de curar alguma doença.

Nas festas de Iemanjá que acontecem na praia de Iracema, muitas pessoas sendo de terreiro ou não aproveitam para tomar banho, jogar flores ou encher uma garrafa pet com água do mar para levar para algum parente doente, ou lavar alguma parte do corpo. Os povos de terreiros também aproveitam esse momento na beira da

praia para “lavar suas contas”, termo que significa mergulhar as guias usadas no pescoço nas ondas que chegam até a praia (Figuras 42 e 43).

Além das incorporações que estão acompanhadas de certa “geografia espiritual”, pois tanto na Festa de Iemanjá ou giras na praia, as entidades incorporadas são predominantemente ligadas ao mar, os quais são chamados de povo do mar, tais como marinheiros, sereias e calungas.

Figura 42 e 43 - Ritualizações na Festa de Iemanjá, 2023.



Fonte: Acervo pessoal, 2023.

Dessa maneira ao considerarmos o estudo geocultural afro religioso não podemos deixar de entender como as corporeidades escrevem, simbolizam, ensinam ao ritualizar e serem ritualizadas. Corroborando com essa discussão Bruno Latour²⁷ (2008, p. 40) afirma que:

Se o contrário de ser um corpo é morrer, não podemos pretender ter uma vida separados do corpo, muito menos uma vida depois da vida, ou uma vida do espírito: ou se tem um corpo, se é um corpo; ou está-se morto, é-se cadáver, um número numa macabra contagem de corpos. É esta a consequência directa do argumento de Vinciane Despret, inspirado nas ideias de William James sobre as emoções: ter um corpo é *aprender a ser afectado*, ou seja, «efectuado», movido, posto em movimento por outras entidades, humanas ou

²⁷ Disponível em: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/77-BODY-NORMATIVE-POR.pdf>. Acesso em 07 de janeiro.

não-humanas. Quem não se envolve nesta aprendizagem fica insensível, mudo, morto. Armados com uma definição tão «patológica» de corpo, livramo-nos da obrigação de definir uma essência, uma substância (o que o corpo é por natureza). Em vez disto, como argumentarei neste artigo, podemos procurar definir o corpo como *um interface que vai ficando mais descritível quando aprende a ser afectado por muitos mais elementos*. O corpo é, portanto, não a morada provisória de algo de superior - uma alma imortal, o universal, o pensamento - mas aquilo que deixa uma trajectória dinâmica através da qual aprendemos a registar e a ser sensíveis àquilo de que é feito o mundo. É esta a grande virtude da nossa definição: não faz sentido definir o corpo directamente, só faz sentido sensibilizá-lo para o que são estes outros elementos. Concentrando-nos no corpo, somos imediatamente - ou antes, imediatamente - conduzidos àquilo de que o corpo se tomou consciente.

Ao investigarmos sobre espaços geossimbólicos e rituais celebrativos dentro da umbanda percebemos como esses elementos são manifestos no corpo, transformando as relações socioespaciais e culturais comunicando sua existência ao mesmo tempo que comunicam as mensagens das entidades. Sabemos que cada terreiro dispõe de seu modo de organização espacial dos altares e entidades, entretanto o que podemos afirmar é que existe a relação espiritual com o espaço geográfico. Oportunizando aos estudiosos da geografia cultural da religião afro-brasileira, reflexões epistêmicas sobre essa cosmopercepção.

O transe também é outro elemento muito estudado em outras áreas de conhecimento acadêmico, tais como antropologia, etnografia, sociologia, psicologia entre outros. É a partir do corpo, onde o trânsito de entidades acontecem, simbolizam, ritualizam, materializando o sagrado das entidades nos espaços geográficos. A dança é um elemento que contorna o corpo, antes e durante o transe. É muito importante, pois junto com os instrumentos e instrumentistas, chamados de ogãs dão ritmo e chamam junto com os pontos as entidades. Leonardo Oliveira de Almeida em seu livro “Eu sou o ogã confirmado da casa (2018)”²⁸ investiga como as sonoridades se entrecruzam com as ritualidades nos terreiros e celebrações.

Cada batida do tambor, agbê e agogô segundo Almeida (2018, p. 72) “ajuda o médium a situar-se no tempo mítico e sagrado, é objeto de identidade grupal e individual, possui um valor mágico, pode ser usada para chamar ou expulsar energias espirituais”. Com as palmas determinadas pelo ritmo, a gira acontece. Segundo Oliveira (p. 2018, p. 75):

Durante os rituais são executados toques para chamar os orixás, também chamados por Angela Lühning (1990) de “cantigas que obrigam”; toques para

²⁸ Disponível em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/36547/1/2018_liv_loalmeida.pdf. Acesso em 10 de janeiro de 2022.

saudá-los e para despedir-se deles. Cada toque é acompanhado por movimentos corporais específicos de acordo com as divindades homenageadas. O som dos tambores soa, portanto, “como um eco no corpo do médium incorporado” (PORDEUS JÚNIOR, 1993, p. 83). Soam como eco, pois resultam em respostas corporais nos médiuns durante os rituais de possessão. Somando-se a outros elementos que também desempenham função de desencadeadores da possessão, tais como os toques e movimentos, as roupas, os objetos característicos, as cores, os alimentos relacionados a cada orixá, contribuem para formar a “atmosfera” pela qual estes se tornam inteligíveis para todos que participam dos rituais.

É importante ressaltar que cada terreiro faz sua configuração de sonoridades, entretanto a presença dos tambores, atabaques e os toques são de suma importância para o ritual. Almeida (2018, p. 78) em sua pesquisa afirma que “os principais toques utilizados pelos ogãs do Abassá de Omolu e Ilê de Iansã durante as giras são: catimbó, cabula, samba, jurema, terecô e, mais raramente, barravento”. Sendo estes seis toques utilizados para as entidades tais como exus, Pretos Velhos, caboclos, erês, juremeiros e entidades do mar e suas linhas. Porém há toques que são acrescentados para uma entidade específica, como por exemplo o Ijexá para Oxum. Para ilustrar melhor temos um vídeo com os principais toques utilizados:

Figura 44 - QR Code toques samba, cabula e ijexá.



Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=R2EL2zj4oM0>.

Tanto na festa dos Pretos Velhos quanto na festa de Iemanjá os toques são essenciais. Almeida (2018) elabora uma tabela dos toques da gira do mar, onde há o predomínio dos toques de catimbó, cabula e samba. Na festa de Iemanjá os instrumentos são levados para as tendas montadas para os terreiros fazerem suas giras. Outra questão interessante é quando Almeida (2018) em entrevista com o ogã Francisco fala os pontos e os toques em descrevendo os pontos quentes e frios. Segundo o ogã quando se trata de caboclos e exus o ponto é quente, ou seja o toque do tambor é acelerado, já o ponto frio refere-se ao toque mais “manso” como por

exemplo na festa dos Pretos Velhos.

Isso contribui para pensarmos como o corpo do ogã, do médium, de quem está a visitar a gira ou participar das festividades também reagem, tendo uma percepção sinestésica que se liga o espiritual, simbolizada pelos toques dentro da umbanda e cultos afro religiosos.

Figuras 45 e 46 - Chegada dos terreiros e ogãs na Festa de Iemanjá, 2024.



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Os elementos quente e frio não são opostos, mas percebidos em um mesmo Universo, se pensarmos nas discussões sobre natureza e o divino, podemos pensar no fogo que traz esse simbólico de força, já o frio lembra, proteção contra este, reflexão e busca de abrigo, os elementos simbólicos sonoros tomam dimensões geográficas e sensoriais. Na festa de Iemanjá os pontos cantados e o ritmo dos tambores são mais acelerados, os pontos são alternados entre catimbó, cabula e samba, alinhando o ritual de iniciação até a incorporação da chamada linha do mar. A gira da Festa de Iemanjá é mais “quente”, pois as ondas do mar têm essa força, movimentando. Para termos uma melhor ideia dos pontos e toques a Figura 47 permite o acesso ao vídeo do documentário *Festa de Iemanjá 2024*, (1:05 min - 3:00 min).

Figura 47 - QR Code do trecho com os toques na gira da Festa de Iemanjá.



Fonte: Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vJIOCDt7ZXc>.

O que faz sentido se formos analisar os toques e pontos de Preto Velhos, exemplificados pelo ogã como pontos frios, uma vez que atuam essas entidades aconselhando, rezando e passando receitas e rituais de curas e proteção. Além disso, os pontos contam sua história, origem e trabalhos espirituais.

A gira de pretos é mais fria; já que na gira, ao incorporarem, sentam em banquinhos de madeira e com seus cachimbos, seus corpos inclinados, usando bengalas, contando e cantando seus pontos, conforme Figura 48:

Figura 48 - Gira na festa dos Pretos Velhos, 2022.



Fonte: Acervo pessoal (2022).

Ao estudarmos sobre a o espaço geográfico dentro do contexto cultural e afro religioso precisamos entender que as epistemologias se entrecruzam, onde não podemos distinguir separações. Pois como por Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997) nos

relembra, não se trata de enxergar como separação o que acontece entre a Festa de Iemanjá e Festa dos Pretos Velhos, mas de entender sobre uma lógica de cosmo percepção.

Perceber como essas duas festas, uma no terreiro e outra em um ponto turístico conhecido na cidade de Fortaleza, expandem nossa compreensão e leituras geográficas, entendendo que no espaço estão os símbolos e percepções ancestrais, afro diaspóricas, políticas, econômicas, periféricas e de resistências.

4.2. Ritualidades nos espaços simbólicos da Umbanda: danças, curas e escritas sagradas.

A dança compõe outro elemento muito importante nos rituais e festividades da umbanda. Como já vimos os pontos e os toques dos tambores, dão o ritmo dos orixás e suas linhas através do médium que também dança coreografando em seu corpo e no espaço geográfico a comunicação simbólica divina. Na Festa de Iemanjá em Fortaleza (CE) e giras são marcadas pelas coreografias acompanhadas pelos pontos e os toques dos instrumentos ligados a entidades que se relacionam com a Orixá e entidades ligadas à linha dos mares. Conforme podemos ver a Figura 49:

Figura 49 - Gira de abertura na Festa de Iemanjá, 2024.



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Jean dos Anjos e Janainna Edwiges de Oliveira Pereira no livro *“Religiões afro-brasileiras do Ceará: temas, referências e debates”* (2023, p.55)”²⁹ afirmam que “dançando, nos libertamos de todos os males que a sociedade branca e racista nos traz. A dança nos remete aos nossos ancestrais africanos e produz, em nós, alegria e cura”.

Como podemos perceber pela imagem acima, o início da Festa de Iemanjá é marcada por uma gira de abertura, em seguida os terreiros vão montando seus altares e acomodando os instrumentos para começarem suas giras nas tendas. As roupas e as guias são predominantemente azuis e brancas, embora o filho de santo que tenha outra entidade como guia pode ou não usar algum outro acessório de outra cor. Como exemplo de vestimenta temos a Figura 50.

A indumentária é sagrada, é o código simbólico cultural que anuncia no mundo a existência e resistência afroreligiosa, neste caso da umbanda. Raul Lody em sua obra *“Moda e História: as indumentárias das mulheres de Fé”* (2015, p. 20) afirma que “os elementos visuais e sonoros e comidas encontram soluções estéticas e funcionais naquilo que é sagrado, definindo pacto entre os homens e os deuses.”

Figura 50 - Mãe Bia de pombo gira na Festa de Iemanjá, 2024.



Fonte: Acervo pessoal (2024).

²⁹ Disponível em https://www.imprece.com.br/wp-content/uploads/2023/07/EBOOK_RELIGI%C3%95ES-AFRO-BRASILEIRAS_3-JULHO-2023.pdf. Acesso 13 de julho de 2023.

Corroborando com nossos apontamentos, o sociólogo francês, Jean Duvignaud, ao visitar Fortaleza na década de 1970, observou a Festa de Iemanjá em Fortaleza, observando sua manifestação na praia, sonoridades, danças e rituais simbólicos deu origem ao livro *“Festa e civilizações”* (1983, p. 76) onde afirma que:

Entretanto, esta festa certamente realiza o engrandecimento das comunicações não verbalizadas, das relações humanas entre seres vivos, relações que, na vida ordinária, confinam-se a relacionamentos de trabalho ou ao exercício de papéis familiares ou políticos. Alguma coisa guia homens e mulheres de todas as idades e ocupações, reunidos na ocasião em que o sol desliza na bruma que o arrebatava por cima da linha tão próxima do equador. Mais tarde, com a noite, os grupos animam-se. Na desordem, as facções ou fraternidades se reconstituem, separam-se uma das outras, sem cessar de se roçar ou se mesclar. Uma mulher velha e gorda, perdida em suas roupagens, dança e se aproxima do mar, entra na água seguida por todo um grupo que canta e bamboleia com ela. O tambor parece transmitir gestos de excitação. Quando a mulher rola na areia e nas ondas, os gritos se fundem, as pessoas também mergulham com suas roupas grandes roupas que flutuam, as calças esfiapadas, agitando pendões e bandeiras. O mar arremessa-se em marolas que quebram, molham os que ficam na linha d’água, dançando, cada vez mais convulsivamente, na medida em que se identificam com o movimento das águas.

O texto acima reforça a discussão que a festa de Iemanjá em Fortaleza é imbricada de práticas culturais, e como o autor fala e não define, de que “alguma coisa” guia homens e mulheres de diferentes camadas sociais para a celebração na praia. Não é nossa intenção definir o mistério da religião afro-brasileira, nem da Umbanda e da Festa de Iemanjá, entretanto o que podemos perceber é que a reunião de pessoas para a celebração está entrecruzada com ancestralidades, constituição territorial e ritualidades que também possui finalidades terapêuticas.

A dança, segundo Armando Vallado (2019) é a manifestação do que o orixá mais gosta de fazer, é por meio desta coreografia que é revelada a identidade quem está no corpo do médium. Sendo uma troca entre os deuses e mortais é o vocativo inicial para depois oferecer as comidas e bebidas prediletas do orixá ou no caso da umbanda para os caboclos e outros da linha do orixá. Segundo Vallado (2019), quando o orixá retorna para a terra para dançar, ele manifesta suas ações míticas pelos gestos. No caso da dança para Iemanjá o movimento ondulantes das mãos para cima para baixo simboliza Iemanjá apanhando as águas e jogando sobre seus filhos, simbolizando suas bênçãos. Conforme podemos ver na Figura 51.

Já na festa dos Pretos Velhos e suas giras, o intuito também é a cura, porém como já apontamos os rituais estão ligados a entrada e os pontos cantados, bênçãos e aconselhamentos. Reforçando o papel do terreiro e em especial dessas entidades

como um local onde a população pode acessar como atendimento psicológico alternativo.

Figura 51 - Dança na abertura da Festa de Iemanjá, 2024.



Fonte: Acervo pessoal, 2024.

Jean dos Anjos contribui com essa discussão, em sua obra *Amor, festa e devoção: a rainha Pombo Gira Sete encruzilhadas* (2024), corroborando ao pensarmos sobre as religiões afro-brasileiras, principalmente no estado do Ceará tendo trabalhos tanto na área da antropologia quanto na fotografia. Em seu livro o pesquisador dá enfoque às celebrações da Rainha Pombo Gira sete encruzilhadas, sem deixar de destacar a importância dos Pretos Velhos, uma vez que sua pesquisa se dá no terreiro Preto Velho da Mata Escura, no bairro Bom Jardim, periferia sul de Fortaleza.

A festividade acontece em dois momentos, no primeiro dia de gira da Rainha Pombo gira sete encruzilhada, já o segundo dia de gira conta com a forte presença na gira dos Pretos Velhos. Segundo dos Anjos (2024, p. 73):

A importância dos Pretos Velhos e pretas velhas é fundamental para entendermos a subversão dos valores do trabalho que se recusa à exploração vigente do mundo industrial (Pordeus Jr. 2000, p.66). Essas entidades realizam trabalhos de cura referenciados na magia e não cobram valores monetários para realização deles. A Umbanda é a religião da caridade. Se confrontarmos os valores de consultas de médicos particulares e as mensalidades absurdas e abusivas dos planos de saúde com os atendimentos gratuitos das entidades da Umbanda, conseguimos perceber que a espiritualidade dessa religião transgride o mundo do trabalho capitalista a que somos submetidos na nossa sociedade. A magia tem um papel fundamental nessa subversão de valores, pois é a partir desse referencial

sobrenatural que os processos de cura são realizados. Neste ponto, a Umbanda já nasceu combatida pelas ciências médicas como a psiquiatria, já que o fenômeno do transe e da possessão qualificou, por séculos, o indivíduo como doente mental. Presenciei e presencio na Cabana do Preto Velho da Mata Escura que qualquer pessoa pode entrar para participar dos trabalhos espirituais, conversar com as entidades e receber suas bênçãos. Nenhum valor é cobrado para o atendimento e não é solicitado, em nenhum momento, fidelidade ou compromisso social com o terreiro.

A dança de encerramento dos Pretos Velhos, como já mostramos em imagens anteriores, é um exemplo de uma dança calma, pois segurando o pano branco com uma das mãos as entidades vão caminhando fazendo um círculo e proferindo bênçãos. Conforme podemos ver na Figura 52:

Figura 52 - Dança de encerramento da festa dos Pretos Velhos, 2024.



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Assim os rituais e no caso as celebrações da Festa de Iemanjá e Pretos Velhos tem uma importância geocultural e simbólica entrecruzando dimensões até mesmo no que tange à linguagem, pois além de pensarmos na dimensão espacial, corporal, sonora e seus rebatimentos, os pontos riscados surgem como um elemento simbólico de escrita sagrada que entrecruza o humano ao divino. Segundo Junior (2016), o ponto riscado além de ser um meio de identificação e comunicação dos orixás também se constituem como fundamento dentro da Umbanda, eles são desenhados com pomba (giz) sendo usados em trabalhos mágicos, também podem

bordados em tecidos, como por exemplo uma capa de Exu.

Essa afrografia dos pontos riscados possui uma geografia muito específica, pois ela não é desenhada em qualquer espaço do terreiro, ou muito menos por qualquer pessoa. É a conexão simbólica e espacial entre os Orixás, Caboclos, Exus, Pretos Velhos e suas linhas. No livro “400 pontos riscados de caboclo, Orixás, Exus e Pretos Velhos da Editora Eco³⁰” os pontos riscados são definidos como evocações da alta magia, utilizando a ciência dos signos e símbolos mágicos para assim concretizar suas intencionalidades com determinadas situações, comunicando o mundo espiritual ao físico.

Os elementos simbólicos de paisagens, objetos, astros celestes dentre outros em sua maioria são riscados no chão pelo médium. As referências geoespaciais atreladas aos símbolos são evidentes, nos deteremos nas relações geossimbólicas dos pontos riscados de Iemanjá e sua linha e dos Pretos Velhos. Conforme podemos ver na Figura 53:

Figura 53 - Ponto riscado de Iemanjá, Iemanjá - Oxum.



Fonte: Editora Eco.

Como podemos observar as estrelas e a lua são elementos cósmicos e estes estão simbolicamente representando Iemanjá, porque segundo Prandi (2001) Iemanjá dá luz primeiro às estrelas e segundo às nuvens, mas como estes foram para longe, em sua terceira gestação dá luz aos orixás Xangô, Oiá, Ogum, Ossaim, Obaluaê

³⁰ Por se tratar de um livro místico, muitas editoras não publicam o nome do autor e o ano da obra, como no caso deste livro. O intuito é preservar a integridade do autor/médium de ataques ligados à intolerância e racismo religioso.

e os Ibejis e estes lhe fizeram companhia.

Além do Mar ser sua morada, a lua e suas fases influenciam diretamente as marés, sua altura entre outros elementos estudados em outras ciências, como por exemplo a oceanografia. Enquanto símbolo, a lua é representada por muitas sociedades atribuindo-se o arquétipo simbólico deste corpo celeste ao feminino e suas energias. Assim as fases da lua estão ligadas ao mar, que por sua vez está ligada a Iemanjá e sua regência, daí a importância da Orixá para a pesca, para o arquétipo da mãe que pode abraçar como ondas calmas, como numa maré baixa, ou imponente com sua força, suas fortes ondas, na maré alta.

Sua relação com cidades praianas, no caso de Fortaleza, que é cidade turística ligada às praias, traz elementos para pensar a relação desta entidade com o litoral, e grandes corpos hídricos, fazendo com que seja uma entidade difundida, conhecida e ressignificada em outras entidades por todo Brasil.

Além disso, os pontos riscados contam histórias, simbolizam os espaços, a natureza sagrada representando outros orixás e outras linhas. O pesquisador e pai de santo Linconly Jesus Alencar Pereira, que em sua dissertação “A umbanda em Fortaleza: análise dos significados presentes nos pontos cantados e riscados nos rituais religiosos (2012)³¹” contribui com suas reflexões acerca do assunto.

Segundo Pereira (2012, p. 118-119) afirma que:

Os pontos riscados são, nesse caso, instrumentos que alimentam o universo simbólico da Umbanda, atuando como instrumentos de identificação das entidades a partir de elementos do cotidiano. No caso dos pretos/pretas-velhas, possibilitam uma articulação com os componentes do imaginário social brasileiro, articulando historicamente seus momentos em vida na Terra, locais em que passou, morou e trabalhos que desenvolveu.

Dessa maneira os pontos riscados são afrografias, escritas sagradas de comunicação simbólica e geográfica dos elementos conhecidos da natureza e do ser humano para se estabelecer uma comunicação com os orixás e suas linhas. Os elementos comunicam algo estabelecido universalmente e ao mesmo tempo também contém a história, ensinamentos e curas dessas entidades. Neste ponto riscado vai estar a sua identidade, no caso dos Pretos Velhos, existirão símbolos que identificam que se trata desta entidade, entretanto algum elemento que o diferencia de outro preto ou preta velha, Figura 54:

³¹ Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/3316>. Acesso em 22 de janeiro de 2025.

Figura 54 - Pontos riscados dos Pretos e Pretas Velhas.



Fonte: Editora Eco. Adaptado pela autora.

Através das grafias sagradas percebemos diversos símbolos, como por exemplo, a cruz simbolizando a fé. A cruz é um entrecruzar simbólico afrografado que facilita a leitura deste espiritual, ela está ligada ao cristianismo e geograficamente às paisagens religiosas como por exemplo, igrejas e cemitérios. Outro símbolo que percebemos junto à cruz é a vela, como no caso da grafia sagrada que representa o preto velho Tio Severino Dendê na Figura 54, n.20. Pereira (2012, p. 120) corrobora com os estudos dos pontos riscados quando assegura que:

Na interpretação de Pai Paulo acerca do que chama de ponto riscado, este traz prosperidade, pois trata-se de um ponto de Oxossi, orixá dono da caça e fartura. Analisa cada elemento presente, como as flechas, as estrelas e a cruz, nos informando que esse e os demais pontos que riscou no mesmo dia, com o intuito de me explicar os princípios básicos dos fundamentos dessa tradição: [...] são símbolos sagrados da Umbanda. A cruz quer dizer o quê, representação: muita gente ignorante vai dizer que é Cristo crucificado, não é isso. A cruz representa a fé, a confiança. Porque quem tem fé tem tudo, então a cruz é aquilo que você carrega na sua vida. Quando você vem pagar o seu carma, então cada um carrega a sua cruz. Tem que ter fé. Porque Cristo morreu na cruz, então tem que ter fé. Por isso, a cruz representa a fé. O coração: a caridade, o amor, a compaixão para com o próximo, o coração representa isso: amor, caridade, compaixão. Esses são os três símbolos sagrados da Umbanda. Esse daqui é o ponto de Oxossi. É o quê: a cruz, duas flechas e [...] as estrelas, veja bem como as coisas são. Esse ponto de Oxossi é origem de quê: da prosperidade, da fartura. Esse ponto, quando ele é riscado, a gente arreia nesse ponto comida pra Oxossi. O que Oxossi pega de bom: fruta, o milho com o coco, tido que o caboclo pega, a gente arreia. No meio da cruz, um copo com vinho ou mesmo até um copo com água, mas eu aconselho um copo com água. O vinho você deixa por fora. Cada ponto, cada estrela dessa que representa o eu, a constelação ao iluminar nossa vida, porque Oxossi, ele traz a fartura, prosperidade.

Embora o ponto grafado seja de Oxossi, o orixá da caça, das florestas e matas cerradas (PRANDI, 2001), os elementos simbólicos sagrados que como Pai Paulo descreve representam conceitos maiores, como a fé, confiança como é o caso da cruz. Além disso, o interessante é que muitos pontos de Pretos e Pretas Velhas tem o coração, que representa conceitos maiores como o amor, acolhimento, uma característica marcante, como indica os números 2,15,18,21,24,33 e 35 (Figura 54).

A representação da água e seus elementos simbólicos também é observado na grafia sagrada, com ondas de rio ou mar, além da âncora, que revela a ligação com a Orixá Iemanjá. Como no caso do Preto Velho, Tio José Negreiro, Figura 54 (n. 29), onde sua grafia é simbolizada pela âncora sobre as águas profundas e oceânicas. Desta forma, história, geografia, dimensões marítimas e continentais se entrecruzam com a perspectiva do divino. Como observado em seu ponto cantado:

Figura 55 - QR Code do ponto navio negreiro, do Preto Velho Tio José Negreiro.



Fonte: Elaboração da autora.

Tanto os pontos cantados quanto a grafia da “Lei de pomba”, que são os pontos riscados nos mostram cosmopercepções por meio da religião afrobrasileira e neste caso da umbanda, da constituição do negro, de seu encontro com os povos indígenas e sua trajetória geohistórica urbano - industrial, desembocando nas águas salgadas dos rituais beira-mar e além-mar. Os Pretos Velhos saúdam a terra assim como saúdam o mar, pois um dia eles atravessaram o atlântico, dessa maneira neste trabalho não é nossa intenção adensar uma dicotomia eurocêntrica, mas perceber que outros fenômenos e leituras geoculturais constituem o espaço geográfico afrobrasileiro, em especial a recente umbanda.

As celebrações como percebemos estão imbuídas de vetores míticos,

políticos, históricos, geográficos, simbólicos que revelam as cosmopercepções do terreiro à beira mar da metrópole. Nos convidando a refletir como a espacialidade e ritualidade da umbanda se entrecruzam com o divino dentro da cidade de Fortaleza. Dessa maneira as festividades do Mar com Iemanjá e da Terra com os Pretos Velhos não são constituídas de dualidades dentro da cidade, ao contrário expandem a gira para ritualizar o que acontece. Pois, na Umbanda, predomina essa percepção cósmica, onde as existências se acomodam, tensionando, curando, incorporando nos rituais simbólicos as geografias dos orixás e da sociedade nos terreiros - Cidades.

O entrecruzar dos rituais de Umbanda na cidade dessas celebrações, considerando os bairros de Praia de Iracema e Barra do Ceará, em suas dimensões periféricas, nos faz entender que o imaginário coletivo de negritude, respeito às ancestralidades, recompõe no presente, os tempos simbólicos do espaço sagrado. Os lugares são desenhados, *afrografando* a cultura da metrópole fortalezense.

5. ENTREGANDO OS TRABALHOS: OFERENDAS, SABERES ANCESTRAIS E REFLEXÕES GEOCULTURAIS DA UMBANDA EM FORTALEZA, CEARÁ.

A última parte deste trabalho se entrecruza com o momento de encerramento de cada celebração, a entrega das oferendas para lemanjá no barco marca o fim da celebração. Assim como a partilha dos alimentos e comidas entre os participantes marca o fim da festa dos Pretos Velhos, neste capítulo se dão as últimas partilhas de reflexões.

As entregas das oferendas é um marco importante dentro da ritualidade, nem sempre associado ao seu fim, pois depende do orixá e as especificidades daquele ritual. Também chamados de ebó, amalá, despacho podem ser apresentados em forma de comida para o orixá, pratos para serem partilhados no final da celebração, vegetais, ou outros materiais como perfumes, flores, plantas entre outros. Sendo oferecidos como presentes, agradecimentos, reforço do Axé (energia vital da existência), além do fortalecimento, da proteção dos indivíduos e das comunidades (Junior, 2016). As oferendas variam de acordo com as especificidades do orixá, da celebração e do ritual em si.

No caso da Festa de lemanjá, cada terreiro é responsável pela entrega de seu balaio, ou em alguns casos uma pequena estrutura de madeira em formato de barco onde são colocados os presentes a serem entregues a lemanjá. Dentro dos balaies são colocadas flores, onde há tom predominante da cor azul e branca, como sabemos simbolizando o mar, as nuvens e estrelas. É importante lembrar que a perspectiva social das devoções (católica e umbandista), que justificava o sincretismo com a padroeira da cidade, Nossa Senhora de Assunção, perdeu força devido ao crescimento de barreiras culturais na organização das duas festas. Ainda assim, as cores e referências nos permitem compreender a importância da relação entre as divindades femininas, que vinculam o azul do mar e do céu ao branco da paz.

Iemanjá a mãe e rainha do mar é ainda celebrada com a oferenda de outros itens como maçãs, bebida e perfumes. Entretanto ao longo dos anos, essas oferendas foram repensadas, pois se há 30 anos atrás os perfumes eram jogados com os frascos, hoje ao longo de minha pesquisa e conversando com pesquisadores e pais e mães de santos mais antigos, o discurso e a prática são outros. Em comum acordo da prática ritualística de entrega das oferendas é a preocupação ambiental. Onde a poluição e a preservação da natureza e das praias são pautas importantes na

construção da festa e no dia da entrega das oferendas, sendo assim, os perfumes são derramados nas flores momentos antes da entrega (Figura 56 e 57).

Figuras 56 e 57 - Festa de Iemanjá, entrega das oferendas, 2022.



Fonte: Acervo pessoal (2022).

Além das flores, também são oferecidas frutas, tais como bananas e maçãs, além disso, segundo Vallado (2019) existem outras oferendas que mostram o caráter de mulher - amante, apaziguadora das relações amorosas e conjugais, a proteção dos casamentos desfeitos ou auxiliando na busca por um par romântico. Já no ritual celebrativo e na Gira dos Pretos Velhos vão deixando suas bênçãos e palavras de fortalecimento, encerrando a celebração e partilhando a comida. Sabor e saber representados no alimento/conhecimento ancestral, espiritual e por isso mesmo geográfico. Pois como vimos, muitos Pretos Velhos falam seu país de origem e práticas místicas associadas. Podemos ver algumas das comidas que são colocadas diante dos Pretos Velhos na Figura 58:

Figura 58 - Comidas abençoadas na festa dos Pretos Velhos, 2024.



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Com exceção da pipoca que é chamada pelos Pretos Velhos de “fulô de Omolu”, que é espalhada entre os que participam da festa numa espécie de banho, é possível observar as comidas típicas, a exemplo da tapioca enrolada na folha da bananeira. Neste caso, trata-se de um alimento ancestral indígena, daí a importância do entrecruzo geocultural no preparo das comidas em seu valor ritual. Segundo João Emerson da Costa em seu livro *“Cultura alimentar na Umbanda: alimento da alma”*³² (2021, p. 25,26) afirma que:

Fernando ainda discorre a respeito de seu entendimento do conceito de amalá, para que serve e de que modo pode ser feito para estar em harmonia com o meio ambiente no qual será inserido: A comida que se oferece ao Orixá é o Amalá e é um grande campo de força. Muita gente pensa que a finalidade de um amalá é dar de comer aos espíritos. Erro grosseiro porque o espírito de luz não tem nenhuma necessidade de comidas humanas, por não terem mais o corpo físico. O amalá é um ritual que se faz com elementos que vibram na sintonia dos espíritos, que eles usam para criar um campo de força. O amalá reúne a força do médium, do Orixá e dos espíritos que vêm aceitar e se comprometer a executar o trabalho. Muitos pais de santo que por um motivo ou outro não possuem terreiro, trabalham com muita eficiência somente através das entregas aos Orixás. Em momentos de dificuldade, para a cura da saúde, o equilíbrio e a paz familiar, levantar as forças pela energia, e muitas outras necessidades, um amalá bem feito e direcionado à entidade

³² Disponível em: <https://painel.syntagmaeditores.com.br/uploads/e0fbe5d4-84ed-46bc-85f8-4f2eb743b2e7.pdf>. Acesso em 26 de janeiro de 2025.

certa resolve o problema.

Mas esse é um ponto de discussão para futuros trabalhos, pois cada elemento da natureza e comidas tem um valor simbólico espiritual com rebatimentos socioeconômicos, geoespaciais e culturais. Dessa forma as oferendas das duas festas também nos permitiram compreender a relação do ser humano com a comida e espaços simbólicos sagrados. As reflexões ao longo do trabalho também nos permitiram entender a relação dos terreiros das periferias como espaços que se manifestam tanto em sua dimensão espiritualizada (sagrada) quanto na materialidade social da segurança alimentar. Testemunhamos a distribuição de cestas básicas e o uso de terrenos cultivados para agricultura de subsistência ou outros trabalhos sociais. O que caracteriza a efetiva contribuição dos povos de terreiros para a formação urbana e geoespacial do Ceará.

Fortaleza, um vibrante mosaico cultural, revela a intrínseca ligação entre seus espaços urbanos e celebrações ancestrais como as festas de Iemanjá e dos Pretos Velhos. A Festa de Iemanjá, realizada há mais de 43 anos na Praia do Futuro e, mais recentemente, também na Praia de Iracema (desde 2011), ilustra essa profunda conexão. Especialmente, em conformidade com a expansão dos terreiros na periferia, o que torna a tessitura simbólica da cidade um grande terreiro que reconta memórias, ancestralidades e atualizações. A Festa dos Pretos Velhos, pelo seu enraizamento ancestral, representa esse entrecruzamento.

Essa ritualização como sabemos vai para além dos limites geoespaciais da praia de Iracema sendo realizada em outras partes da cidade, região litorânea e interior do estado. Assim as celebrações da terra e do mar, se complementam rememorando os elementos de formação territorial cearense por meio das ritualizações divinas. Ao entendermos como a Umbanda absorve uma leitura de mundo filosófica não dual, mas simbólica e aberta à construção de continuidades humanistas, torna-se possível ler e as celebrações do/no mar e da/na terra como momentos de um grande ritual de resistência. Trata-se de um reforço às existências cósmicas e significativas, fortalecidas por projeções geossimbólicas da africanidade na cidade e no país.

As relações estabelecidas no terreiro Pai Luiz de Aruanda, na Barra do Ceará, e na Praia de Iracema contam e ensinam sobre os povos de terreiro e sua contribuição para a formação territorial. Essa formação representa um ato de resistência e enfrentamento dos desafios políticos e socioeconômicos. Daí a

permanente realização de celebrações aos orixás e entidades. Embora a Festa de Iemanjá seja patrimônio imaterial de Fortaleza, observamos que para a realização das festas inclusive nos dias atuais, ainda existem resistências, preconceitos institucionais, por isso as leis reafirmando a afrocultura e editais precisam contemplar as manifestações afro culturais no estado.

Políticas de levantamento, pesquisa e assistência governamentais dos povos de terreiros, tais como o Inventários dos povos de terreiro no Ceará, pesquisas acadêmicas, inclusive no campo da ciência Geográfica, nos dão a dimensão da constituição do povo negro no estado. Além das festas de Iemanjá e dos Pretos Velhos, outras celebrações afro-religiosas, como a de Oxóssi, Pombo-Gira e a Jurema, também se entrelaçam com diversas comunidades que ancestralmente contribuíram para a formação do estado do Ceará.

Tanto a Festa dos Pretos Velhos, no terreiro, quanto a de Iemanjá, nas praias, Orixás e Caboclos nos convidam a pensar os espaços da cidade, a partir da memória geográfica, integrando na gira o que foi negado, perseguido, condenado ao desaparecimento. É essa força encarnada nas práticas da religiosidade vivida que persiste em não se extinguir; ao contrário, projeta novas possibilidades de vivência cultural urbana, especialmente pelo legado e matriz afrodescendente da Umbanda.

Assim o espaço geocultural conta e ilumina o que está por trás da aparência da paisagem cultural, o entrelace, o entrecruzo do povo negro e indígena cearense e o olhar não mais de estranhamentos sobre espaços culturais simbólicos, mas de pertencimento. E os questionamentos sobre espaços culturais que preferem suplantar ritmos estrangeiros. Antonio Bispo em seu livro *“Colonização, Quilombos: modos e significações”* (2015, p. 45)³³ corrobora quando afirma:

Isso porque, segundo nossas mestras e mestres, a mandioca nós podíamos acumular, mas o melhor lugar de guardar a mandioca é na terra. Ao contrário da fadiga maldita à qual Adão foi condenado pelo Deus bíblico, aqui se vivencia a comunhão prazerosa da biointeração. O que também rima com a roça de todo mundo, com as pescarias, com as farinhadas e muitas outras expressões produtivas das nossas vidas são as moagens de cana de rapadura que funcionam da seguinte maneira: nos engenhos de madeira, construídos e operados por mestras e mestre de ofício, movidos pela energia orgânica das trações animais. Os dias começam geralmente nas madrugadas com os engenhos tocando e as pessoas que operam o engenho, a fôrnalha e demais implementos, compondo e cantando suas lidas e vidas, juntos formando uma grande orquestra que anima a todas e a todos com a música da vida e o movimento desenvolvido pelos que fazem parte desta orquestra

³³ Disponível em http://cga.libertar.org/wp-content/uploads/2017/07/BISPO-Antonio.-Colonizacao_Quilombos.pdf. Acesso em 02 de dezembro de 2024.

formando uma das mais belas coreografias que já pudemos vivenciar. Daí em adiante tudo é orquestrado como as demais expressões, inclusive a forma de realização das tarefas e de distribuição dos seus resultados. Assim como na casa de farinha, os serviços são compensados com a rapadura, o mel, a garapa, etc., e/ou através da prestação de outros serviços. Os que não estão moendo naquele período, podem pegar parte dessa produção e compensarem o trabalho da forma com que os donos dessa produção acharem, por bem, necessário. Assim, como dissemos, a melhor maneira de guardar o peixe é nas águas. E a melhor maneira de guardar os produtos de todas as nossas expressões produtivas é distribuindo entre a vizinhança, ou seja, como tudo que fazemos é produto da energia orgânica esse produto deve ser reintegrado a essa mesma energia. Com isso quero afirmar que nasci e fui formado por mestras e mestres de ofício em um dos territórios da luta contra a colonização.

Como fala o mestre a melhor forma de “guardar a mandioca é na terra”, podemos então pensar nessa relação geossimbólica dos rituais celebrativos como uma forma de guardar a memória, a luta ancestral e atual da religião afro-brasileira, e neste caso da Umbanda cearense. A relação com a natureza, os orixás e suas linhas são simbolizadas nas paisagens que revelam as relações geoespaciais diferentes daquelas do capitalismo clássico e do pensamento eurocêntrico. Essa relação dos povos de terreiros traz também a retomada de seu biopoder, saberes que foram tomados e que hoje a luta ainda não acabou.

O trabalho nos permite refletir sobre a questão ancestral geocultural ao analisarmos como os habitantes da cidade percebem o terreiro, seja na periferia ou no bairro turístico da Praia de Iracema. O interessante é que, na periferia, como já mencionamos, o terreiro se configura como ponto de segurança e sobrevivência, simbolizando um quilombo urbano. Ao recordar as conversas sobre o planejamento da Festa de Iemanjá, especificamente a de 2024, rememorei uma roda de conversa da qual participei no terreiro Associação Pai Luiz de Aruanda. Quando Mãe Bia perguntou o que a Festa de Iemanjá representava para nós, comecei a anotar as respostas que também me tocavam.

Dentre as palavras e frases dos filhos de santos do terreiro selecionei essa amostra: *adquirir força do mar; testemunhos de cura, na primeira festa estava desenganada dos médicos; se conectar com o mar; na praia do futuro era perigoso; momento mágico; celebração; alcance de pedido; renovar a espiritualidade; momento de afirmação; relação do corpo com a areia e do corpo pisando na areia e fazendo macumba; dificuldades.*

Mãe Bia fez uma rememoração geossimbólica da festa, parafraseando o mestre Abdias Nascimento, que questionou sobre a melhor forma de guardar as

memórias, penso que uma das formas seria ritualizando. Percebemos que é no espaço geossimbólico que essa organização, em corpo e alma, com os orixás e suas linhas, é ritualizada e rememorada. Este trabalho de tese trouxe muitas reflexões na articulação das ciências geográficas, filosóficas, sociológicas, dentre outras, que espero de alguma mínima e humilde forma contribuir para futuros estudos sobre a religião afro. Especialmente envolvendo elementos simbólicos como as linhas de mar, as sereias e suas representações, comidas e ebós, pontos e outras festas.

Além da festa dos Pretos Velhos, onde em estudos posteriores podemos discutir a questão do gênero que não é tomando a partir de uma visão social hétero-normativa, e como ouvi muitos relatos de filhos de santos e outros estudiosos de como a comunidade LGBTQIA+ sentiam-se acolhidos. Embora meus estudos sobre esse tema tenham se tornado menos evidentes, é perceptível que o ensino cotidiano, ao abordar a natureza, os orixás, os caboclos, os pontos, as grafias e o respeito às hierarquias espirituais e do terreiro, marca inclusive as práticas mágicas e ritualísticas, de acordo com o tempo de vivência e aprendizado dos filhos de santo.

Mas, neste momento, um dos maiores impactos foi perceber a mim mesma como mulher afro-indígena e pesquisadora, capaz de partilhar os atravessamentos, sensibilidades e fragilidades de minha identidade e do conhecimento construído a partir da tese.

Ao entender e perceber as lutas dos povos de terreiro, em especial da Umbanda na periferia, através dos terreiros que entrevistei e visitei, tanto para a pesquisa do terreiro Pai Luiz de Aruanda quanto para o inventário, notei que, apesar da violência urbana e da intolerância religiosa, me recebiam com acolhimento. Os espaços geossimbólicos dos orixás são espaços de afetos, o terreiro que se expande para “acolher de todas as bandas” quem queira celebrar ensinando sobre memória ancestral. Corroborando com este pensamento, Katiuska Ribeiro em seu artigo “*O futuro é ancestral*”³⁴ afirma que:

Descobri que a pergunta chave para buscar um saber filosófico africano passa por saber: “Onde vive a nossa ancestralidade?”. Agora pare, respire, pense... ouça! Esse pode ser um momento importante em que você precisa pensar sobre sua própria existência e chegar, quem sabe, na premissa filosófica de “Qual o sentido da vida?” Da tua vida! Como compreender quem somos se não nos perguntamos o que éramos, ou melhor, de onde éramos? Ancestralidade não pode ser definida apenas como uma árvore genealógica, está muito além disso, ela percorre a linha sanguínea do tempo e firma-se na

³⁴ Disponível em: <https://diplomatie.org.br/o-futuro-e-ancestral/>. Acesso em 16 de janeiro de 2025.

existência. Ela é uma forma respeitosa de honrar e (re)lembrar dos nossos antepassados. Para as pessoas pretas a ancestralidade é a chave que abre os portais de sua realidade histórica, filosófica, linguística e culturalmente para um projeto de povo. Ancestralidade é mais que uma reflexão, ancestralidade é um princípio filosófico que rompe os muros da academia e chega até a cadeira de sua avó ou de seu avô como voz de sabedoria que conta através de suas oralituras – leituras de oralidade – a compreensão da sua existência. Nesse sentido o conceito de *eu* para o ser africano está no ontem. As oralituras são as vozes da ancestralidade em nós. Através de nós, manifestadas em mitos, estórias, histórias, segredos, mistérios, rituais, crenças, valores, saberes, dizeres, fazeres. Desde o banho de folhas de pitanga para curar a febre, até o chá de boldo para o fígado “atacado”. É o ditado popular que diz que “o aluno não sabe mais que o professor”, é o samba que diz: “Sempre me deram a fama / De ser muito devagar / Mas desse jeito / Vou driblando dos espinhos / Vou seguindo meu caminho / Sei aonde vou chegar.”. Nossa ancestralidade não se esconde nas academias ou em textos complexos de ética, moral e ontologia, nossa ancestralidade se encontra na solidariedade comunitária, no comum, nas rodas de candomblé, de capoeira, de samba, de conversas, de rimas. Ancestralidade, enquanto princípio filosófico, é de ordem coronária que possibilita se reconhecer e continuar um legado que nasce a todo tempo e se mantém vivo no pulsar de nossa existência materializada em diversas ações e oralituras.

Isso significa que uma nova compreensão do geográfico foi acrescida a partir deste trabalho de tese, a percepção do espaço geocultural enquanto espaço simbólico das tecnologias e epistemes ancestrais manifestas nos rituais celebrativos da Umbanda, neste caso na Festa de Iemanjá e Festa dos Preto velhos que são atualizadas aos serem ritualizadas novamente, inclusive pelos mais novos dos terreiros. Ilustrando esse texto temos a Figura 59:

Figura 59 - Benção de Mãe Bia aos netos ogãs na Festa de Iemanjá, 2024.



Fonte: Acervo pessoal da autora (2024).

O encerramento deste trabalho é marcado pelo agradecimento coletivo das partilhas que tive nestes quatro anos como aluna trabalhadora, pesquisadora e admiradora dos povos de terreiro e de sua luta. Os laços e afetos ficarão para além das grafias e ritos acadêmicos, certa de que muitas discussões surgirão após esse singelo trabalho que oferecemos.

Das muitas leituras que me marcaram, uma delas foi o livro de Mia Couto, intitulado “O outro pé da sereia³⁵” que se passa em Moçambique, onde em um rio, uma santa é encontrada por um local e sua companheira. A história da santa encontrada é contada, entrelaçando os personagens com o tempo, os espaços, os rituais e as divindades africanas.

Encerro com o seguinte trecho:

« Cara Dia Kumari:

Condena-me por me ter convertido aos deuses dos brancos? Saiba, porém, que nós, os cafres, nunca nos convertemos. Uns dizem que nos dividimos entre religiões. Não nos dividimos: repartimo-nos. A alma é um vento. Pode cobrir mar e terra. Mas não é da terra nem do mar. A alma é um vento. E nós somos um agitar de folha, nos braços da ventania. Não, minha amiga Dia, eu não traí as minhas crenças. Nem, como você diz, virei costas à minha religião. A verdade é esta: os meus deuses não me pedem nenhuma religião. Pedem que eu esteja com eles. E depois de morrer que seja um deles. Os portugueses dizem que não temos alma. Temos, eles é que não vêem. O coração dos portugueses está cego.

A nossa luz, a luz dos negros, é, para eles, um lugar escuro. Por isso, eles têm medo. Têm medo que a nossa alma seja um vento, e que espalhem cores da terra e cheiros do pecado. É essa a razão por que D. Gonçalo da Silveira quer embranquecer a minha alma.

Não é a nossa raça que os atrapalha: é a cor da nossa alma que eles não conseguem enxergar. Critica-me porque aceitei lavar-me dos meus pecados. Os portugueses chamam isso de baptismo. Eu chamo de outra maneira. Eu digo que estou entrando em casa de Kianda. A sereia, deusa das águas. É essa deusa que me escuta quando me ajoelho perante o altar da Virgem. De todas as vezes que rezei não foi por devoção. Foi para me lembrar. Porque só rezando me chegavam as lembranças de quem fui. Acontecia-me a mim o inverso do que lhe sucedeu a si, Dia Kumari.

As minhas mãos se juntavam e pegavam fogo. Em lugar de dedos me ardiam dez pequenas labaredas. Era então que outras mãos, feitas de água, se aconchegavam nas minhas e apacavam aquela fogueira. Essas mãos eram as da Santa.

E ela me segredava: — Este é o tempo da água. Era a voz da Santa que me percorria por dentro. A voz tomava posse de mim. E agora que lhe escrevi esta carta, vejo que esta letra não me pertence, é letra de mulher. Meus

³⁵ Disponível em https://www.kufunda.net/publicdocs/O_Outro_Pe_da_Sereia_-_Mia_Couto.pdf. Acesso em 11 de fevereiro de 2023.

pulsos delgados se recolhem ao peso de um cansaço de séculos. Meus dedos não têm gesto, meus dedos são o próprio gesto. Eu sou a Santa. (Mia Couto, O outro pé da sereia, p. 86 - 87, 2006).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. Segmentos tradicionais, culturais e/ou religiosos. *In*: ALAGBÀ, Associação afro-brasileira. **Inventário dos povos de terreiro do Ceará**. Fortaleza: Gráfica LCR, 2022. p. 117-142.

ANJOS, Jean dos. **Amor, festa, devoção**: a Rainha Pomba Gira Sete Encruzilhadas. Fortaleza: Coleção Estante Ceará, 2024.

ARAÚJO, Rachel Vieira de; COSTA, Maria Clelia Lustosa. Da migração sertaneja ao surgimento das favelas: a formação socioespacial e vulnerabilidade em Fortaleza, Ceará. **Geosaberes**, Fortaleza, v. 6, n. 3, p. 585 - 598, July 2015. Disponível em: <http://www.geosaberes.ufc.br/geosaberes/article/view/495>. Acesso em: 19 mar. 2021.

BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação da matéria. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fonte, 2018.

BARREIRA, Yrlis. **Cidades Narradas**: Memória, representações e práticas do turismo. Campina, SP: Pontes Editores, 2012.

BITTENCOURT, José Maria. **No reino dos pretos – velhos**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas. Caboclos e Pretos-velhos da umbanda. *In*: (Orgs) PRANDI, Reginaldo; SOUZA, André Ricardo de et al. **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2011, p. 281-303.

CANTUÁRIO, Maria Zelma de Araújo Madeira. **A maternidade simbólica na religião Afro-Brasileira**: aspectos socioculturais da mãe-de-santo na umbanda em Fortaleza. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós - Graduação em Sociologia, Fortaleza-CE, 2009.

COSTA, João Emerson da. **Cultura alimentar na Umbanda**: alimento da alma. Londrina : Syntagma Editores, 2021.

CLAVAL, Paul. A festa e a cidade. **Cidades**, v. 8, n. 13, 2004, p. 3-16.

CORALINA, Cora. **Meu livro de cordel**. 9ª ed. São Paulo: Global, 2001.

DANTAS, Eustógio Wanderley Correia. **Maritimidade nos trópicos**: por uma geografia do litoral. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

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

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Fortaleza: Ed. UFC, 1983.

GALVÃO, Galvanda QUEIROZ. **A menina Comilona**. Belém: Editora do Autor, 2013.

GOMES, Paulo Cesar da Costa. **Geografia e modernidade**. 11ª ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

JÚNIOR, Barbosa Ademir. **Dicionário de umbanda**. São Paulo: Anúbis, 2016.

JUNG, Carl. O homem e seus símbolos. <https://clinicapsique.com/wp-content/textos/C.%20G.%20Jung%20-%20O%20Homem%20e%20seus%20Si%CC%81mbolos.pdf>. Acesso em 27 de outubro de 2023.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultura, 1991.

LODY, Raul. **Coleção culto afro-brasileiro**: um documento do candomblé na cidade de Salvador. Rio de Janeiro, 1985.

LODY, Raul. **Moda e história**: as indumentárias das mulheres de fé. Fotografias de Pierre Fatumbi Verger. São Paulo: Editora Senac, 2015.

LOPES, Nascimento Nislene do. Senhora das águas: a festa de Iemanjá e os rituais simbólicos no espaço urbano de Fortaleza. In: **Geografia cultural do feminino: enfoques e perspectivas**. (Orgs) MACHADO, Ivna Carolinne Bezerra et al. Santa Maria: Arco Editores, 2021. v. 1, n 1, p. 82-98. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/59298>. Acesso em: 01 jul. 2021.

MARQUES, Janote Pires. **Festas de negros Fortaleza**: territórios, sociabilidades e reelaborações (1871-1900). Fortaleza: Expressão Gráfica, 2009.

MARTINS, Leda. **Afrografias da memória**: o reinado do Rosário do Jatobá. 2.ed. Belo Horizonte: Mazza Edições; São Paulo: Editora Perspectiva, 2021.

OLIVEIRA, Christian Dennys Monteiro de. Festas religiosas, santuários naturais e vetores de lugares simbólicos. **Revista da ANPEGE**, [S.l.], v. 7, n. 08, p. 93-106, jul. 2011. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/anpege/article/view/6530/3520>. Acesso em: 18 mar. 2021. doi:<https://doi.org/10.5418/RA2011.0708.0007>.

OLIVEIRA, Christian Dennys Monteiro de. Dinâmicas híbridas de devoção em santuários-terreiros: para geografar turismo religioso. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 49, p. 156–175, 2021. DOI: 10.12957/espacoecultura.2021.60700. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/espacoecultura/article/view/60700>. Acesso em: 19 mar. 2025.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: Umbanda e Sociedade Brasileira. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.

OXÓSSI, Stella Mãe. O futuro a Deus pertence. *In: A tarde*. Salvador, 2014. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/24-textos-das-autoras/300-mae-stella-de-oxossi-textos-selecionados>. Acesso em: 15 jan. 2021.

PORDEUS JÚNIOR, Ismael de Andrade. Os Fundamentos da religião ou a permanência da magia. *In: A magia do trabalho: macumba cearense e festas de possessão*. Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto do Estado do Ceará, 1993, p. 67-99.

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

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. 1ª ed. Companhia das letras. São Paulo, 2001.

PREFEITURA MUNICIPAL DE FORTALEZA. **Festa de Iemanjá de Fortaleza**. Fortaleza: Expressão Gráfica Editora, 2021.

QUEIROZ, Maria Isaura P. **Relatos orais: do indizível ao dizível**. Disponível em: <https://bit.ly/45DvC3vhttps://eventos.ufu.br/sites/eventos.ufu.br/files/documentos/mariacristinasantosdeoliveiraalves.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2023.

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

SIMAS, Luiz Antonio. **O corpo encantado das ruas**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

SILVA, Teixeira da Luiz Raphael; OLIVEIRA, Monteiro de Christian Dennys. A conquista da metrópole profana: uma análise da territorialidade religiosa como instrumento da patrimonialização imaterial em Fortaleza (CE). **Revista Brasileira de Ecoturismo**, São Paulo, v.6, n.1, jan/abr 2013, p.65-80.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção**. 5ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro brasileira**. 3ª ed. Imago, Salvador, 2002.

SONTAG, Susan. **Diante da dor dos outros**. Tradução Rubens Figueredo. 1ª ed. São Paulo: Companhia das letras, 2003. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: DIFEL, 1983.

VALLADO, Armando. **Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

VALLADO, Armando. **Iemanjá: mãe dos peixes, dos deuses, dos seres humanos**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.