



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
CURSO DE DESIGN-MODA

ISIS SARAIVA LEÃO MEDINA

**“SOU DA LINHA DE UMBANDA”: A SIMBOLOGIA PRESENTE NA
INDUMENTÁRIA DE PRETO VELHO E EXU NO RITUAL DE UMBANDA**

FORTALEZA

2020.1

ISIS SARAIVA LEÃO MEDINA

**“SOU DA LINHA DE UMBANDA”: A SIMBOLOGIA PRESENTE NA
INDUMENTÁRIA DE PRETO VELHO E EXU NO RITUAL DE UMBANDA**

Monografia para o trabalho de conclusão de curso, em Design-Moda da Universidade Federal do Ceará, como requisito para a obtenção do título de graduado.

Orientadora: Profa. Dra. Francisca Raimunda Nogueira Mendes

FORTALEZA

2020.1

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

M443" Medina, Isis Saraiva Leão.

"Sou da linha de Umbanda" : a simbologia presente na indumentária de Preto Velho e Exu no ritual de Umbanda / Isis Saraiva Leão Medina. – 2020.

48 f. : il. color.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Curso de Design de Moda, Fortaleza, 2020.

Orientação: Profa. Dra. Francisca Raimunda Nogueira Mendes.

1. Umbanda. 2. Indumentária. 3. Simbologia. 4. Memórias negras. 5. Roupas. I. Título. CDD 391

ISIS SARAIVA LEÃO MEDINA

**“SOU DA LINHA DE UMBANDA”: A SIMBOLOGIA PRESENTE NA
INDUMENTÁRIA DE PRETO VELHO E EXU NO RITUAL DE UMBANDA**

Monografia para o trabalho de conclusão de curso, em Design-Moda da Universidade Federal do Ceará, como requisito para a obtenção do título de graduado.

Orientadora: Profa. Dra. Francisca Raimunda Nogueira Mendes

Aprovada em: ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Francisca Raimunda Nogueira Mendes
(Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Emanuelle Kelly Ribeiro da Silva
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Ma. Patrícia Montenegro Matos Albuquerque
Universidade Federal do Ceará (UFC)

À todas e todos que vieram antes de mim e que me constituem na força ancestral que me sustenta.

AGRADECIMENTO

Antes de tudo, agradeço à Exu, Senhor do princípio, dos movimentos e dos caminhos, por ser força impulsionadora de vida e força dribladora dos desencantamentos. Agradeço aos orixás e todas os encantados e ancestrais, que me cobrem de axé, me amparam e me guiam nas estradas da vida. Mojubá!

Aos meus pais, Vânia Maciel e Francisco José Medina, por me proporcionarem a experiência de vida e crescimento na Terra, por segurarem minhas mãos e me ensinarem a caminhar com meus próprios pés.

Aos meus avós, Haydée Medina e Edgar Soares (*in memoriam*) e Teresinha Maciel e Edward Saraiva Leão, por serem parte da ancestralidade que me forma. Em especial à vó Teresinha, que se empolgou junto a mim no decorrer desta pesquisa e que muito me inspira, junto à minha mãe... duas mulheres professoras da rede pública que sempre exerceram suas funções com amor.

Aos meus padrinhos, Natércia Medina e Marcos Mattos, que, como segundos pais, sempre incentivaram meus estudos, meus conhecimentos e muito me ensinaram e continuam ensinando sobre a vida.

Ao meu irmão e amigo, Renan Saraiva, por todo carinho, aconchego e acolhimento comigo. Por, com sua alma de guerreiro, tanto me ensinar sobre a vida, instigando em mim novos olhares, novos gostos e por me impulsionar no caminho. Agradeço por ser tão presente e reitero minha admiração.

À minha prima, madrinha e irmã de vida, Rachel Medina, quem me levou ao terreiro pela primeira vez e sem a qual talvez não fosse possível esse trabalho. Estendo o agradecimento à Luísa Leão, também prima e irmã, que compartilhou comigo os primeiros semestres do curso. Gratidão por todas as trocas e vivências compartilhadas.

Aos meu amigos de curso, com quem muito compartilhei momentos nesses quase quatro anos de percurso. Me arriscando a esquecer alguns nomes, agradeço com carinho Vitória Mesquita, Alba Vidal, Matheus Lucas, Luiza Massipira, Isabelle Alves, Evander Cardozo, Gabriel Sales, Jarbas Matheus, pelo cotidiano compartilhado, pelas conversas em frente ao c.a.z.a, pela companhia nas manifestações políticas e pelos poucos, mas prazerosos, momentos nos bares e nas calouradas do Benfica.

Agradecimento especial à Evellyn Moreira, amiga que se tornou cada vez mais especial. Obrigada por todos os nossos almoços, pelos conselhos, pelas palavras

impulsionadoras, por viajar comigo nos pensamentos... Obrigada por deixar essa trajetória mais leve e prazerosa.

À Escola de Belas Artes da UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro) e aos professores com quem tive contato, que me receberam em mobilidade acadêmica no semestre de 2018.2 e tanto me agregaram na vida acadêmica. Aproveito para agradecer por todos os laços e vínculos cultivados neste período, dentre quais estão amizades levadas para a vida.

Ao PETModa UFC (Programa de Educação Tutorial do curso Design-Moda da UFC), bolsa da qual faço parte há quase dois anos, que tanto foi e é importante para meu amadurecimento acadêmico e pessoal.

À Francisca Mendes, professora, tutora, orientadora e amiga, por aceitar embarcar nessa trajetória comigo, me incentivando, acolhendo minha escrita e acreditando em mim (até mais do que eu própria, em alguns momentos, rs). Obrigada por ser essa inspiração e por sempre ensinar tanto sobre a vida.

À Patrícia Albuquerque e Emanuelle Kelly, não só por estarem presentes em minha banca examinadora, acrescentando muito neste trabalho, mas sobretudo por serem sempre tão abertas, acolhedoras e incentivadoras.

Agradeço fortemente à Madalena Alves de Negreiros (Yalorixá Madalena de Ogum) e Jaciara Negreiros, por me abrirem as portas do terreiro Abaça de Ogum Beira Mar, Caboclo Roxo e Tia Rita de Cambinda com muito carinho. Agradeço também à Gezica Cardoso da Silva, por toda disponibilidade e atenção em nossas conversas e entrevista, que tanto alimentaram e agregaram ao trabalho.

Enfim, agradeço por todos os encontros dessa vida, que me alimentam, me constroem, me fazem ser quem sou. Sem troca e sem afeto, não há vida. Axé!

“Que noite mais funda calunga
No porão de um navio negreiro
Que viagem mais longa candonga
Ouvindo o batuque das ondas
Compasso de um coração de pássaro
No fundo do cativoiro
É o semba do mundo calunga
Batendo samba em meu peito
Kawô kabiecile kawô
Okê arô okê!”

(Yá Yá Massembe, Maria Bethânia)

RESUMO

O presente trabalho busca compreender o papel da indumentária durante o processo de incorporação na religião de Umbanda, a partir de um estudo das entidades Preto velho e Exu. Para tal, considera-se importante o estudo da Umbanda a partir do contexto afro-diaspórico e do Brasil Colonial, de modo a entender a identidade do negro escravizado nessas circunstâncias. Nesse sentido, abordou-se também o modo como a roupa pode transcender o sistema de moda tal qual conhecemos, adquirindo dimensões simbólicas a partir das quais se manifestam as indumentárias religiosas das entidades Preto Velho e Exu na Umbanda. Para tanto, a pesquisa de cunho qualitativo utilizou como metodologia a investigação bibliográfica, a observação participante em um centro umbandista localizado em Fortaleza, Ceará, entrevista semiestruturada com uma médium da casa e pesquisa documental, a partir de imagens ritualísticas. Dessa forma, foi possível observar o corpo como elemento protagonista no ritual de Umbanda e conseqüentemente, a roupa ocupando lugar significativo neste contexto. Assim, percebemos como a indumentária ritualística é importante para a elaboração de um universo mágico-religioso, denotando as características de cada entidade através das simbologias que porta.

Palavras-chave: Umbanda, indumentária, simbologia, memórias negras.

RESUMÉ

Cette recherche vise à comprendre le rôle des vêtements au cours du processus d'incorporation d'Umbanda, une religion brésilienne, à partir d'une étude des entités Preto Velho e Exu. Pour cela, il est important d'étudier Umbanda à partir du contexte afro-diasporique et du contexte colonial brésilien, afin de comprendre l'identité de l'homme esclave noir dans ces circonstances. Ainsi, une étude a également été réalisée sur la manière dont les vêtements peuvent transcender le système de la mode tel que nous le connaissons, afin d'acquérir des dimensions symboliques à partir desquelles se manifestent les costumes religieux d'Umbanda. À cette fin, la recherche bibliographique, l'observation participante et l'entretien semi-structuré avec un médium umbandiste, opérant dans un centre spirituel situé à Fortaleza, Ceará, ont été utilisés comme méthodologie. Grâce à cette recherche, il a été possible d'observer le corps comme élément protagoniste du rituel de l'Umbanda et, par conséquent, les vêtements occupant une place importante dans ce contexte. Ainsi, il était possible de percevoir aussi l'importance des vêtements rituels pour l'élaboration d'un univers magico-religieux, dénotant les caractéristiques de chaque entité à travers les symboles qu'elle utilise.

Mots-clés: Umbanda, les vêtements, la symbologie, les souvenirs des noirs.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Filha de santo com sua vestimenta durante ritual	36
Figura 2 – Mulher Africana, Albert Eckhout, 1641.....	38
Figura 3 – Atendimento de Preto Velho, Tailla Torres, 2017.....	41
Figura 4 – Fotos de Terreiro. Bruna Prado, 2016.....	43

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	METODOLOGIA	16
2.1	Área de abrangência e período da pesquisa	17
2.2	Plano e ferramentas de coleta de dados	17
2.3	Categorias de análise	18
3	DO BANZO À REELABORAÇÃO DO MUNDO: A DIÁSPORA AFRICANA COMO PRINCÍPIO E A PRESENÇA DO NEGRO NO BRASIL ESCRAVOCRATA	19
3.1	Diáspora Africana, cultura, identidade e memória coletiva	19
3.2	A miscigenação racial brasileira	22
3.3	O negro escravizado no Brasil Escravocrata	23
4	A UMBANDA - UM UNIVERSO MÍTICO, CULTURAL E RELIGIOSO	26
4.1	Como nasce a Umbanda	26
4.2	Aspectos característicos da Umbanda	29
5	A INDUMENTÁRIA RELIGIOSA DE UMBANDA: SIMBOLOGIA, TRADIÇÃO E AXÉ	33
5.1	Vovó veio de Angola pra salvar filho de fé: a indumentária religiosa dos Pretos Velhos	35
5.2	Ele afirma aqui seu ponto, ele é madeira de lei: a indumentária religiosa de Exu e Pomba-Gira	40
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	45
	REFERÊNCIAS	47
	APÊNDICE	50

1 INTRODUÇÃO

A sociedade brasileira se constituiu a partir da miscigenação de três povos: brancos, negros e indígenas. Essa questão é estudada por diversos autores, dentre eles, Gilberto Freyre (2003) e Roberto DaMatta (1987). Nesse contexto, foi a partir da Diáspora¹ Africana, ocasionada pela necessidade de mão de obra escrava nos engenhos de cana-de-açúcar no Nordeste do Brasil, que elementos da cultura africana passaram a fazer parte da fundamentação social brasileira.

A partir de algumas autoras como Lilia Schwarcz, Heloisa Starling (2015) e Mary Del Priore (2016), que se proporam a estudar a história do Brasil, vemos também que os povos africanos que passaram pela Diáspora e viveram no Brasil tiveram suas relações de origem familiar interrompidas, sofreram diante dos castigos, nas mãos dos senhores de engenho e de seus capatazes, viveram em condições sub-humanas durante a travessia oceânica e dentro das senzalas. A partir disso e da miscigenação cultural base da sociedade brasileira, muitos são os elementos culturais absorvidos dos povos africanos, e é com isso que nasce a Umbanda, religião fundamentalmente brasileira, que incorpora aspectos católicos, ameríndios, kardecistas e sobretudo africanos.

Aliando todos esses pontos à roupa, a tratamos, então, como um valor simbólico, que retrata seu tempo, sua sociedade e traz consigo diversos números de significados e significantes dentro de seu contexto. Dessa maneira, utilizando a ideia de roupa simbólica, que carrega consigo inúmeros significados – auxiliado por Souza (1987), e outros autores como Crane (2006), além de Renata Cidreira (2015), surge a problemática principal que motivou este trabalho: entender a importância da indumentária no ritual de Umbanda.

Instigada por essa questão, o objetivo geral do trabalho consiste em compreender o papel da indumentária para a incorporação nos rituais de Umbanda a partir de um estudo especificamente das entidades Preto Velho e Exu.

Como objetivos específicos, pretende-se entender a Umbanda a partir do contexto histórico-social da Diáspora africana e do Brasil colonial, visto que a religião se forma diante de um parâmetro de memória coletiva e de sobrevivência daqueles que aqui foram trazidos à força. Além disso, propõe-se também compreender como a roupa pode transcender o sistema de moda tal qual conhecemos, adquirindo uma importância simbólica, histórica e social, bem

¹ Pode-se aqui entender o termo Diáspora como “a dispersão mundial dos povos africanos e de seus descendentes como consequência da escravidão e outros processos de imigração” (SINGLETON & SOUZA, 2009: 449)

como esta pode estar ligada à Umbanda a partir de vestimentas, adornos e símbolos utilizados durante os rituais.

A motivação social para este trabalho e para a abordagem deste tema é, sobretudo, o entendimento da dificuldade de fontes históricas e estudos sociais acerca da relação entre a roupa e as religiões de matriz africana, que muitas vezes sofrem tentativas de deslegitimação por parte de adeptos de religiões que exercem papel dominante na sociedade brasileira. Nesse contexto, há de se ter o olhar atento para inúmeras simbologias presentes nas roupas, nas corporeidades, nos cantos, nos altares e nos rituais dessas religiões. Cada simbologia possui uma história e um significado dentro do contexto do terreiro e muito diz sobre a ancestralidade da sociedade brasileira. O motivo do trabalho, então, além de poder proporcionar uma visibilidade à religião da Umbanda, que muito diz sobre a história social brasileira, é a de instigar uma atenção, podendo ser fonte de pesquisa, às indumentárias de religiões afro-brasileiras, ricas em detalhes, cores, simbologias e significados.

De modo pessoal, o tema foi despertado em mim ainda nos primeiros semestres da graduação, a partir das minhas próprias vivências pessoais dentro de terreiro, desde meu primeiro contato com a Umbanda, em 2015, tendo frequentado uma casa de Preto Velho por três anos, além de ter conhecido outros centros umbandistas, o que me moveu a estudar sobre, tanto no seu aspecto religioso, quanto (e principalmente) no seu aspecto histórico e cultural. Nesse sentido, me chamou atenção como a roupa exerce um papel importante no processo de incorporação de uma entidade durante o ritual.

A pesquisa se estabelece enquanto qualitativa e foram exploradas metodologias como a investigação bibliográfica, a pesquisa de campo a partir de uma observação participante dentro de um terreiro de Umbanda e de entrevistas semiestruturadas realizadas com uma médium do terreiro, além da pesquisa documental a partir de imagens ritualísticas.

Introduzindo a pesquisa, o segundo capítulo explora a metodologia utilizada no trabalho. Enquanto isso, o terceiro busca entender como ocorreu a Diáspora Africana e como esta marca a população negra escravizada que aqui assume uma nova realidade, diferente daquela vivida em seu território de origem. Para isso, é importante entender a ligação da Diáspora com algumas questões como identidade, cultura e memória coletiva. No quarto capítulo, a miscigenação racial que fundamenta a sociedade brasileira e a realidade no negro escravizado no Brasil Colonial são estudadas para que a partir disso, no quinto capítulo seja compreendido como se deu a formação da religião de Umbanda. No sexto capítulo, é

compreendido o conceito da roupa simbólica, entendendo como a indumentária pode carregar consigo inúmeros signos e significados, estabelecendo uma relação entre a roupa e a religião. É neste capítulo, também, que serão interpretados dados colhidos durante a vivência de pesquisa de campo, com observações e entrevistas realizadas. No sétimo e último capítulo do trabalho, são expostas as considerações finais.

2 METODOLOGIA

Primeiramente foi feita uma pesquisa bibliográfica, posto que esta coloca frente a frente os desejos do pesquisador e os autores envolvidos em seu horizonte de interesses (MINAYO, 1994). Para o embasamento científico da pesquisa, foram realizadas investigações bibliográficas acerca da Diáspora Africana relacionada à história do Brasil escravocrata, além da origem da Umbanda e sua relação com as práticas de possessão até chegar no entendimento teórico das entidades aqui estudadas, e finalmente, da roupa como objeto simbólico.

De forma geral, este trabalho possui caráter qualitativo, pois busca analisar conteúdos e aprofundar-se nas ideias acerca do contexto histórico e cultural que permeia a Umbanda e como ela se configura a partir de suas características ritualísticas, além do estudo interpretativo da sua indumentária simbólica. Minayo (1994) diz que a pesquisa qualitativa responde questões mais particulares, trabalhando com um universo de significados, aspirações, crenças, valores e atitudes, estudando áreas mais profundas das relações humanas. Apesar da possibilidade de complemento entre pesquisas qualitativas e quantitativas, visto que estas necessariamente não se opõem, para este trabalho os números não exercem tanta importância, visto que os conteúdos aqui analisados e estudados possuem caráter subjetivo.

Além disso, foi realizada uma pesquisa de campo baseada na observação participante – que Fraser e Gondin (2004) abordam como ferramenta cujo pesquisador não só interage com o campo escolhido, mas passa a fazer parte dele, possibilitando o entendimento do contexto social estudado – dentro do terreiro Abaça de Ogum Beira Mar, Caboclo Roxo e Tia Rita de Cambinda, situado em Fortaleza-CE, e na entrevista semiestruturada realizada com uma integrante deste terreiro.

A entrevista com a integrante do terreiro foi importante para o entendimento do valor simbólico da roupa durante o ritual de incorporação. A entrevista carrega por trás uma característica primordial das religiões de matriz africana: a oralidade. É através dela, perpetuada de geração em geração desde seus ancestrais mais longínquos, que essas religiões se formam, se fundamentam e se atualizam.

Com relação à observação participante, esta se faz necessária para um estudo simbólico das roupas usadas nos rituais, o contexto na qual elas se inserem, entendendo sua importância através das cores, das texturas, das estampas e das suas relações com as entidades cultuadas, além da relação entre a roupa e a corporeidade presente nos rituais de Umbanda.

O estudo acerca das duas entidades que aqui recebem enfoque – Preto Velho e Exu – foi fundamentado na pesquisa bibliográfica e no trabalho de campo, como já dito, mas cabe ressaltar que pretendeu-se explorar o Preto Velho a partir do estudo do imaginário do negro escravizado na colônia e no império, enquanto Exu foi percebido através do imaginário do personagem do malandro brasileiro.

Preto-Velho e Exu foram as entidades escolhidas para uma maior atenção neste trabalho, visto minha relação tão próxima com os primeiros, tendo-os como pais e guias espirituais, quanto pela forte relação que ambas as entidades possuem com a história social brasileira, trazendo à tona a figura do preto escravizado e a do malandro boêmio das noites cariocas.

2.1. Área de abrangência e período da pesquisa

Como espaço de abrangência escolhido para esta pesquisa, está o terreiro Abaça de Ogum Beira Mar, Caboclo Roxo e Tia Rita de Cambinda, localizado em Fortaleza, Ceará, mais precisamente no bairro Prefeito José Walter, periferia da capital.

O estudo foi realizado a partir do contato com filhos de santo do terreiro e da observação participante realizada durante o fim de 2019 e os primeiros meses de 2020.

Como a Umbanda é uma religião passada tradicionalmente a partir da oralidade, é importante salientar que cada terreiro possui formas diferentes de funcionamento, por isso o desejo de centralizar a pesquisa em apenas um templo religioso.

2.2 Plano e ferramentas de coleta de dados

A presente pesquisa foi realizada a partir do **levantamento de dados**, sendo realizadas, ao longo de dezembro de 2019, entrevistas semiestruturadas com uma filha de santo do terreiro citado, a partir de conversas em aplicativos de comunicação e presencialmente. Seguidamente, foi realizada a etapa de **pesquisa bibliográfica e documental**, realizada com imagens do acervo fotográfico do próprio terreiro e de autoria da pesquisadora, através da observação participante. Nesse sentido, a pesquisa bibliográfica, realizada durante o ano de 2019 e primeiro semestre de 2020, serve como base do trabalho, com estudos sobre a miscigenação racial brasileira, o Brasil escravocrata, o surgimento da Umbanda e a roupa como valor simbólico. Em seguida, durante dezembro de 2019 e o primeiro semestre de 2020, foi realizado o **tratamento de dados** - sendo feita uma análise do conteúdo coletado e uma

interpretação de dados, relacionando-os à pesquisa bibliográfica previamente feita, às informações coletadas durante a observação participante e às imagens retiradas do acervo do terreiro e produzidas pela pesquisadora.

2.3 Categorias de análise

Como a pesquisa em questão possui como objetivo central compreender o papel da roupa no processo de incorporação no ritual de Umbanda, as categorias de análise serão: as memórias negras, visto que a partir das experiências geradas e aliadas a elas, a identidade cultural negra passa a se constituir no território brasileiro, abarcando o que Brah (1996) compreende por cultura: uma construção simbólica do conjunto de experiências de determinado grupo social; as religiões afro-brasileiras nascidas de práticas religiosas da população oriunda da Diáspora, que apesar dos efeitos destrutivos gerados pelo sistema escravocrata conseguiu preservar cultos de grande parte dos deuses africanos e; e a indumentária aliada à simbologia, a partir da ideia de roupa compreendida na sua dimensão simbólica, na qual Cidreira (2015) julga como elemento importante na constituição cultural, reforçando mitos, signos e tradições, além de ultrapassar o limite de coisa e objeto, materializando uma rede de sentidos.

A partir destas três categorias, foi possível compreender os fundamentos da Umbanda e a relação da simbologia presente na indumentária utilizada nos rituais desta religião com os arquétipos de suas entidades, que são marcadas pela identidade negra e suas memórias.

3. DO BANZO À REELABORAÇÃO DO MUNDO: A DIÁSPORA AFRICANA COMO PRINCÍPIO E A PRESENÇA DO NEGRO NO BRASIL ESCRAVOCRATA

Para uma abordagem e um entendimento sobre a presença do negro na sociedade brasileira, faz-se necessário a compreensão do que foi a Diáspora Africana e quais as suas consequências. Nesse contexto, Stuart Hall (1996, 2003) é um dos principais autores do assunto, elaborando um estudo sobre a identidade negra e sua relação com a Diáspora. Embora diversos povos tenham passado por processo de Diáspora diante de diferentes razões, como acontece até os dias atuais, aqui podemos nos limitar a entender a Diáspora como “a dispersão mundial dos povos africanos e de seus descendentes como consequência da escravidão e outros processos de imigração” (SINGLETON & SOUZA, 2009: 449). A Diáspora, porém, vai muito além de apenas um deslocamento, visto que são povos que ao serem retirados de suas origens de forma violenta, como no caso da escravidão, carregam consigo uma teia complexa de memória, cultura, linguagem e identidade.

3.1 Diáspora Africana, cultura, identidade e memória coletiva

Há nos negros trazidos à força uma memória coletiva que nas terras brasileiras tomam outras dimensões. Para Clifford (1994), mesmo as ideologias nacionais de assimilação, que possuem uma narrativa de integração social em relação aos imigrantes, tendem a não assimilar populações diaspóricas, diante de um contexto de violência, perda e preconceitos. As diásporas, segundo o autor, exercem uma relação de tensões, adaptações e resistências a partir do contato com a sociedade anfitriã, visto que esta exerce uma dominação política e fomenta uma desigualdade econômica, assim, “a consciência diaspórica não surge, portanto, automaticamente, mas depende desse contato entre os grupos, da construção de um imaginário de unificação e identificação em torno da história compartilhada e da opressão contemporânea.” (BRITO, CORRÊA, 2018, p.6)

Além disso, partindo para uma concepção de cultura, Brah (1996) entende cultura como uma construção simbólica do conjunto de experiências de determinado grupo social, apoiada nas configurações sociais, econômicas, condições materiais etc. Stuart Hall (1996) segue um caminho parecido, enxergando a cultura como significados partilhados por um grupo, além de acreditar que cada fenômeno social possui uma dimensão cultural.

A partir dessa questão cultural, há a noção de identidade como aspecto para a construção de uma nova realidade de vida por parte dos negros escravizados que chegam ao

Novo Mundo, visto que essa identidade traz consigo inúmeros significantes culturais de suas origens. Butler (2001) diz que a identidade é fundamental para o processo diaspórico, pois a partir de uma realidade física, traduzida no deslocamento espacial dos imigrantes, há a construção de uma realidade psicossocial. É essa realidade psicossocial que pode ser entendida também como a memória coletiva de um povo.

Para Stuart Hall (1996), a identidade cultural negra nas Américas se articula a partir da presença africana de origem, da presença europeia dos colonizadores e a presença do nativo americano. Nesse contexto, a população africana sofreu um processo de silenciamento, enquanto o colonizador detinha a voz dominante, sendo ele quem ditava significados e hierarquias no sistema colonial. Nisso, para o autor, a identidade cultural africana sofre uma hibridização a partir das relações de poder, dominação e resistência existentes. Logo, a identidade cultural negra não é uma essência fixa, intacta, mas ao contrário, ela se relaciona com as constantes transformações históricas e suas concepções simbólicas, estando “sujeitas ao contínuo jogo da história, da cultura e do poder” (HALL, 1996, p.70).

Nesse sentido, o autor não considera como foco um desejo de retorno à África por parte dos que sofreram a Diáspora, mas sim a “descoberta” de uma nova África, ou seja, o que ela se tornou no Novo Mundo – como ela passa a ser recontada através da memória, do desejo etc. Assim também acredita Cidreira (2015) ao relacionar a crença do povo africano a do europeu, mencionando que “na interação com os rituais católicos, os irmãos e irmãs africanos adaptam suas crenças a uma nova sobrevivência e, assim, novos conteúdos significativos são incorporados aos seus imaginários escatológicos de origem” (CIDREIRA, 2015, p.21).

Seguindo essa linha de raciocínio, Pereira (2014) faz uma relação entre a Diáspora e o candomblé, na qual a religião acaba exercendo o papel de uma reconstrução da África em solo brasileiro por parte do negro.

A diáspora pode ser entendida, então, como a ausência de um lar em um primeiro momento e, em seguida, a reconstrução do ambiente acompanhada do frequente desejo de retorno ao que foi perdido. A partir deste pressuposto é que se pode entender a formação do candomblé no Brasil: uma forma de reconstruir a África onde se estivesse. Bastide (2001) entende o candomblé como uma reconstrução temporal de um microcosmos africano dentro do terreiro, tornando presente o passado e reatualizando-o para o cotidiano. (PEREIRA, 2014, p.7)

Também é o que aborda Muniz Sodré (2017) ao explorar o modo de pensamento nagô². O autor menciona a recriação e a preservação de uma forma social que caracteriza as comunidades-terreiros como originadas do pensamento nagô, constituído por uma parte

² Também conhecidos como iorubás, os nagôs constituem um das maiores grupos étnico-linguísticos da África Ocidental. Foram os últimos escravizados a aportarem no Brasil, entre o fim do século XVIII e início do XIX (SODRÉ, 2017)

claramente humana e outra de ordem “suprarracional” ou do “divino” que seriam os orixás e os ancestrais. Estas comunidades-terreiros fornecem, então, sequência à “tradição de culto à divindades ou princípios cosmológicos (orixás) e ancestrais ilustres (eguns)” (SODRÉ, 2017, p. 105). No entendimento do autor, os orixás nagôs são cultuados no horizonte de restituição e de reelaboração de um pertencimento que foi anulado no processo de migração forçada. Traçando um paralelo entre terreiros e escolas de samba, Simas (2019) também compreende ambos os territórios a partir dessa perspectiva de reelaboração:

(...) escolas de samba e terreiros são, em larga medida, extensões de uma mesma coisa: instituições associativas de invenção, construção, dinamização e manutenção de identidades comunitárias, redefinidas no Brasil a partir da fragmentação que a diáspora negra impôs. (SIMAS, 2019, p.32)

Tendo em mente que a desterritorialização do Ocidente contra a África provoca a destruição de estruturas socioeconômicas e a dessacralização de formas originais de vida, a existência por ela mesma não sustenta a necessidade de pertencimento ao grupo originário, efeito percebido através do banzo - melancolia e nostalgia mortal vividas pelos negros africanos em condição escrava. A religiosidade nagô acaba, pois, assumindo papel central para a elaboração de uma nova maneira coletiva de subjetivação diante da escravidão.

Por isso a importância do entendimento desse processo diaspórico: o Brasil, enquanto nação social que contempla em seu fundamento um povo retirado à força de sua origem, numa travessia marcada por violência e brutalidade, e a Umbanda, bem como outras religiões de matriz africana, carregam consigo uma dimensão histórico-social e memorial que ultrapassa o Atlântico e trata da união de diferentes culturas, como menciona Prandi (2009),

Durante quase quatro séculos, negros africanos foram caçados e levados ao Brasil para trabalhar como escravos. Separados para sempre de suas famílias, de seu povo, do seu solo (de fato apenas alguns poucos conseguiram retornar depois da abolição da escravidão), os africanos foram aos poucos se adaptando a uma nova língua, novos costumes, novo país. Foram se misturando com os brancos europeus colonizadores e com os índios da terra, formando, como disse, a população brasileira e sua cultura, como também aconteceu em outros países da América (PRANDI, 2009)

Entende-se, a partir disso, que a memória coletiva e popular de um povo se preserva a partir do momento em que sua origem é relembada e atualizada ao longo do tempo e das mudanças sociais. É o que estabelece também Renato Ortiz (1985) ao utilizar o Candomblé como exemplo para discutir como a memória coletiva popular se aproxima dos mitos e das manifestações rituais, cujas quais o passado ganha uma dimensão de sagrado, mencionando que essa religiosidade, “ao definir um espaço social sagrado, o terreiro, possibilita a

encarnação da memória coletiva africana em determinados enclaves da sociedade brasileira” (ORTIZ, 1985, p.131).

3.2 A miscigenação racial brasileira

No que diz respeito a essa formação da população brasileira, muito foi e ainda é estudada a origem de nossa sociedade. Sabe-se que esta se constituiu a partir da fusão de três povos distintos: negros africanos, brancos europeus e indígenas (FREYRE, 2003). Nesse sentido, embora hoje seja uma verdade incontestável, somente a partir do movimento abolicionista e de algumas transformações profundas por quais passou a sociedade brasileira, como a passagem de uma economia escravista para outra de tipo capitalista, que pôde-se afirmar pela primeira vez que o Brasil é produto da mestiçagem dessas três raças (ORTIZ, 1985).

O pensamento social brasileiro no século XIX, ainda baseado no cientificismo europeu, reduzia questões raciais e identitárias às questões biológicas. Nesse sentido, a ideia que prevalecia era a de um progresso de nação baseada na “raça pura”, seguindo um padrão europeu. Com o passar do tempo, no entanto, a realidade social e política brasileira impunham outra interpretação do Brasil, com as teorias europeias ficando obsoletas (ORTIZ, 1985).

Gilberto Freyre (2003) foi um dos estudiosos que mais se destacou. Ele contrariou a ideia de que a miscigenação se configurava como algo degenerativo e, em sua visão, a miscigenação propiciou o aparecimento do mulato, representante genuíno do Brasil. O termo “raça” passou a ser estudado a partir de um ponto de vista cultural e a miscigenação, que antes transmitia uma ideia negativa, passou a exercer uma positividade tal que permitia compreender uma identidade brasileira que há muito vinha sendo construída. No entanto, a partir dessa questão de miscigenação que ganha olhares positivos, passa a haver um apagamento das consequências violentas desse processo, alegando a miscigenação como originária de uma civilização “harmônica”.

A partir desse positivismo da miscigenação, surge a “democracia social”, segundo Freyre (2003), que se subentende também uma harmonia racial, fruto de uma formação social híbrida. Logo, a miscigenação passa também a ser utilizada como uma ferramenta de negação do racismo.

Roberto DaMatta (1987, p.68) aborda esse racismo a partir da “fábula das três raças”, mostrando como o triângulo étnico passou a ser uma ideologia dominante e como há nos três elementos compositores (branco, negro e indígena) uma ideologia que serve à construção da identidade social brasileira. Nas palavras do autor, a fábula das três raças diz respeito à “uma ideologia que permite conciliar uma série de impulsos contraditórios de nossa sociedade, sem que se crie um plano para sua transformação profunda”. O mito das três raças forneceu e ainda fornece uma base para um projeto político e social, permite conceber ao brasileiro uma sociedade altamente hierarquizada e possibilita, por fim, enxergar a sociedade brasileira como singular – através do encontro harmonioso das três raças.

Essa miscigenação da sociedade brasileira se deu desde os primeiros movimentos exploratórios de portugueses nas terras do Novo Mundo, em 1530, quando, inclusive, já havia a presença da religião católica como ferramenta de controle e catequização dos povos originários brasileiros, povos estes vistos como selvagens, cuja prática de canibalismo e feitiçaria alimentavam tal crença (DEL PRIORE, 2016). Anos mais tarde, com a instalação da Família Real Portuguesa nas terras brasileiras, em 1808, a colônia brasileira sofreu grandes impactos, principalmente quanto às questões econômicas. A essa altura, a sociedade brasileira já se configurava de tal maneira que sua estrutura se baseava na agricultura, o sistema escravocrata na base econômica de exploração e uma miscigenação entre brancos, índios e futuramente negros (FREYRE, 2003).

3.3 O negro escravizado no Brasil Escravocrata

Trazida possivelmente nos primeiros anos da colonização, a cana-de-açúcar tornou-se rapidamente a matéria-prima da principal atividade agrícola da colônia (DEL PRIORE, 2016). Com o progressivo sucesso do cultivo de cana e da empresa colonial, acompanhado da expansão das lavouras, a Metrópole portuguesa passou a se fortalecer, tendo cada vez mais poder de controle. Em 1549, em Salvador, foi criado o Governo-Geral no intuito de controlar impostos, cuidar das fronteiras e controlar os índios que resistiam à exploração de cana (SILVA, 2005). Com a necessidade de uma maior mão de obra, visto a pouca quantidade de trabalhadores portugueses, foram os índios os primeiros a serem escravizados para servirem nas fazendas, sendo aos poucos substituídos pela mão de obra escrava africana que chegava ao Brasil através dos navios negreiros. Nesse sentido, segundo Del Priore (2016, p.77), “a cana matou o índio e importou o africano”. À medida que os senhores de engenho

enriqueciam, o tráfico negreiro passou a desenvolver-se cada vez mais, principalmente em cidades como Rio de Janeiro, Recife e Salvador.

A história do negro no Brasil se confunde com a própria formação da nação brasileira, visto que este, através da imigração forçada, sustentou o trabalho na colônia e esteve presente desde o início do novo país. Clóvis Moura (1992) estuda a presença do negro no Brasil e sua trajetória. A partir de seus escritos, percebe-se que apesar de qualquer inferioridade econômica e social, a população negra, ao se estender por todo o território brasileiro, foi a principal população povoadora, porém não só povoou, como desenvolveu pequenas comunidades rurais, muitas delas existentes até os dias atuais.

Segundo Moura (1992), a primeira leva de escravos no Brasil se deu em 1549, contudo há indícios que antes mesmo desta data já havia a presença de alguns negros africanos no território. Assim como Del Priore (2016), ele também aborda que houve uma intensificação do tráfico negreiro devido ao sucesso da agroindústria voltada para a cana-de-açúcar, principalmente na região Nordeste. No fim do século XVIII, contudo, Minas Gerais passa a se destacar devido a nova etapa de colonização portuguesa, defendido por alguns portugueses como a mais importante: a mineração, sendo os negros, então, deslocados para as áreas de extração das minas, como o autor aborda,

o certo é que o negro (quer escravo, quer livre) foi o grande povoador do nosso território, empregando seu trabalho desde as charqueadas do Rio Grande do Sul aos ervais do Paraná, engenhos e plantações do Nordeste, pecuária na Paraíba, atividades extrativas na Região Amazônica e na mineração de Goiás e Minas Gerais. O negro não apenas povoou, mas ocupou os espaços sociais e econômicos que, através do seu trabalho, dinamizavam o Brasil. (MOURA, 1992, p.12)

Particularmente nas Minas Gerais, segundo o autor, os negros sofriam ainda mais através das violentas formas de controle. No que se refere às atividades executadas pelos escravizados, a jornada era de, em média, 14 a 16 horas de trabalho por dia sob fiscalização de um feitor ou de um escravo ordenado por ele. Os principais instrumentos utilizados para tortura e captura eram as correntes, gargalheiras, troncos, algemas, palmatórias, ferros para marcar, gonilha etc. O tronco e o pelourinho eram os dois principais instrumentos de suplício, onde eram aplicadas as penas de açoite. Ainda segundo o autor, o escravo que houvesse fugido e fosse encontrado em quilombos possuía a testa marcada por ferro e caso fugisse novamente, uma de suas orelhas era cortada. Acerca desses tratamentos nos quais os escravos eram submetidos, Moura (1992, p.15) diz que “o negro vivia como se fosse animal. Não tinha

nenhum direito e pelas Ordenações do Reino podia ser vendido, trocado, castigado, mutilado ou mesmo morto sem que ninguém ou nenhuma instância pudesse intervir em seu favor.”.

Além do trabalho na agroindústria açucareira, nas minas ou nas fazendas de café, havia também os denominados escravos domésticos, eram os que trabalhavam mais perto da casa grande, onde viviam os senhores de engenho. Os escravos domésticos trabalhavam como mucamas, cozinheiras, amas de leite, parteiras, carregadores de liteiras, carregadores de lenha, colcheiras etc. Suas atividades eram necessárias para o bom funcionamento da casa dos senhores.

Ao sofrerem diversas torturas e opressões por parte da dominação branca europeia, os escravos também desenvolveram formas de resistência, principalmente aqueles que eram mais rebeldes, originando assim a quilombagem, que segundo Moura (1992, p. 22), se trata do “movimento de rebeldia permanente organizado e dirigido pelos próprios escravos que se verificou durante o escravismo brasileiro em todo o território nacional”, sendo um movimento emancipacionista que nasce antes em muito do movimento liberal abolicionista e marcado por ideias mais radicais, onde de um lado estavam os escravos rebeldes, de outro os seus senhores e o aparelho de opressão colonial.

Apesar da quilombagem se referir a diversas outras formas de luta e resistência que vão além do quilombo, este foi o aparelho de resistência de maior expressão no país, estabelecendo uma fronteira social, cultural e militar contra o sistema opressor escravocrata. Sobre isso, Moura percebe nesse movimento uma “constelação de movimentos de protesto do escravo, tendo como centro organizacional o quilombo, do qual partiam e para ele convergiam e se aliavam as demais formas de rebeldia” (MOURA, 1992, p.22).

4 A UMBANDA - UM UNIVERSO MÍTICO, CULTURAL E RELIGIOSO

Apesar dos efeitos destrutivos que o sistema escravocrata gerou aos costumes africanos, a memória coletiva negra conseguiu resistir e fincar raízes no território brasileiro. Nesse sentido, o culto de grande parte dos deuses africanos foi preservado, ao passo que práticas e costumes vão sendo ressignificados, dando origem, segundo Ortiz (1988), ao que conhecemos por afro-brasileiro.

4.1 Como nasce a Umbanda

A partir da abolição, com a dispersão dos negros pelas cidades, passando a proletarizar-se e a integrar-se na sociedade de classe emergente, o negro passa a absorver diferentes culturas – como o catolicismo, as ritualísticas indígenas e principalmente o kadercismo – e a memória coletiva entra em processo de degradação, sofrendo mudanças. (PORDEUS, 1992).

Voltando-se para uma visão de construção da memória histórica da Umbanda, religião brasileira, é incabível não o fazer a partir de sua relação com o processo escravocrata que fundamenta a construção do Brasil enquanto sociedade e cultura, além do processo de Diáspora. Nesse sentido, a Diáspora Africana retira os povos africanos de suas terras, de suas origens e de sua cultura, colocando-os em um novo território, influenciando diretamente no imaginário desses povos, que passa a ser reconstruído, a medida em que o tempo passa e novas relações vão sendo estabelecidas. Logo, entender o que foi a escravidão e a Diáspora é o primeiro passo para um estudo cultural e religioso brasileiro.

Segundo Silva (2005), as religiões africanas caracterizavam-se pela crença de deuses que incorporam em seus filhos. Tal característica, a possessão, é aspecto no fundamento da Umbanda, sendo estudado por Birman (1985), que aborda diferentes visões sobre esse tema, desde a concepção cristã ocidental até a concepção psiquiátrica que tratava como loucura.

Apesar de suas raízes africanas e escravas, é no início do século XX que surge a Umbanda, ao mesmo tempo em que uma sociedade urbana industrial e de classes se consolida (ORTIZ, 1991). Nessa nova sociedade, no entanto, o autor menciona uma diferenciação social entre Umbanda e Candomblé: enquanto a primeira representa a integração das práticas afro-brasileiras na moderna sociedade brasileira, a segunda representaria o oposto, ou seja, a conservação mais efetiva da memória coletiva africana no solo brasileiro.

O sistema escravocrata passou a ter os dias contados a partir do momento em que surgiu uma nova estrutura socioeconômica capitalista fundamentada no trabalho livre, logo, segundo Ortiz (1991), o negro escravizado passou a representar despesas. Após a abolição, o negro passa a viver em um outro contexto, mesmo que sem apoio social nenhum: enquanto ser humano livre, passa a integrar o trabalho formalizado, proletarizando-se, e passa a ter uma outra experiência com o colonizador, agora fazendo parte da sociedade de uma outra maneira. Isso propiciou, então, o surgimento da Umbanda a partir do momento em que houve um encontro entre culturas, como aborda Bastide (1960):

Com a proletarização do negro, a assimilação do imigrante, o geral reerguimento do nível de vida das massas, outros fenômenos vão aparecer, de reintegração cultural e social; e nessa reestruturação, o que restou das religiões africanas será por sua vez retomado e reestruturado para dar nascimento ao espiritismo de Umbanda. (BASTIDE, 1960, p. 417)

É nesse contexto, segundo Ortiz (1991), que no Rio de Janeiro há a aproximação, através inicialmente das classes mais pobres da sociedade e posteriormente da classe média, de cultos reunidos sobre o termo macumba com o kardecismo que chegara em meados do século XIX e já se expandia. De acordo com o autor, há uma desagregação do universo mítico afrobrasileiro ocasionado, sobretudo, pela dominação simbólica do branco nessa nova sociedade de classes. Inclusive se vendo despreparado e perdido após a abolição, o negro agora deixa de ser escravizado e passa, de acordo com a dominação branca, a assumir um papel de marginal, alcoólatra, criminoso.

Diante disso, “a macumba aparece, pois, como um esforço da comunidade negra e mulata para se dar um cosmo simbólico e coerente diante da incoerência da sociedade” (ORTIZ, 1991). Da macumba junto à penetração do espiritismo nas classes baixas brasileiras no fim do século XIX surgiria, então, a Umbanda.

A Umbanda se constitui a partir de uma fusão de religiosidades. Apesar da raiz africana, os traços espíritas de Allan Kardec também fundamentam a religião, junto a heranças do catolicismo. Sua origem de fato é muito discutida, mas a partir da aproximação dita acima, há a abordagem do chamado *mito de fundação* da religião, que teria ocorrido no dia 15 de novembro de 1908, quando Zélio de Moraes incorpora, em um ritual mediúnico kardecista, o espírito do Caboclo das Sete Encruzilhadas e este anuncia o nascimento de uma nova religião. Durante esta reunião, alguns espíritos de caboclos e pretos velhos teriam se manifestado, mas ao serem julgados espíritos inferiores e não evoluídos pelos kardecistas, o

Caboclo das Sete Encruzilhadas teria se manifestado em defesa destes, que estavam sendo subjugadas a partir da cor e da classe social, e anunciado o nascimento de uma religião fundamentada na caridade e livre de quaisquer preconceitos e discriminações (GIUMBELLI, 2002).

Essa concepção, porém, sem a intenção de deslegitimá-la, pode anular o complexo valor histórico-social que circunda o nascimento de uma religião afro-brasileira. Nesse sentido, mesmo que a institucionalização da Umbanda tenha datado do início do século XX por grupos kardecistas de classe média, os valores simbólicos, as memórias coletivas, os elementos e as formas de culto e o imaginário do universo umbandista não podem ser limitados a esse período, pelo contrário, devem ser compreendidos a partir de longo processo de formação.

Durante esse processo de formação aparece o sincretismo religioso, ferramenta utilizada pelo negro como forma de resistência cultural e religiosa. Segundo Ferratti (1998), o sincretismo pode ser visto como fenômeno religioso, ao constatar que assim como outros elementos pertencentes à cultura, a religião também constitui uma síntese integradora de elementos de diversas origens. Segundo o autor, o sincretismo religioso também estaria presente em grupos de cultos afro-brasileiros tradicionais como a Casa das Minas, no Maranhão, não se opondo à tradicionalidade e africanidade do tambor de mina.

O sincretismo religioso aproxima as raízes negras do catolicismo, por isso, no imaginário e na expressão artística afro-brasileira, os orixás se assemelham aos santos católicos - como o orixá Ogum, que se aproxima à São Jorge, ambos possuindo características de guerra e força.

A partir do surgimento da Umbanda, diante de um contexto social brasileiro da primeira metade do século XX, quando imperava um sentimento de nacionalismo na sociedade brasileira através do regime governamental de Getúlio Vargas, parecia propícia uma religião na qual remetesse as origens da sociedade brasileira, surgindo então confederações que se preocupavam com a estruturação dela, como aborda Olivera (2008):

A institucionalização da umbanda, a partir da criação de federações, foi um reflexo do processo de mudança pela qual passa a sociedade brasileira. (...) a preocupação em edificar uma religião centrada na possibilidade de manifestação de espíritos oriundos das três etnias que formam a nação brasileira, foi certamente influenciada pelo intenso nacionalismo do regime de Vargas e pelo esforço de criar uma cultura nacional como base para a unificação do povo brasileiro (OLIVEIRA, 2008, p.109).

No entanto, as “três etnias que formam a nação brasileira”, citadas no texto e que se referem aos espíritos de pretos velhos (escravos), caboclos (indígenas) e crianças, certamente não datam do processo de institucionalização da Umbanda e nem surgem com a influência nacionalista do governo de Getúlio Vargas, visto que são seres espirituais ancestrais que muito antes já se manifestavam, possivelmente desde os primeiros cultos sincréticos³ documentados em solo brasileiro, já no século XVIII, como aborda Rohde (2009).

4.2 Aspectos característicos da Umbanda

O encontro entre as manifestações religiosas africanas, os rituais ameríndios e as tradições europeias desencadeou o surgimento de práticas religiosas no Brasil fundamentadas no contato com ancestrais, encantados e espíritos através do processo de incorporação; na interação com a realidade originada na crença de uma energia vital e nas condutas que são estabelecidas através dos relatos orais, passados de geração em geração, além da transmissão de saberes, símbolos, significados.

Enquanto uma religião repleta de simbologias e ritualísticas, a Umbanda possui em sua base principal a prática de possessão, que segundo Patricia Birman (1985), diz respeito a uma mudança radical que se concretiza nas pessoas a partir do transe, estando não somente limitada aos cultos de matriz africana, mas sendo uma particularidade no contato com o sobrenatural, muito referenciada dentro da cultura brasileira. No entanto, muitos são os argumentos utilizados para o combate à prática de possessão, principalmente por parte das religiões cristãs ocidentais, dentre elas a católica, cujo lugar que ocupa dentro da sociedade brasileira é notadamente de privilégio.

A autora aborda algumas concepções católicas para que haja um entendimento da diferenciação desta para a Umbanda. Nesse sentido, menciona o exorcismo, que seria o elo entre as Igrejas Cristãs e a possessão, havendo aí uma separação nítida entre o bem e o mal, visto que o exorcismo trata de retirar qualquer mal que esteja dentro do corpo de outra pessoa. Enquanto isso, quando há uma possessão dentro de um terreiro de Umbanda, ocorre logo de qualificá-la, almejando saber quem desceu⁴, visto que para a concepção umbandista, há uma variedade de entidades espirituais existentes e que por serem tão complexos de características, as ideias de bem ou mal tornam-se limitantes e incabíveis para qualificá-los.

³ O sincretismo aqui faz parte da história da Umbanda e de outras religiões e cultos que apesar da matriz predominantemente africana, incorporaram elementos de outras crenças.

⁴ Entende-se “desceu” aqui como o processo de incorporação de uma entidade, que “desce à Terra” para trabalhar.

No fim do século XIX, Birman (1985) afirma que a possessão passou a ser julgada por médicos psiquiátricos como loucura, que coincidentemente atingia em sua maior parte a população negra. Em relação a isso, a autora aborda que a partir de um questionamento ou de uma negação a uma crença, pressupõe-se que haja apenas uma cultura como correta, sendo esta, logicamente, a ocidental, visto que é a cultura dominante. Logo, nesse caso a possessão seria um desvio da normalidade, daquilo que cultural e convencionalmente retrataria a normalidade.

A autora aborda ainda que diferentemente da religião católica, cujo poder de interferir e ajudar os homens está ligado às concepções morais – visto que quanto mais santo, maior o poder e cujo santo possui uma vida sem pecados e que assemelha-se à imagem pura de Deus –, na Umbanda, poder e moral não andam juntas, de forma que para haver o contato com as forças sobrenaturais, basta reconhecer em si mesmo a presença de espíritos e seu desejo de incorporação para que possa “trabalhar em Terra”.

Nos rituais de Umbanda, cuja prática de incorporação faz parte de sua essência, há uma hierarquia no plano astral que emana o valor de todas as entidades sobrenaturais cultuadas, sendo estas os Guias e os Orixás. Segundo Prandi (1996), esses orixás são mantidos na Umbanda, sendo heranças dos candomblés, bem como os ritos cantados e dançados. Os orixás seriam as divindades africanas que se relacionam com determinados domínios da Terra e sua natureza, sendo chefes das falanges, linhas vibracionais. Cada falange, por sua vez, possui suas entidades espirituais que se manifestam de forma particular às suas características vibracionais. Essas entidades espirituais se manifestam em Terra através dos corpos de seus médiuns com a missão de acalantar os corações dos que aqui sofrem, aconselhando-os e trabalhando através da magia para a cura, como aborda Prandi (1996):

A umbanda é a religião dos caboclos, boiadeiros, pretos velhos, ciganas, exus, pombagiras, marinheiros, crianças. Perdidos e abandonados na vida, marginais no além, mas todos eles com uma mesma tarefa religiosa e mágica que lhes foi dada pela religião de uma sociedade fundada na máxima heterogeneidade social: trabalhar pela felicidade do homem sofredor (PRANDI, 1996, p.70)

Algumas das entidades espirituais cultuadas na Umbanda são mencionadas no trecho, como os caboclos, os pretos velhos, os boiadeiros, os ciganos, as crianças, os exus, dentre outros. Cada um desses possui suas características próprias. Será aprofundado aqui as figuras de preto-velho e exu, rodeados de simbologias e histórias.

A princípio, Birman (1985) aborda que enquanto no candomblé todos os seres espirituais pertencem à natureza, na Umbanda há, além da natureza, uma percepção de

civilização, configurando-se então da seguinte maneira: os caboclos, espíritos de índio que aqui viveram, estão ligados à natureza; os pretos velhos e as crianças estão relacionados à civilização, por possuírem uma essência mais doméstica; os exus, bem como as pombas giras, se configuram no campo do mundo marginal, visto que não se associam aos valores da família e do privado. Esta é, então, uma nova concepção de divino e sagrado, diferente da concepção candomblecista.

Os pretos velhos são entidades espirituais que em vidas passadas foram escravizados em terras brasileiras. Ao se manifestarem no pleno terreno, trazem consigo características que remetem a esse tempo, tanto na fala, como na forma de andar, no ato de fumar cachimbo etc. Durante a escravidão, teriam aprendido grandes feitiços e magias usados para se defenderem das maldades do homem branco. Possuem características como a bondade, a calma e a generosidade. São conhecidos por serem paternais, não a toa sendo chamados por termos como “Pai”, “Mãe”, “Vovó” e “Vovô” e “se apresentam na figura de velhos, curvados pelo peso da idade, falando errado, pitando um cachimbo, bebendo vinho numa cuia, numa imagem que pretende retratar fielmente o ex-escravo africano das senzalas brasileiras no século passado” (BIRMAN, 1985, p.40).

Enquanto os pretos velhos se enquadram no aspecto “civilizado” por suas características paternais, os exus se manifestam justamente de forma contrária: são os que subvertem as ordens do mundo civilizado, são os donos das ruas e dos caminhos, são os que pertencem a vida boêmia, representando o “avesso da civilização, das regras, da moral e dos bons costumes” (Birman, 1985, p. 43). São, assim, os que representam o lado marginalizado da vida.

Os exus e as pombas giras, estas últimas sendo o aspecto feminino dos primeiros e associadas à prostituição, não se enquadram na perspectiva do privado, da casa e do lar, sendo encontrados nos cemitérios e nas encruzilhadas, locais socialmente marginalizados. São denominados “povo de rua” por suas características mundanas, o que nos faz lembrar uma parcela significativa da sociedade cujo anonimato é intenso, como os trabalhadores, os que ocupam o espaço público da cidade, os que vagueiam pela noite urbana (Birman, 1985).

Uma das imagens que mais se destaca é a de Zé Pilintra, considerado um exu que se manifesta no imaginário brasileiro a partir da figura do malandro carioca, que possui a esperteza de conseguir driblar as situações difíceis.

Há nas simbologias geradas pelos exus uma ambiguidade moral que os permeia: enquanto por vezes são associados ao Diabo, por outras os exus são vistos como seres amorais, que justamente por isso são bons mediadores e poderosos na abertura de caminhos.

Faz-se importante compreender que há uma ideia limitante de seres não-evoluídos que envolve as entidades espirituais de Umbanda. Isso, claro, vem a partir de um ideal de evolução gerada através do homem branco, ocidental e dominante, considerado mais racional que os caboclos e africanos, mais adulto que as crianças e mais evoluído moralmente que os Exus. Essa ideia de evolução gerada através da cultura dominante perpassa por toda a história da humanidade, como menciona Birman (1985), não sendo privilégio da Umbanda.

No entanto, o universo umbandista é cheio de questões que envolvem os julgamentos tais quais “evoluído” e “primitivo”. Contudo, há aí um dos fatores que mais se destaca na Umbanda: as entidades mais valorizadas pelos umbandistas são justamente aquelas consideradas mais marginalizadas, inferiores e subalternas ao homem branco. A partir disso, pode-se destacar que há na religião uma visão positiva acerca da subalternidade, havendo, então, uma inversão simbólica, na qual os mais inferiores na estrutura social são justamente os que detém dos poderes mágicos, adquiridos a partir das próprias condições que possuem.

5. A INDUMENTÁRIA RELIGIOSA DE UMBANDA: SIMBOLOGIA, TRADIÇÃO E AXÉ

A roupa, além de expressar gosto e estética, manifesta-se como instrumento de comunicação identitária, social, econômica e também religiosa, tendo em vista que “a vestimenta é uma linguagem simbólica, um estratagema de que o homem sempre se serviu para tornar inteligíveis uma série de ideias como o estado emocional, as ocasiões sociais, a ocupação ou o nível do portador” (SOUZA, 1987, p. 125).

Dentro de um grupo religioso, bem como em outros grupos sociais, cada vestimenta possui um papel simbólico compreendido por aqueles que estão inseridos – embora, muitas vezes, não compreendido por quem está de fora. Renata Cidreira (2015) aborda essa questão mostrando em quê e como se relacionam os conceitos de moda, roupa e indumentária.

Apesar de serem associados de uma maneira geral, esses três aspectos podem se diferenciar. A roupa e a indumentária são consideradas sinônimos, visto que significam traje, vestuário, algo que reveste exteriormente o indivíduo. Enquanto isso, a moda pode tanto significar um uso passageiro que regula a forma de vestir-se e comportar-se, como também se apresenta na forma de vontades, caprichos, desejos, fantasias, costumes etc.

Segundo a autora, há uma relação da moda atrelada a roupa, mas não necessariamente esta última refere-se a um movimento breve de uso. Na verdade, quando a roupa está atrelada a memória e tradição – como é o caso da indumentária umbandista -, a roupa transcende a dimensão da moda, não podendo ser associada a um movimento de mudança que decorre da frivolidade promovida pela dinâmica de mercado.

Contudo, tanto as roupas quanto a moda vestimentar detém o poder de revelar e sugerir alguma maneira de ser ou modos de viver. Isso significa que tanto a roupa quanto seu respectivo uso (através da moda ou não) possuem um poder de comunicação, pois dão conta de uma construção sociocultural e simbólica, incorporando hábitos, práticas, habilidades, estilos etc. Logo, as roupas tanto são ferramentas de expressão cultural, como também de expressão individual, a partir do momento em que revela os indivíduos que as vestem.

Além disso, a roupa, constantemente, extrapola o limite de coisa ou objeto. Isto é, mesmo que inicialmente uma peça de vestuário venha ser apenas uma mercadoria, ela passa a adquirir significados a partir de sua relação com quem a veste, adquirindo forma, cheiro, concretude. Esse significado adquirido materializa uma rede de sentidos que nos conecta a uma dimensão simbólica (CIDREIRA, 2015).

Podemos compreender os símbolos como os primeiros indícios de algo que existe, de modo a antecipar aos sentidos e ao entendimento algo que ainda não se conhece inteiramente.

Assim,

Em suas acepções mais básicas, sinal é indício, vestígio, aviso, prenúncio – algo, enfim, que indica a existência ou a verdade de uma outra coisa, à qual está ligado (...) de algum modo, antecipa aos sentidos e ao entendimento algo que ainda não se deu a conhecer por completo. (CALDAS, 2006, p. 92)

Sendo assim, compreendendo a roupa também a partir de uma perspectiva representacional, Cidreira(2015) acrescenta que a roupa na sua dimensão simbólica é um aspecto importante para a construção cultural de um povo, reforçando significados, valores e tradições, exercendo uma relação com a cultura africana:

A roupa, compreendida na sua dimensão simbólica, é um elemento importante na constituição cultural; reforça mitos e signos, reestrutura valores e tradições. Tais aspectos são claramente observados no âmbito das construções socioculturais das etnias africanas que recriam, no Brasil, formas peculiares de culto e de significação das vestes no processo de adoração ao sagrado. (CIDREIRA, 2015, p.22)

Cidreira (2015) ressalta como a constituição das irmandades negras⁵ é um exemplo claro do modo como a cultura de um povo está relacionada com o ajustamento de contratos sociais, cuja uma das formas de contestação está a roupa como artefato simbólico de comunicação com o sagrado, no culto aos seus deuses, aos seus orixás. Nesse sentido, há a proposta de enxergar a roupa além de seu significado imediato, isto é, compreendê-la a partir da relação que se estabelece entre esta e a sociedade na qual está inserida, como aborda a autora:

[...] se partimos do pressuposto de que existe algo para além de um significado definido previamente e que mesmo a peça vestimentar não pode ser concebida como um mero transmissor, nos aproximamos da dimensão formante presente na dinâmica da moda, e nos damos conta de que é preciso apreciar não apenas o sentido vestimentar isoladamente, mas também a relação que ela estabelece entre indivíduo e sociedade. Pensar talvez, a vestimenta como uma forma estética e simbólica e, enquanto tal, como expressividade plástica de uma identidade situacional e projetada. (p.29-30).

Em consonância, Pereira (2017), ao estudar as estéticas afro-diaspóricas e perceber a indumentária a partir de uma dimensão identitária, menciona que o estudo do vestuário passa por um estudo dos sentidos, abrigando memórias e sentimentos. Nesse sentido, as vestimentas usadas nos rituais de Umbanda relacionam-se diretamente com as condições sociais,

⁵ União entre negros e negras escravizados, desde o período colonial, que afirmavam sua pertença religiosa, que segundo Guerra (1970, p.111), “transbordou dos quilombos para as próprias cidades, constituindo-se religiosamente a seu modo, no respeito, porém, aos princípios católicos da colonização portuguesa”.

históricas e culturais da própria religião, que permeiam o imaginário coletivo do negro escravizado junto ao ponto de vista sincrético.

5.1 Vovó veio de Angola pra salvar filho de fé: a indumentária religiosa dos Pretos Velhos

O campo ritualístico da Umbanda, bem como de outras religiões de matriz africana, é composto a partir de aspectos como símbolos, corporeidades, gestos, roupas, entre outros, tornando-se um sistema complexo. Dentro desse campo, a roupa possui funções que vão muito além do simples ato de cobrir o corpo, carregando consigo significados e simbologias. Além disso, tais roupas não andam só, servindo de adorno para um corpo ritualístico. Segundo Souza (1987), a vestimenta não só serve à uma composição, como também pode auxiliar na formação de uma atmosfera. Neste caso, então, a atmosfera ritualística é que é tratada, bem como na arte religiosa afro-brasileira e no corpo, como aborda Silva (2008) ao dizer que

A arte religiosa afro-brasileira expressa basicamente uma concepção na qual o corpo ocupa um lugar central, pois é nele que se localizam as encruzilhadas entre o indivíduo e o coletivo, a cultura e a natureza, o sagrado e o humano. No corpo, ou por meio dele, manifestam-se o mundo do invisível habitado por deuses e ancestrais que podem voltar à terra durante o transe ritual, e do visível habitado pelos vivos em suas redes de parentesco e de afinidade. (SILVA, 2008, p.99)

Silva (2008) discute a indumentária no Candomblé, religião que embora se diferencie da Umbanda em alguns aspectos – dentre eles, os próprios rituais –, nos permite fazer uma relação entre ambas quanto ao valor simbólico da roupa ritualística. O autor fala sobre “vestir o santo”, que diz respeito à iniciação de um indivíduo na religião, quando este pode, finalmente, receber em seu corpo a energia imaterial do seu orixá. As vestimentas e os adereços pelos quais o orixá se manifestam provavelmente são a face mais conhecida do Candomblé.

Dessa maneira, a indumentária ritualística do Candomblé é composta a partir da vestimenta, que cobre o corpo do médium, e das insígnias e adereços dos orixás, posicionados na cabeça, no pescoço, pulsos, mãos etc. Esta indumentária, no entanto, transcende a função material, possuindo significados energéticos e espirituais:

Esses objetos revestem-se de uma aura do sagrado que devem, inclusive, ser diferenciados daqueles que os adeptos usam no cotidiano. Assim, se um orixá incorpora em seu filho, as pessoas ao

redor devem imediatamente retirar do corpo deste os braceletes, colares, brincos etc. antes de vesti-lo com as peças próprias do vestuário do seu orixá. (SILVA, 2008)

Nesse sentido, a indumentária ritualística de Umbanda também é revestida de axé - “energia vital que está presente em todas as coisas e pessoas. Para que tudo funcione a contento, a energia do axé deve ser constantemente potencializada. Nada acontece sem a reposição de energia, em um mundo dinâmico e sujeito a constantes modificações” (SIMAS, 2019, p.42). Podemos perceber esse axé sendo alimentado através da roupa, a partir do momento em que ela é costurada por quem as deve costurar, dada às suas respectivas entidades e bem cuidadas.

Na confecção da vestimenta dos orixás, tudo possui alguma lógica significativa, sejam as cores, sejam as texturas, sejam as modelagens. Quanto às cores, cada orixá possui uma cuja qual se relaciona, por exemplo: Oxalá se associa ao branco, Oxum ao amarelo, Xangô ao vermelho, Ogum ao azul. Quanto às texturas, a palha, por exemplo, é associada a Omulu, (orixá que possui o corpo revestido de palha para esconder cicatrizes), enquanto os tecidos rústicos são associados a Ogum. Na modelagem, as saias mais curtas são para os orixás masculinos, enquanto as mais longas se destinam às orixás femininas (SILVA, 2008).

Nesse sentido, trazendo um foco maior para a Umbanda, foi realizada inicialmente uma entrevista com a Gezica, filha de santo⁶ do Terreiro Abaça de Ogum Beira Mar, Caboclo Roxo e Tia Rita de Cambinda, para uma maior compreensão do papel da indumentária dentro deste templo. Ao ser indagada, primeiramente, sobre como definiria a Umbanda, os orixás e as entidades, a filha de santo ratificou o mito de fundação da Umbanda a partir do médium Zélio Ferdinando e do Caboclo das Sete Encruzilhadas e mencionou a religião como “um local acolhedor... Onde não importa quem vem em busca de ajuda, branco, preto, rico ou pobre, somos todos iguais”. Além disso, refere-se aos orixás como “seres da evolução suprema, são sincretizados com os santos católicos”, enquanto as entidades, nas palavras da entrevistada, “são as falanges vindas dos orixás, são com eles que os médiuns trabalham nas giras”.

A entrevistada aborda, ainda, a gira como o ritual da Umbanda, onde os adeptos podem pedir, orar e principalmente agradecer, “é como se fosse a missa do católico ou o culto pro evangélico”.

⁶ Os termos “filha de santo” ou “filho de santo” são utilizados para fazer referência aos médiuns e trabalhadores que compõem um terreiro.

Posteriormente, foi indagada sobre as entidades de Preto Velho e Exu. Nesse caso, Gezica reforça os arquétipos já citados anteriormente sobre ambas as entidades, reiterando a associação feita entre os Pretos Velhos e os antigos escravizados do período colonial e os Exus em relação aos arquétipos da boemia carioca, através da sua energia vital:

Os pretos velhos são entidades de grande conhecimento, foram escravos em algumas de suas encarnações, são mirongueiros, trabalham muito na cura física e mental. Exus são os guardiões da terra, está ligado a força, vitalidade e aplicação da lei espiritual, as moças dessa linhagem são chamadas de pomba gira e atuam muito na linha do amor. (Gezica, filha de santo, em entrevista realizada em 24/11/2019)

Em seguida, a entrevistada foi perguntada acerca da roupa de Umbanda, utilizada no ritual da gira. Ela deixa claro que sim, as roupas fazem parte do ritual e precisam ter um tratamento diferente das roupas do dia a dia: “roupa de Umbanda não é roupa de passeio, logo ficam guardadas separadas das demais, são lavadas separadas, existe um respeito pela farda. Ela demonstra o zelo que você tem pela religião, orixás, entidades”. Nesse sentido, fica claro o valor simbólico da roupa e a rede de sentidos expressa na vestimenta, como menciona Cidreira (2015), ao associar o respeito pela religião e seu sagrado a partir do cuidado com a roupa que é utilizada durante o ritual.

Figura 1 - filha de santo com sua vestimenta durante ritual



Fonte: acervo pessoal da entrevistada, 2019.

Ao falar a respeito da indumentária no processo de incorporação, a filha de santo diz que as roupas e os acessórios fazem parte do ritual, mas que se ausentes, não impedem que o trabalho aconteça, embora sejam ferramentas importantes para acrescentar mais credibilidade

ao consulente. Nesse discurso, percebe-se uma preocupação quanto à importância do universo mítico que é criado durante o ritual da gira, como já salientado por Silva (2008), que trata o corpo como a encruzilhada entre o mundo visível e o invisível - este segundo sendo habitado por deuses e ancestrais que podem voltar ao plano terreno a partir do transe ritual. O corpo situa-se enquanto encruzilhada entre o sagrado e o humano. A partir destes aspectos, podemos depreender que se no ritual o corpo ocupa lugar central, conseqüentemente a vestimenta, que seria uma segunda pele para este corpo, acaba por ocupar um lugar relevante neste contexto.

Segundo a entrevistada, o branco é usado por passar a sensação de paz e também é cor predominante na indumentária de preto velho que, como acrescenta, também usam rosários e cachimbos. O cachimbo - nesse caso também podendo ser incluído na indumentária - ajuda a “limpar”⁷ a pessoa que está sendo assistida, segundo Gezica.

Ao estudar a cultura material africana e afrodescendente, Fernanda Borba (2015) ressalta a disseminação do cachimbo em diversas classes sociais, havendo uma concentração de uso entre os escravos:

O uso do cachimbo no Brasil, segundo Brancante (1981), acompanhou a grande produção do tabaco, de fabrico simples ou elaborado, sobretudo o de barro, disseminando-se sua utilização entre as classes sociais, mais acentuadamente entre as mulheres e os escravos. (BORBA, 2015, p.9)

Remetendo o cachimbo ao contexto do Brasil escravocrata, também é possível encontrá-lo na obra “Mulher Africana” (1641) de Albert Eckhout⁸, pintura óleo sobre tela que apresenta a imagem de uma mulher negra africana no Brasil Colonial. Ao nos atentarmos para as vestes da mulher negra representada, percebemos que a mesma porta um cachimbo pendurado em sua cintura, denotando a presença deste utensílio no uso cotidiano destes indivíduos.

Figura 2 - Mulher Africana, Albert Eckhout, 1641.

⁷ Neste contexto, o termo “limpar” refere-se à uma dimensão energética, isto é, retirar do consulente as energias negativas, deixando, assim, seu campo vibracional limpo.

⁸ Albert van der Eckhout, holandês, pintor e desenhista. Veio ao Brasil à serviço do conde Maurício de Nassau, governador-geral do Brasil holandês, para integrar a comitiva de pintores e cientistas que documentariam o Novo Mundo. O pintor permaneceu no Brasil por sete anos, onde documentou a fauna, a flora e os tipos humanos. Fonte: Enciclopédia Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras. São Paulo: Itaú Cultural, 2020. Disponível em: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa10299/albert-eckhout>>. Acesso em: 02 de Set. 2020.



Fonte: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra24488/mulher-africana>>. Acesso em: 25 de Set. 2020

Além de remeter a um passado desse povo escravizado, tal qual consistem os Pretos Velhos, o cachimbo exerce um papel de cura a partir do fumo das plantas, prática que é também herança das culturas e religiosidades indígenas. Ambas as questões relacionadas ao cachimbo concretizam uma das falas da entrevistada: “cada item usado pela entidade tem uma finalidade”, além de demonstrar como a indumentária se relaciona com a identidade e a representação de cada entidade, auxiliando na atmosfera ritualística.

Figura 3 - Atendimento de Preto Velho. Thaila Torres, 2017.



Fonte:

<<https://www.campograndenews.com.br/lado-b/comportamento-23-08-2011-08/festa-de-preto-velho-e-forma-de-amor-e-luta-pela-liberdade-religiosa>>. Acesso em: 14. Out. 2020.

É ao se relacionar com o arquétipo de cada entidade espiritual que a indumentária exerce um papel mais evidente - as cores, os acessórios e as vestimentas conseguem traduzir minimamente a história de cada entidade, em qual vibração elas trabalham e o que elas querem manifestar. Essa questão é expressa na fala da entrevistada:

É o que a gente chama de arquétipo, né? Que é a forma como a entidade se mostra. No caso dos pretos velhos, eles geralmente são curvados, usam uma bengala, alguns usam chapéu, usam cachimbo. Então assim, isso faz parte das características do Preto Velho. Um Ogum, ele geralmente usa uma espada. Ele tem uma postura mais militar. Então assim, cada linha de entidade, ela tem seu arquétipo que ajuda na identificação da linhagem que está naquele momento. (Gezica, filha de santo, em entrevista realizada em 24/11/2019)

Outro acessório que chama atenção na obra de Eckhout (figura 2) e que conversa com a indumentária usualmente utilizada pelos Pretos Velhos é o chapéu de palha, cujo qual a negra representada na figura porta. Ao longo de vivências dentro do espaço de terreiro e também diante de uma pesquisa de observação participante, foi possível depreender o chapéu de palha como um dos primeiros adereços entregues à entidade de Preto Velho quando ela está em Terra. Além disso, ao auxiliar o Preto Velho conhecido como Pai Joaquim, além de me pedir para entregar-lhe o chapéu de palha - que estava ao lado de outros chapéus destinados à outras entidades (como o chapéu de couro era reservado para a entidade de boiadeiro, por exemplo) - me foi solicitado que “limpasse” o chapéu com perfume de Alfazema, de modo a retirar as possíveis impurezas energéticas contidas nele, para que, então, este pudesse ser utilizado.

5.2 Ele afirma aqui seu ponto, ele é madeira de lei: a indumentária religiosa de Exu e Pomba-Gira

Traçando um paralelo entre a indumentária de Preto Velho e de Exu, duas entidades que se diferenciam em muitos sentidos, percebe-se também uma ampla diferença nas roupas e nos acessórios que os caracterizam. Ao ser indagada sobre a indumentária de ambas, Gezica faz uma associação direta entre a indumentária e a linha vibratória de cada entidade espiritual, mostrando a relação entre a veste e a forma de trabalho de cada ser espiritual, além de acentuar que ambas as entidades são de importância tamanha para a religião e para o todo, coexistindo para o bem:

Quando você fala em relação as roupas, comparando os Pretos Velhos com os Exus, cada linhagem tem a sua característica. Realmente as Pombas Giras se enfeitam, ficam bem produzidas, elas são bem

vaidosas, gostam de perfume... Enquanto os Pretos Velhos já são bem mais simples, é um chapéuzinho de palha, de preferências as meninas não é pra tá nem de brinco nem de batom, né. Quanto mais simples na hora da incorporação do Preto Velho, melhor, porque eles transmitem isso. É o que eles querem transmitir. Os Pretos Velhos querem transmitir a calma, serenidade, humildade. Como é que eu vou transmitir uma humildade, uma calma, estando toda espalhafatosa como uma Pomba Gira? Não que as Pombas Giras não transmitam isso, mas elas já vem numa outra linhagem, numa outra visão, já pra atuar numa outra área da vida das pessoas. Então cada entidade vem pra atuar em um aspecto da tua vida, e nisso... é como se fosse um círculo que tu tá fatiando e cada um vem pra preencher essas fatias e assim montar o círculo perfeito, deu pra entender? (Gezica, filha de santo, em entrevista realizada em 24/11/2019)

Quando a entrevistada menciona o “círculo fatiado” para representar a importância de cada entidade, é possível fazer um paralelo com a ideia do saber-fazer mágico-religioso da Umbanda que Oliveira (2011) menciona, visto que o autor reitera a posição fundamental que cada entidade ocupa nas práticas ritualísticas para o êxito e a totalidade dos trabalhos. Nesse sentido, cada entidade se encarrega de alguma função, como abertura de caminhos, trabalhos de cura, trabalhos de amor etc.

Figura 4 - Fotos de Terreiro. Bruna Prado, 2016.



Fonte: <<http://brunaprado.com.br/fotodocumental/ogunhe/>>. . Acesso em: 15 de Out. 2020

Retornando à diferenciação entre as indumentárias de Exu e Preto Velho, esta pode ser expressa também através das cores: enquanto os Preto Velhos são associados à cor branca, geralmente portando vestimenta nessa cor, os Exus e as Pombas Giras são notadamente

associados à cor vermelha e à cor preta. Nesse sentido, a partir de um estudo sobre a psicologia das cores, Eva Heller (2013) menciona o vermelho como a cor de todas as paixões, do amor ao do ódio, da felicidade e do perigo, do sangue que representa a morte e também a vida - e nessa breve explicação, já é possível fazer uma associação com a característica de ambiguidade que fundamenta as entidades de Exu e Pomba Gira, como já mencionada anteriormente. Ao vermelho se associam a paixão e as sensações, além de expressamente ser uma cor relacionada ao amor, como menciona a autora:

Do amor ao ódio – o vermelho é a cor de todas as paixões, as boas e as más. Por detrás do simbolismo está a experiência: o sangue se altera, sobe à cabeça e o rosto fica vermelho, de constrangimento ou por paixão, ou por ambas as coisas simultaneamente. Enrubescemos de vergonha, de irritação ou por excitação. Quando se perde o controle sobre a razão, “vê-se tudo vermelho”. Pintamos os corações de vermelho, pois os enamorados acreditam que todo o seu sangue aflui ao coração. Também é assim em relação às rosas vermelhas e ao papel de carta vermelho: logo sugerem amor. (HELLER, 2013, p. 103)

O vermelho consegue traduzir a linha de trabalho e a energia que as Pombas Giras emanam: são as mulheres que trabalham na linha do amor e que alimentam o poder pessoal de outras mulheres. São mulheres que em alguma vida já trabalharam na rua com seus corpos e que nas dificuldades desta vida, aprenderam e se fortaleceram, e voltam à terra para aqueles que precisam.

Segundo observou Kelson Oliveira (2011), as Pombas Giras chegam sempre com uma postura imperiosa, de altivez, com gargalhadas estridentes e com movimentos de dança. Além disso, firmando a relação entre o vermelho e a entidade em questão, segundo o autor, tudo o que se refere à Pomba Gira parte do mito que a cerca: a ideia de que elas possuem o poder de dominar os sentimentos alheios e mais precisamente o amor alheio.

Simas (2019, p.22) aborda as Pombas Giras enquanto entidades que “tiveram grandes amores e expressaram a energia vital através de uma sensualidade afluída e livre”. Assim, são senhoras dos próprios desejos e os manifesta através de uma corporeidade gingada e sedutora, que desafia os padrões normativos. No sentido da corporeidade,

Bombogira, pombagira, sabe exatamente o que faz com o próprio corpo: tudo aquilo que quiser fazer. Nós, que na maioria das vezes somos ensinados a ver no corpo o signo do pecado, é que não temos a mais vaga ideia sobre como lidar com ele. As pombagiras gargalham para as nossas limitações, enquanto dançam na rua. (SIMAS, 2019, p. 24)

Ao analisar os materiais utilizados nos trabalhos feitos dentro do terreiro, principalmente os de amor, Oliveira (2011) mostra a importância que eles exercem e como eles transcendem sua função utilitária, de modo que são exaltadas as simbologias que cercam

cada material. Para exemplificar, o perfume é um ótimo representativo. Nos trabalhos de amor, os perfumes vão além do seu aspecto funcional (de inserir um cheiro agradável sobre uma superfície) ao representarem alguém e/ou alguma memória. Ou seja, há simbolicamente a evocação e a presença de alguém através do perfume borrifado.

Quanto aos Exus, além do vermelho, o preto se apresenta como cor protagonista de suas indumentárias. Heller (2013) entende o preto como a ausência de luz, ao contrário do branco. Para a autora, o preto se estabelece como fim - onde tudo termina - e menciona Cronos, o deus do tempo, que veste preto. Segundo uma perspectiva cristã, o preto simboliza a tristeza pela morte terrena, por isso seu uso no estado de luto. Além disso, o preto se impõe na separação entre o bem e o mal; o dia e a noite. Embora o vermelho simbolize amor, junto ao preto, ambas as cores caracterizam o ódio e a selvageria.

As perspectivas de ódio, selvageria e maldade provocadas pela cor preta, em certos níveis, podem ser suscitadas pelo arquétipo de Exu se observarmos essa entidade a partir de um olhar cristão e ocidental. Isso pode ser percebido através dos próprios nomes das entidades (como por exemplo: Exu Tranca-Ruas, Exu das Sete-Encruzilhadas, Exu Caveira, entre outros), além de sua indumentária, geralmente composta por capas pretas, tridentes e espadas. Essa questão também conversa com o aspecto subversivo “da civilização, das regras, da moral e dos bons costumes” (Birman, 1985, p. 43) inerente aos Exus, o aproximando de uma imagem maligna e os distanciando de uma visão bondosa.

Paralelamente, o preto denota elegância e refinamento. Não à toa os *smokings* e os ternos mais elegantes são sempre pretos (HELLER, 2013). Nesse sentido, é partindo da abdicação do uso de cores que o indivíduo destaca-se e adquire importância, visto que não é necessário a utilização de cores variadas para chamar atenção ou conferir respeitabilidade a si próprio, pois sua personalidade já o faz.

Nesse sentido, a elegância também faz parte da corporeidade e do arquétipo dos Exus, que exercem uma presença imponente através da voz geralmente forte, da linguagem direta e clara, do sorriso sarcástico e da sua importância para o ritual - a energia de Exu é a primeira a ser chamada, de modo a evocar proteção, fechando as portas para as energias indesejáveis (OLIVEIRA, 2011), além de ser a entidade que conecta os humanos aos seres espirituais. Para Oliveira (2011), os Exus estão associados aos trabalhos mais pesados, como desmancha de demandas. Assim, para o autor, isso não combinaria com uma corporeidade frágil, brincalhona e delicada.

Geralmente, Exus e Pombas Giras se apresentam com roupas mais sofisticadas, denotando o caráter mais mundano e também mais vaidoso que os caracterizam. As indumentárias variam de acordo com a entidade, no entanto se assemelham em vários pontos. As Pombas Giras, por exemplo, sempre se manifestam com saias longas e volumosas, que fomentam o caráter sensual e feminino, além de auxiliarem a corporeidade das danças. A parte de cima geralmente é decotada e gostam de estar adornadas com flores vermelhas e joias, além de chapéu. Os Exus costumam se apresentar vestidos com capas e calças compridas, estando adornados com cartolas e bengalas. Nesse aspecto, podemos pensar as cartolas e as bengalas enquanto insígnias de poder, hombridade e erotismo masculino, a partir do que Souza (1987) relata acerca da indumentária do século XIX. Assim, esses adornos configurariam dignidade e competência às entidades de Exu.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A travessia forçada cuja qual milhares de negros africanos vivenciaram no projeto colonizador português provocou inúmeras consequências. Explorar os efeitos da Diáspora Africana nos possibilita não apenas entender como a sociedade brasileira se constitui, mas, sobretudo, os modos de reelaboração de vida destes negros escravizados.

As travessias físicas foram marcadas por condições insalubres dos navios negreiros, motivo pelo qual muitos dos negros trazidos chegavam mortos aos portos do Brasil. Além disso, ocasionaram não apenas a destruição de estruturas socioeconômicas como também a dessacralização de formas originais de vida da população africana. Assim, como modo de resistência e de elaboração de uma nova maneira de vida, os espaços sagrados dos terreiros se estabeleceram, concomitantemente, enquanto espaço simbólico de retorno à uma antiga África e de reelaboração de uma nova, fruto da interação entre diferentes culturas.

Os africanos que aqui chegaram, diante da necessidade de mão de obra escrava nos engenhos de açúcar do Brasil Colonial, se depararam com os nativos e os europeus. Destas interações surge a miscigenação racial que dá origem à sociedade brasileira e que perpetua numa perspectiva romântica até os dias atuais, permeando um ideal de democracia racial.

Apesar de ocupar uma posição social subordinada, sofrendo castigos e torturas, o negro do Brasil Colonial e Imperial foi fundamental para os avanços da sociedade, pois eram eles quem estavam nos engenhos de açúcar, nas minas de ouro, nos trabalhos do café, dentre outras funções que sustentaram a formação do Brasil enquanto nação, além de ocuparem espaços em todo o território, sendo fortes povoadores.

A Umbanda nasce de todas esses aspectos, desde a chegada forçada do negro escravizado até as interações sociais. Ela se estabelece enquanto uma religião brasileira originada de uma forte raiz africana, com elementos do catolicismo popular, do kardecismo e dos ritos ameríndios. É uma religião surgida possivelmente da macumba carioca e que passou a se constituir a partir do início do século XX, ao passo que uma sociedade urbana e de classes se consolida, e agora o antes negro escravizado torna-se o novo proletariado.

A religião umbandista, assim como outras de origens afro-brasileiras, se caracteriza por três aspectos: o culto aos ancestrais e encantados; uma forma de vida pautada na existência de uma energia vital que está presente em tudo e em todos e uma elaboração de saberes a partir das tradições orais passadas de geração em geração. No contexto ritualístico, a característica mais marcante se faz através do processo de incorporação, que possibilita o contato com os ancestrais, encantados e espíritos. A incorporação, na qual o médium entra em

estado de transe para dar voz e gestos às entidades espirituais, coloca em destaque o corpo. Desse modo, entendendo o corpo como objeto protagonista no ritual, a vestimenta que o cobre acaba por ganhar dimensões simbólicas e culturais, ocupando um espaço importante dentro da lógica do terreiro.

Embora seja possível realizar os trabalhos religiosos sem determinadas vestimentas, mostrando que elas não são totalmente indispensáveis, são elas que caracterizam e dão identidade ao ser espiritual que se manifesta em terra para trabalhar. Desse modo, ao vermos um médium em transe vestido com roupa branca de tecido simples, barra da calça dobrada, pés descalços, chapéu de palha e cachimbo, deduzimos de imediato de que trata-se de um Preto Velho, entidade que está amplamente relacionada ao negros escravizados do período colonial e imperial. Do mesmo modo, uma médium vestida com vestidos ou saias vermelhas, com muitos volumes, decotes, rosas vermelhas, joias e chapéu, nos possibilita compreender que trata-se de uma Pomba Gira.

Assim, não só a roupa traduz a entidade espiritual presente, fornecendo-a identidade, como comunica as linhas de trabalho que estão sendo manipuladas naquele momento. Além disso, nota-se que as indumentárias utilizadas no processo de incorporação carregam diversos símbolos que denotam significados muitas vezes ligados ao passado e às origens das entidades espirituais, bem como de suas subjetividades.

Desse modo, a presente pesquisa buscou compreender, sobretudo, qual a função exercida pela indumentária no processo de incorporação no ritual de Umbanda, aproximando e fazendo relações entre roupa, memória, cultura, história e religião.

Esta pesquisa se propôs, além disso, ser instrumento de abertura de caminhos para novas possibilidades de desdobramentos quanto aos estudos das indumentárias nas religiosidades afro-brasileiras, universo vasto a ser explorado de infinitas maneiras, por meio da semiótica, história, antropologia, moda, estudos sobre o corpo, entre outras áreas.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Romulo. **“Raça” e “miscigenação” no Brasil: os desafios e os dilemas das nossas relações raciais**. Praça, Revista Discente da Pós-Graduação em Sociologia da UFPE, Recife, v.1, n.1, 2017
- BASTIDE, Roger. **Les religions africaines au Brésil**. Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations. Paris: Press Universitaires de France, 1960.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.
- BIRMAN, Patrícia. **O que é umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BORBA, Fernanda Mara. **A cultura material de populações africanas e afrodescendentes em coleções arqueológicas da Baía Babitonga (Santa Catarina): usos e práticas negras no passado**. XXVIII Simpósio Nacional de História, 2015.
- BRAH, Avtar. **Cartographies of Diaspora: Contesting identities**. London and New York: Routledge, 1996.
- BRITO, Luciana Sousa Furtado.; CORRÊA, Laura Guimarães. **As identidades negras da diáspora e a descolonização da representação**. Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação | E-compós, Brasília, v.21, n.3, set/dez. 2018
- BUTLER, Kim D. **Defining diaspora, refining a discourse**. Diaspora: A Journal of Transnational Studies, Toronto, v. 10, n. 2, p. 189-219, 2001.
- DAMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- CALDAS, Dário. **Observatório de Sinais: teoria e prática da pesquisa de tendências**, 2ed. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2006
- CLIFFORD, James. **Diasporas**. Cultural Anthropology, Northampton, v. 9, n. 3, p. 302-338, aug. 1994.
- CIDREIRA, Renata Pitombo (Org.). **As Vestes da Boa Morte**. Cruz das Almas: Editora da UFRB, 2015.
- COSTA, Hulda Silva Cedro da. **Umbanda, uma religião sincrética e brasileira**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUCGoiás). Goiânia, 2013.
- DEL PRIORE, Mary. **Histórias da Gente Brasileira: Colônia**. São Paulo: Leya, 2016.

FRASER, Marcia Tourinho Dantas.; GONDIN, Sônia Maria Guedes. **Da fala do outro ao texto negociado: discussões sobre a entrevista na pesquisa qualitativa.** *Pidéia*, A, v. 14, n. 28, p.139-152, jan. 2004.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala.** 48ª ed. rev. São Paulo: Global, 2003. 719 p.

_____. 2004. **Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano.** 15.ed. São Paulo: Editora Global.

GUERRA, Flávio. **Velhas igrejas e subúrbios históricos.** Recife: Fundação Guararapes, 1970.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidade e Mediações Culturais.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003

HALL, Stuart. **Identidade Cultural e Diáspora.** *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.* nº 24, 1996.

HELLER, Eva. **A psicologia das cores: como as cores afetam a emoção e a razão.** 1. ed. São Paulo: G. Gili, 2013.

MINAYO, M. C. de S. (Org.). **Pesquisa social: teoria método e criatividade.** 17ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. 80 p

MOURA, Clovis. **História do negro brasileiro.** São Paulo: Ática S.A., 1992.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado.** Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional.** São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1985

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira.** São Paulo: Brasiliense, 1991.

PORDEUS JÚNIOR, Ismael de Andrade. **É com certeza uma casa luso-afro-brasileira.** *Revista de Ciências Sociais, Fortaleza*, v.26, n.1/2, 1995, p.56-64.

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

PEREIRA, Rodrigo. **Por uma outra diáspora: formação histórica dispersão dos terreiros de candomblé no Grande Rio.** XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: saberes e práticas científicas, 2014.

RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro: Etnografia Religiosa e Psicanálise,** 1934.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROHDE, Bruno Faria. **Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista**. Revista de Estudos da Religião. São Paulo, pp. 79-96. Março, 2009

SANTOS, José Antônio dos. **Diáspora africana: paraíso perdido ou terra prometida**. In: MACEDO, JR., org. Desvendando a história da África [online]. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. Diversidades series, pp. 181-194

SENA, Malu Martins. **Diga-me como andam teus negros e te direis quem és: um estudo sobre a indumentária escrava como fator de distinção social no período colonial brasileiro**. 2017. 44 f. Monografia (Graduação em Design-moda)-Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda – caminhos da devoção brasileira**.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Arte religiosa afro-brasileira: as múltiplas estéticas da devoção brasileira**. Debates do NER, Porto Alegre, n. 13, p. 97-113, 2008.

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

SINGLETON, T.; SOUZA, M. A. T. de. **Archaeologies of African Diaspora: Brazil, Cuba, and United States**. In: MAJEWSKI, T.; GAIMSTER, D. (Eds.). International Handbook of Historical Archaeology. New York: Springer, p. 449-469, 2009

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Pretópolis, RJ: Vozes, 2017.

SOUZA, Gilda de Mello. **O espírito das roupas – A moda do século XIX**. São Paulo, Companhia das Letras, 1987

SOUZA, Patrícia R. de. **Axós e ilequês: rito, mito e a estética do candomblé**. 2007. 183f. Dissertação (mestrado em sociologia) – Departamento de Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2007.

APÊNDICE A – INSTRUMENTO DE COLETA DE DADOS

ROTEIRO DE ENTREVISTA

- 1. Como vocês explicaria ou definiria a Umbanda? E os Orixás e as Entidades?**
- 2. O que é a gira?**
- 3. Quem são os Pretos Velhos e os Exus?**
- 4. As roupas da gira possuem algum significado?**
- 5. As roupas e os acessórios são importantes durante a incorporação de uma entidade? Se sim, qual a importância?**