



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO-PPG
ÓRGÃO DE EDUCAÇÃO E RELAÇÕES ÉTNICAS-ODEERE
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES
ÉTNICAS E CONTEMPORANEIDADE-PPGREC**



LUCINEIDE ALMEIDA DA SILVA

**“QUEM NÃO VAI PELO AMOR, VAI PELA DOR”:
AS IDENTIDADES ÉTNICAS DOS ADEPTOS DO TERREIRO OGUM DE
RONDA NA UMBANDA E GIRA DE CABOCLOS, NA CIDADE DE JITAÚNA-
BAHIA**

**JEQUIÉ
2020**



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO-PPG
ÓRGÃO DE EDUCAÇÃO E RELAÇÕES ÉTNICAS-ODEERE
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES
ÉTNICAS E CONTEMPORANEIDADE-PPGREC**



LUCINEIDE ALMEIDA DA SILVA

**“QUEM NÃO VAI PELO AMOR, VAI PELA DOR”:
AS IDENTIDADES ÉTNICAS DOS ADEPTOS DO TERREIRO OGUM
DE RONDA NA UMBANDA E GIRA DE CABOCLOS NA CIDADE DE
JITAÚNA-BAHIA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade como requisito para obtenção do título de Mestre em Relações Étnicas e Contemporaneidade.

Orientador (a): Prof. Dr. Natalino Perovano Filho

**JEQUIÉ
2020**

S586q Silva, Lucineide Almeida da.

“Quem não vai pelo amor, vai pela dor”: as identidades étnicas dos adeptos do terreiro ogum de ronda na umbanda e gira de caboclos, na cidade de Jitaúna-Bahia / Lucineide Almeida da Silva.- Jequié, 2020. 160f.

(Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB, sob orientação do Prof. Dr. Natalino Perovano Filho)

LUCINEIDE ALMEIDA DA SILVA

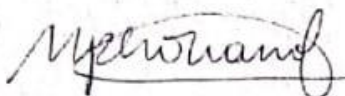
“QUEM NÃO VAI PELO AMOR VAI PELA DOR”: AS IDENTIDADES ÉTNICAS DOS ADEPTOS DO TERREIRO OGUM DE RONDA NA UMBANDA E GIRA DE CABOCLOS, NA CIDADE DE JITAÚNA-BAHIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, como requisito para obtenção do título de Mestre em Relações Étnicas e Contemporaneidade

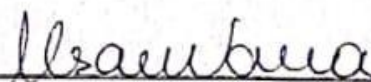
Linha de Pesquisa 1: Etnicidade, Memória e Educação

Aprovado em 28 de outubro de 2020.

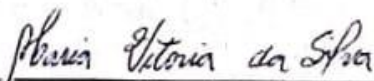
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Natalino Perovano Filho (FAC-Candeias/PPGREC)
Orientador



Profª. Dra. Marise de Santana (UESB)
Examinadora Interna



Profª. Dra. Maria Vitória da Silva (UESB)
Examinadora Externa

Dedico a meu Pai, meu eterno amor (*In memoriam*).

AGRADECIMENTOS

UBUNTU!

Iniciei os meus agradecimentos com essa expressão tão somente para exaltar que sou humana, e a natureza humana implica compaixão, partilha, respeito, empatia e necessidade de união. Fazendo jus a expressão, tenho convicção de que precisamos uns dos outros e, aqui, externo o meu reconhecimento a todos, pois eu só consegui porque nós conseguimos!

Agradeço a Deus, pela existência, pela força, saúde e coragem, elementos tão essenciais para trilhar este caminho imensamente sonhado e idealizado por mim.

A Mainha e Pai (*in memoriam*), por me terem dado educação, valores e por me ensinarem que não somos ninguém sem ninguém.

Aos meus irmãos, em especial, Jailson Almeida da Silva, Josenildo Almeida Silva, Joares Elias da Silva, Marineide Almeida Silva, Jailton Eliasda Silva, Almir Elias da Silva, pelo apoio, colaboração e torcida ao longo desta jornada.

Aos meus sobrinhos, Renata Silva, Flávia Silva, Fernanda Silva, Alice Santos, Pedro Henrique e ao meu filho Skooby. Minha eterna gratidão a vocês que, apesar da pouca idade, souberam me carregar no colo durante todo o processo de perda do meu pai e construção da escrita com muita maestria.

À Rita Francisca; talvez não existam palavras suficientes e significativas que me permitam agradecer a você com justiça, com o devido merecimento. A você a minha eterna gratidão!

Ao meu esposo Gilberto Ceccon, por me trazer leveza. Agradeço a Deus por ter conhecido a melhor pessoa do mundo. Muito obrigada! Por ajudar sendo paciente. Muito obrigada! Por auxiliar na construção deste trabalho tão significativo para nós. Pelas leituras e releituras que fazia para mim quando os olhos não já não respondiam mais ao comando da visão. Muito obrigada! Pelas conversões dos áudios da pesquisa em texto. Muito obrigada por compreender as minhas ausências. Enfim, obrigada! Essa vitória é nossa. Te amo!

Ao meu amigo e orientador, Professor Doutor Natalino Perovano Filho, por não ter permitido que eu interrompesse o processo e pela confiança depositada, pelos diálogos

amigáveis, o carinho, o respeito ao trabalho construído, sobretudo, pelos incentivos constantes. Ao senhor, minha eterna gratidão!

A todos os colaboradores e entrevistados, em especial ao Pai de Santo Damião Gregório Nascimento e seus filhos (as) de santo, que me permitiram adentrar ao espaço do Terreiro, por abrirem o coração para me contar suas histórias tão particulares. Obrigada! Pelo acolhimento, presteza, paciência, pelo companheirismo e amizade que cultivamos dentro e fora do Terreiro.

A todos os Orixás, pais e mães que cruzaram e cruzam meu caminho, pessoas respeitáveis, promotoras do caminho da luz, da família de Santo, da sabedoria e da humildade. Chegar até aqui só foi possível porque tive um acolhimento excepcional, um acolhimento de filha. Em especial, a Obaluaê (do yorubá, Obalúwayé), protetor da cura, e Oxalá (de origem Nagô), pela oportunidade da vida.

Aos professores/as do PPGREC, Natalino Perovano Filho, Marcos Lopes de Souza, Marise de Santana, Edson Dias Ferreira, Ana Angélica Leal Barbosa, Danilo César Souza Pinto, Itamar Pereira de Aguiar, pelas grandes contribuições acadêmicas.

Ao coordenador do PPGREC, Professor Marcos Lopes, pelo apoio de que precisei, tanto emocional quanto acadêmico. Jamais esquecerei seus conselhos. Obrigada, por suas valiosas contribuições!

Às professoras que compõem a minha Banca Examinadora: professora Maria Vitória da Silva, pela relevante contribuição em examinar esse trabalho; em especial, à professora Marise de Santana, por todos os momentos partilhados em sala de aula e pelos ricos debates e questionamentos a respeito das relações étnicas e outros temas, pelo carinho e acolhimento. Muito grata!

Aos amigos, Wesley Santos e Letícia Azevedo, pessoas extraordinárias. Não existe um adjetivo que seja capaz de expressar toda gratidão que tenho por vocês. Obrigada!

A todos os funcionários do ODEERE, sem exceção. Obrigada, pelo carinho, pelo suporte, pelo apreço e pela presteza durante todos os momentos em que estive naquele espaço.

As irmãs que Deus colocou em minha vida e que escolhi para seguirem comigo: Eva Fonseca Silva (Diva), Elma Cerqueira Barreto Lago (Dádiva) e Edneide Alves Nascimento Putumuju (Mãe). Obrigada, por terem me ensinado os primeiros passos rumo à pesquisa, pelo respeito e cuidado que tiveram todo tempo comigo, principalmente nos momentos mais difíceis,

pelo apoio incondicional e companheirismo, que me possibilitaram tê-las do universo acadêmico para a vida.

Aos meus colegas da turma do Mestrado, linhas I e II, pelo carinho, pelo coleguismo, pelos deliciosos cafés. Atravessar um luto estudando é difícil, mas com vocês confesso que tudo se tornou mais leve. Palavras não são suficientes. Gratidão, pela paciência, companheirismo e experiências que compartilhamos.

Aos meus queridos mestres, amigos e incentivadores, exemplos que carrego comigo desde os meus primeiros passos na escola até os dias atuais: Tia Elenita Mattos, Tia Alaide Mattos, Tia Nair Alves, Iara Lão da Silva, Silvana Bittencourt Peixoto Souza, Amilton Ribeiro de Novais e Sandra Maria Santos Guimarães (*in memoriam*), pelo acompanhamento e confiança em mim depositados sempre!

Aos meus parceiros e parceiras de sempre, Cristiane Andrade, Joelma Andrade, Edson Silva, Rose Mare Nóbrega, Rúbia Cristina Nóbrega, Antônio Magno Rocha, Rosângela Nóbrega, Mirane Silva, Irany Lão, Eriúma Brito e Caroline Souza, pelas suas contribuições de forma direta e indireta que foram tão essenciais neste percurso acadêmico.

Ao 7º Ano B do Colégio Municipal Rômulo Galvão de Carvalho, do ano 2017, pela parceria durante as aulas da disciplina Identidade e Cultura.

“Quando não souberes para onde ir, olha para trás e sabe pelo menos de onde vens”
(Provérbio africano).

SILVA, Lucineide Almeida da. **“Quem não vai pelo amor, vai pela dor”**: as identidades étnicas dos adeptos do Terreiro Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos, na cidade de Jitaúna – Bahia. 2020. Orientador: Natalino Perovano Filho. 160 f. Dissertação (Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade) – Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Jequié, 2020.

RESUMO

Quem não vai pelo amor vai pela dor: As identidades étnicas dos adeptos do Terreiro Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos, em Jitaúna – BA é o desfecho de um estudo que investigou como as estratégias são construídas pelos adeptos de um Terreiro de Umbanda para manutenção/preservação de suas identidades étnicas. A partir dessa problemática, a investigação delineou-se, adotando duas hipóteses: a) A manutenção das identidades étnicas é um esforço contínuo realizado pelos adeptos da religião Umbanda; b) As identidades étnicas dos adeptos de Umbanda enunciam fronteiras étnicas dentro do Terreiro. Para encontrar elementos que nos ajudaram a responder às questões propostas, definimos como objetivo geral deste estudo: Investigar as estratégias que são construídas pelos adeptos de um Terreiro de Umbanda para manutenção e preservação de sua identidade étnica, a partir do qual procuramos contemplar os seguintes objetivos específicos: I) identificar como as identidades étnicas são evidenciadas dentro do Terreiro de Umbanda; II) analisar como são mantidas/preservadas as identidades étnicas pelos adeptos da religião de matriz africana, dentro do Terreiro de Umbanda; III) identificar em quais situações os adeptos de religião de um Terreiro de Umbanda realçam ou minimizam as fronteiras étnicas. Além da introdução, este estudo está dividido em outras três seções, seguidas das considerações finais. Na primeira seção, intitulada “Nos trilhos teórico-metodológicos: chegamos ao Terreiro *Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos*, da Rainha do cacau”, apresentamos o percurso metodológico construído ao longo da pesquisa, a metodologia empregada, bem como os sujeitos da pesquisa, o campo a ser investigado, além de fazer uma reflexão sobre quão é importante a escolha dos instrumentos eficazes a serem utilizados em pesquisas científicas. Na segunda seção, intitulada “Categoria de Estudo-Histórico e Contextualização”, trazemos um breve contexto histórico sobre Cultura, Cultura Afro-brasileira, Identidade étnica, religiosidade, Umbanda, adeptos de Terreiro de Umbanda, Ogum de Ronda e Pertença Étnica. Por fim, na terceira seção, intitulada “As identidades étnicas dos adeptos do Terreiro Ogum na Umbanda de Ronda e Gira de Caboclos”, embarcamos nas análises dos dados sobre a influência das identidades étnicas de adeptos de um Terreiro de Umbanda e como cada um se vale do Terreiro para manter/produzir essas identidades. Com a participação de três (3) colaboradores, a pesquisa utilizou como método a HP- Hermenêutica da Profundidade, proposta por Thompson (2011), e como técnica de coleta de dados foram utilizadas a entrevista semiestruturada, conversas informais e análise das narrativas para interpretar os dados empíricos levantados no trabalho de campo, o que evidenciou que as identidades étnicas são expressas por meios de símbolos identitários que corroboram para a formação de grupos étnicos que se fazem presentes no Terreiro pesquisado. Ademais, ficou revelado que as identidades étnicas se asseveram frente às outras, por meios das relações étnicas.

Palavras-chave: Cultura. Cultura Afro-brasileira. Identidade Étnica. Religiosidade. Umbanda.

SILVA, Lucineide Almeida da. **“Those who do not go for love go for pain”**: the ethnic identities of the followers of Terreiro Ogum de Ronda in Umbanda and Gira de Caboclos, in the city of Jitaúna - Bahia. 2020. Advisor: Natalino Perovane Filho. 160 f. Dissertation (Master in Ethnic Relations and Contemporary) - Postgraduate Program in Ethnic Relations and Contemporary, State University of Southwest Bahia, Jequié, 2020.

ABSTRACT

Those who do not go for love go for pain: The ethnic identities of the Terreiro Ogum de Ronda adepts in Umbanda and Gira de Caboclos, in Jitaúna - BA, is the outcome of a study that investigated how strategies are built by the adepts of a Terreiro de Umbanda for maintenance/preservation of their ethnic identities. Based on this problem, the research was based on two hypotheses: a) The maintenance of ethnic identities is a continuous effort made by the adepts of the Umbanda religion; b) The ethnic identities of the adepts of Umbanda enunciate ethnic boundaries within the Terreiro. To find elements that helped us achieve the general objective of this study: To investigate the strategies that are built by the followers of an umbanda Terreiro to maintain their ethnic identity, we seek to contemplate the following specific objectives: I) to identify how ethnic identities are evidenced within the umbanda Terreiro; II) to analyze how ethnic identities are maintained / preserved by adherents of the African mother religion within the umbanda Terreiro; III) to identify in which situations the adherents of religion of an Umbanda Terreiro enhance or minimize ethnic boundaries. In addition to the introduction, this study is divided into three chapters. In Chapter 1, entitled: On the theoretical and methodological paths we arrive at the Terreiro Ogum de Ronda in Umbanda and Gira de Caboclos da Rainha do cacau, we present the methodological path built throughout the research, the methodology employed, as well as the research subjects, the field to be investigated, in addition to reflecting on how important it is to choose effective instruments to be used in scientific research. In Chapter 2, entitled: Historical-Historical and Contextualization Category, we provide a brief historical context on Culture, Afro-Brazilian Culture, Ethnic Identity, Religiosity, Umbanda, Umbanda Terreiro Adepts, Ogum de Ronda and Ethnic Belonging. Finally, the last, Chapter 3, entitled: The ethnic identities of the followers of Terreiro Ogum in Umbanda de Ronda and Gira de Caboclos, we embarked on the analysis sessions given under the influence of the ethnic identities of followers of an umbanda Terreiro and as each one uses the Terreiro to maintain / produce these identities. With the participation of three (3) collaborators, the research used the HP- Hermeneutics of Depth method proposed by Thompson (2011) and as a data collection technique, semi-structured interviews, informal conversations and analysis of narratives were used to interpret the empirical data collected in the field work, which showed that ethnic identities are expressed by means of identity symbols that corroborate the formation of ethnic groups that are present in the researched Terreiro. In addition, it was revealed that ethnic identities assert themselves against others by means of ethnic relations.

Keywords: Culture, Afro-Brazilian Culture. Ethnic Identity. Religiosity. Umbanda.

LISTA DE FIGURAS

| | | |
|-----------------|--|----|
| Figura 1 | Plantio de cacau | 37 |
| Figura 2 | Imagem aérea da área do Município de Jitaúna | 39 |
| Figura 3 | Mapa político de Jitaúna | 39 |
| Figura 4 | Altar do Terreiro <i>Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos</i> | 44 |
| Figura 5 | Chapéu de couro e agogô | 45 |
| Figura 6 | Atabaques | 46 |

LISTA DE QUADROS

| | | |
|-----------------|---|-----|
| Quadro 1 | Ano Litúrgico do Terreiro Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos | 80 |
| Quadro 2 | Terreiros de Umbanda e Candomblé de Jitaúna a partir da década de 50 | 120 |

LISTA DE SIGLAS E/OU ABREVIATURAS

| | |
|--------|---|
| ODEERE | Órgão de Educação e Relações Étnicas |
| PPGREC | Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade |
| BDTD | Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações |
| UESB | Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia |
| HP | Hermenêutica da Profundidade |
| IBGE | Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas |
| CEP | Comitê de Ética e Pesquisa |
| TCLE | Termo de Consentimento Livre e Esclarecido |

SUMÁRIO

| | | |
|----------|---|-----------|
| | INTRODUÇÃO | 15 |
| 1 | NOS TRILHOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS: CHEGAMOS AO TERREIRO <i>OGUM DE RONDA NA UMBANDA E GIRA DE CABOCLOS</i>, DA RAINHA DO CACAU | 26 |
| 1.1 | METODOLOGIA PARA ANÁLISE DOS DADOS | 26 |
| 1.2 | NATUREZA DA PESQUISA | 29 |
| 1.3 | OS INSTRUMENTOS EMPREGADOS PARA COLETA DE DADOS | 31 |
| 1.4 | JITAÚNA, A RAINHA DO CACAU: ASPECTOS HISTÓRICOS E GEOGRÁFICOS | 36 |
| 1.5 | TERREIRO <i>OGUM DE RONDA NA UMBANDA E GIRA DE CABOCLOS</i> | 42 |
| 1.6 | O ENCONTRO COM OS SUJEITOS DA PESQUISA | 46 |
| 2 | CATEGORIA DE ESTUDO: HISTÓRICO, CONTEXTUALIZAÇÃO E DISCUSSÃO | 53 |
| 2.1 | CULTURA: INVENÇÕES E INOVAÇÕES | 53 |
| 2.2 | AS CULTURAS NEGRAS QUE NO BRASIL TORNAM-SE CULTURAS AFRO-BRASILEIRAS | 58 |
| 2.3 | RELIGIOSIDADE: RELAÇÃO SAGRADO/HOMEM/RELIGIÃO | 67 |
| 2.4 | UMBANDA: RELIGIÃO QUE NASCE NO BRASIL | 71 |
| 2.5 | A MÍTICA E O RITUALISMO NO DESENVOLVIMENTO DAS IDENTIDADES ÉTNICAS DOS ADEPTOS DO TERREIRO <i>OGUM DE RONDA NA UMBANDA E GIRA DE CABOCLOS</i> | 79 |
| 2.6 | ADEPTOS DE TERREIRO DE UMBANDA | 88 |
| 2.7 | OGUM DE RONDA: NA GIRA DO TERREIRO DE PAI DAMIÃO | 90 |
| 2.8 | PERTENÇA ÉTNICA: CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA | 95 |
| 2.9 | IDENTIDADE ÉTNICA: RECONHECIMENTO E PERTENCIMENTO | 99 |
| 3 | AS IDENTIDADES ÉTNICAS DOS ADEPTOS DO TERREIRO <i>OGUM</i> | |

| | | |
|-------|--|------------|
| | DE RONDA NA UMBANDA E GIRA DE CABOCLOS E SUAS VICISSITUDES | 108 |
| 3.1 | A TRAJETÓRIA DOS ADEPTOS DO TERREIRO NA BUSCA PELA CURA, NO ESPAÇO | 108 |
| 3.2 | AS VOZES DOS SUJEITOS A PARTIR DAS INTER-RELAÇÕES RELIGIOSAS | 113 |
| 3.2.1 | Componentes das identidades étnicas dos adeptos do Terreiro Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos | 119 |
| 4 | ORIXÁS, ESPÍRITOS E CABOCLOS CRUZAM FRONTEIRAS DENTRO DO TERREIRO DE PAI DAMIÃO | 128 |
| | CONSIDERAÇÕES FINAIS | 138 |
| | REFERÊNCIAS | 144 |
| | APÊNDICE A – Comprovante de envio do Projeto | 152 |
| | APÊNDICE B – Folha de rosto do cadastro do projeto na Plataforma Brasil | 153 |
| | APÊNDICE C – Parecer Consubstanciado do Comitê de ética em Pesquisa (CEP) da UNEB | 154 |
| | APÊNDICE D – Roteiro da entrevista semiestruturada | 155 |
| | APÊNDICE E – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido | 156 |
| | ANEXO A – Fotografias dos colaboradores da pesquisa | 158 |

INTRODUÇÃO

O foco deste estudo centra-se nas identidades étnicas de adeptos de um Terreiro de Umbanda. Entende-se que a identidade étnica é a essência da identidade social, é um desafio dialético entre semelhanças e alteridade, ou seja, “quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação ou relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defronta” (OLIVEIRA, 1976, p. 36). Os indivíduos, em suas relações sociais, materializam formas e modos de viver e pensar em sociedade, sob uma base entre família, grupo cultural, Terreiro, igreja, os quais determinam uma sequência histórica, política, econômica, cultural e ideológica, propícios para interseccionarem-se nas identidades étnicas dos adeptos de Umbanda.

Compreendemos que os cultos ao sagrado, valores e expressão de cada cultura e crenças, dizem muito sobre a identidade étnica de uma pessoa, de um grupo ou até de uma sociedade. Reconhecendo a clara relação entre o sagrado e o indivíduo, a expressão do sagrado está em todas as culturas e pode ser entendida como um aglomerado das atitudes e atos pelos quais o mesmo se envolve e se prende ao divino, ou torna-se visível sua dependência em relação aos seres não visíveis tidos como sobrenaturais. Os mitos produzidos milenarmente reatualizavam e ritualizavam crenças e convicções que mantinham a estrutura das sociedades. As memórias africanas, seus rituais, cultos e divindades, apesar das diferenças étnicas, foram aglutinadas e organizadas num seguimento de sacralização, os quais poderiam ser identificados facilmente nas religiões ou manifestações pelo sagrado que têm matriz na África.

A presença das religiões de matriz africana no Brasil oferece uma gama de modelos, valores, ideais ou ideias, uma imensa simbologia, segundo certa visão mística do mundo em correlação com o cosmo mítico e ritualístico. A Umbanda é uma religião construída a partir de elementos culturais brasileiros, originada no começo do século XX, que surgiu após intensivas transformações sociais e culturais que o país vivenciou nos meados do século XIX e começo do século XX. Mas não se trata de uma religião uniforme, não há um “modelo” seguido por todos os seus praticantes; cada pai ou mãe de santo tem o seu rito peculiar de sua Umbanda, de acordo com os preceitos que a sua entidade espiritual solicita. Birman (1985, p. 96) afirma que “cada pai de santo é senhor no seu Terreiro, não havendo nenhuma autoridade superior por ele reconhecida”. Há, portanto, uma multiplicidade de Terreiros autônomos. Porém, uma

semelhança encontrada em todas as falas dos seus praticantes é a caridade, pois a Umbanda se denomina a religião da caridade. Parafrazeando a autora, há uma diversidade no plano doutrinário e isso se reflete no plano constituinte da Umbanda (BIRMAN, 1985). Nos Terreiros, são encontradas diferenças sensíveis no modo de se praticar a religião. Essas distinções, contudo, se dão num nível que não impede a existência de uma crença comum e de alguns princípios respeitados por todos. Há, pois, uma certa unidade na diversidade.

A Umbanda é considerada também como uma religião nova, portanto, é bastante comum ser confundida com o Candomblé, além de outras ações da ancestralidade africana, e comumente é estudada como fenômeno de sincretismo religioso, por trazer na sua conjuntura traços do africano, do catolicismo, indígena e espírita (Kardecistas). É considerada como um aspecto cultural que diz muito sobre a identidade brasileira, abarcando no seu contexto muito sobre a cultura afro-brasileira.

No município de Jitaúna, uma pequena cidade do Centro-Sul baiano, localizada a 390 km da capital Salvador, é marcante a presença das religiões que conservam as raízes africanas, onde se encontra localizado o Terreiro *Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos*, locus desta investigação. Por esse viés, herdando as reminiscências da matriz africana, nesta cidade, a Umbanda ocupa lugar e têm suas marcas na constituição semelhante à do panteão africano. Não obstante, as experiências e vivências religiosas dos povos escravizados enredam uma imensa transformação, vinculadas às experiências afetivas, e vão dizer muito sobre suas relações e interações, identidades étnicas dos adeptos desse Terreiro de Umbanda.

Acreditamos que é possível que tanto a diversidade étnica quanto o pertencimento étnico fazem parte de estratégias no processo de resistência desenvolvida também pelos adeptos mais velhos, dentro de um Terreiro de Umbanda, levando em consideração que todo ser humano tem uma predisposição a busca pelo sagrado. Com relação a isso, surgiu a inquietação em querer pesquisar o Terreiro de Umbanda e suas implicações na manutenção das identidades étnicas dos seus adeptos, na cidade de Jitaúna, Bahia. Considerando todos os componentes de identidade étnica, e a amplitude e a complexidade que envolvem essas relações dentro de um Terreiro, canalizamos a atenção para os relatos, as memórias e vivências dos sujeitos.

A religiosidade abarca muito sobre a identidade de um povo, de uma nação ou até mesmo de uma única sociedade. Quando afirmamos que a religião ‘molda’ a identidade de um grupo social, e ao mesmo tempo a sua alteridade em relação a outros grupos, é importante

destacar o processo de construção de identidade para que possamos compreender em que consiste sua conjectura. A construção da identidade trata-se de um processo dinâmico, construído pelo mundo simbólico, em que o sujeito organiza suas experiências pessoais estabelecendo, assim, suas referências de mundo, suas crenças, ideias sobre si e sobre o outro.

Enunciar identidade, de algum modo, é falar de parte de mim, da parte que me faz parte, é falar de minhas vivências, desde os meus primórdios nas terras jitaunenses. É por essa razão que, em alguns momentos desta introdução, escrevo em primeira pessoa, haja vista a minha relação direta com o tema e o campo de pesquisa, os quais também constituem minhas memórias/vivências.

Então, falar do meu percurso acadêmico é também falar de mim, tendo em vista a minha trajetória de luta acerca dos debates e do combate à discriminação étnico-racial, em Jitaúna, Bahia. Esse percurso outorgou-me ser reconhecida na cidade, pelas comunidades de Terreiro, escolar e outros seguimentos, como a pioneira a discutir nos interiores dos espaços, sejam eles escolares, Igrejas, Terreiro ou grupo cultural, sobre o respeito, o preconceito, identidade e racismo. Isso me legitimou e me credenciou, justificando, assim, meu pertencimento. Por essa razão, peço-lhe licença para usar o “Eu” no decorrer dessa introdução.

Ao falar de mim e do outro, as informações constituem identidade étnica, carro chefe desta investigação; desse modo, a construção da identidade étnica tem na autoafirmação sua base fundadora. Mesmo que as análises culturais sejam essenciais, a etnicidade se fundamenta na diversidade e não pode ser generalizada por ações da cultura; a cultura, por ocasião, torna-se uma substância da mesma. Barth (1969) acentua que compartilhar cultura comum pode ser visto como consequência, não como fato, causa dos grupos étnicos e suas identidades. “A reação diante da alteridade faz parte da natureza das sociedades” (BARTH, 1969, p. 129).

A identidade étnica aponta apenas aquilo que se é: “sou brasileira”, “sou negra”, “sou casada”, “sou mulher”, “sou professora”, “sou estudante”. A identidade, assim exposta, parece demonstrar “aquilo que sou”, uma característica autônoma, um “fato” independente. Portanto, a escolha do título que dá corpo a esse meu estudo – devo reforçar – não foi aleatória. Confesso que ela faz parte dos inúmeros caminhos que formam a minha trajetória de vida. Posso elucidar incontáveis motivos e inquietações.

Como professora, durante muito tempo, tentei desenvolver um trabalho docente mais voltado para o despertar da criticidade dos meus alunos. Não entendia por que os livros didáticos de história, bem como os conteúdos curriculares, tratavam, na história do negro, apenas os aspectos relacionados à escravidão. Eram também recorrentes nas minhas lembranças o modo como eram pensadas as datas comemorativas abordadas por esses livros, a respeito da história do negro no Brasil, herdada e continuada por várias gerações, como por exemplo, o 13 de maio e o 20 de novembro, em que se “comemoram” a Lei Áurea e o Dia da Consciência Negra, respectivamente, datas na quais, muitas vezes, a elaboração de projetos deixavam a desejar, por apresentarem os negros apenas como escravos. Tudo isso me inquietava.

Outro fato importante é o de que as formações ocorridas nesse trajeto me serviram de base para a militância em defesa das questões identitárias, reconhecendo na minha negritude a marca simbólica que sustenta o meu pertencimento à ancestralidade. O pertencimento é, para mim, um ponto extremamente relevante, pois, por ser afrodescendente, sofri na pele as mazelas do racismo e quiçá essas cicatrizes ainda me pesam. Para uma mulher negra, a violência verbal torna-se um fato corriqueiro. Neste momento da escrita, inclusive, lágrimas tomam a minha face, interceptando-me por alguns minutos. Porém, nutrida pelo desejo de fazer aflorar meus estigmas, minhas cicatrizes que continuo a construção desse parágrafo.

O empoderamento me conduziu todos os dias ao processo de resiliência. Diariamente, as expressões que depreciavam a cultura africana eram contantes. Uma vez, ouvi a mãe de uma amiga dizer que caruru era coisa do diabo. Outra vez, ouvi também de um vizinho que pessoas que frequentam casa de curandeiro vão para o inferno. E eu não perdia um caruru, uma reza e um samba. Ah! Que lembranças fascinantes eu guardo dos sambas nos Terreiros. Era um dos melhores momentos do ano para mim e meus irmãos. A gente se esbaldava de comer. Por isso, com toda essa vivência, era violento demais, para mim, escutar tais colocações.

A inspiração na minha história familiar e o fato de ser filha de rezadeira estão entre os principais motivos que justificam também a escolha deste objeto de estudo. A minha mãe, Dona Santa, rezadeira, conhecida na cidade como Dona Santa, colaboradora também dessa pesquisa, aprendeu a rezar ouvindo minha avó rezando nos parentes e vizinhos. Durante muito tempo, presenciei minha mãe com galhos de pião, algodão, mastruz, arruda, passando os ramos nas pessoas que a procuravam. E eu sempre indagava para que serviam aqueles galhos. Ela me respondia: *“para quebrar mau-olhado, vento caído, desânimo, olho gordo, usura e inveja”*.

Somado a essas vivências, relato a experiência que vivenciei dentro de um Terreiro (não consigo lembrar se era Candomblé ou Umbanda), quando já dominava o mundo da escrita e da leitura, da minha participação nos cultos e consultas ao Caboclo Gentil. Nesse período, participava das atividades do Terreiro como escrevente. Era um fascínio ver como os Orixás e os Caboclos se manifestavam nos filhos, filhas e pai de santo. Ficava deslumbrada ao ver como a voz, o olhar, os movimentos das pessoas iam mudando subitamente, inclusive a do pai de santo, que mal se levantava da cadeira, na qual sempre estava sentado, em torno da mesa, e dali mesmo anunciava as receitas para serem anotadas. Era mesmo um clima diferente; eu nem imaginava que estar ali era uma autoafirmação, do quanto tudo aquilo dizia sobre a minha identidade étnica. E o sentido de estar naquele local não era por acaso nem para prestar favor; era a minha ancestralidade conjecturando a formação da(s) minha(s) identidade(s).

Outro fator merece destaque, e que me vem à tona, é sobre as pessoas que se encontravam ali, porque elas também mudavam: o olhar era sinalizador e os olhares atentos e curiosos dos visitantes me deixavam cada vez mais submersa naquele universo. Durante todo momento, havia muita ansiedade e comportamentos diversos diante de cada palavra que o pai de santo falava para eu escrever; e eram receitas de banhos, de chás, banhos de descarrego, oferendas e feitiços. Atentamente, eu anotava cada um, individualmente, e entregava para o pai de santo, que passava para os consultantes. Por mais ou menos uns 10 a 15 anos, estive fazendo essa atividade, nesse Terreiro. Sempre existiu dentro de mim um simbolismo muito forte que me instigava saber sobre as questões ligadas à religião, tão presente em minha família. Essas lembranças definem a importância da memória, o reconhecimento do meu espaço e do meu lugar de fala, nesta investigação.

Mas a minha relação e interação com os Terreiros não pararam por ali. Cresci vendo meus pais, Osmando Menezes da Silva (*in memoriam*), e minha mãe, Bernardina de Oliveira, fazendo alguns rituais (obrigações) em casa. Ouvia-os dizerem que estavam de resguardo. Era uma rotina vê-los incensando os quartos, as salas e todas as dependências da casa; queimando folhas, tomando banho com algumas ervas que eles mesmos maceravam dentro de uma bacia de alumínio. Sempre encontrava incensos com os nomes “quebrafeitiço”, “abre caminhos”, “paz no lar”, “harmonia no lar”. E, com toda essa vivência, tantas outras indagações foram aparecendo.

Com o passar dos anos, eu os vi frequentando Terreiro e se tornaram filhos de santos do

Terreiro *Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos*, espaço esse onde outrora meu pai viveu os seus últimos dias de cura e tranquilidade, o qual, orgulhosamente, tenho o prazer de ter como *locus* da minha pesquisa. Estar nesse Terreiro de Umbanda me proporcionou um sentimento de brasilidade, gerando em mim a vontade de ir mais vezes e continuar frequentando. Desde o começo, os primeiros contatos com esse espaço e sua comunidade tocaram-me, emocionalmente. Ao frequentar continuamente o espaço, fui acolhida, cativada, recepcionada. Era um momento contagiante, um misto de amor e carinho. Os cantos, a energia exultante, as prosas com as entidades, os ruídos dos atabaques revelaram para mim um fato novo e de grande importância em minha vida: tudo que eu tinha ouvido falar sobre a prática de Umbanda não estava condizente com a realidade que eu vivenciava naquele cosmo. Então, estabelecia-se um paradoxo na minha mente, pois, ao estar ali, descobri o quanto as pessoas são cruéis e muito preconceituosas.

Este fator fez com que me tornasse parte da família do Terreiro. Estar lá me ensinou, quotidianamente, dentre tantos saberes e práticas, legados indispensáveis à construção identitária, a conviver e respeitar as diferenças. Aprendi a noção do que é família de santo, a compreensão de comunidade, a importância do segredo na religião para a transmissão de conhecimentos e valores importantes para a formação do caráter humano. O amor à natureza, aos animais, o respeito à terra, ao ar, ao fogo, à água eram referência e princípio crucial para que todos vivessem em harmonia. Mas, durante o percurso, nem tudo foi fácil.

No meio do caminho uma perda. Em junho de 2018, meu Pai veio a falecer. Não me “preparei”. Em mim, a vontade de desistir, de descontinuar, de ir junto com ele. Nenhuma palavra me fazia esquecer ou silenciar aquela dor. O Alzheimer o tirou do meu presente, dia após dia. Quis a vida que eu conhecesse a dor da partida. Mas quis a vida também que eu eternizasse nessas laudas a figura importante que foi/é meu Pai. Acredito que ninguém morre quando continua vivo em nossos corações e que ele está junto dos nossos que se foram mais cedo, nos energizando e preparando o lugar para o nosso reencontro. Após a morte de meu Pai, além do apoio incondicional da minha família e amigos, os estudos, o convívio com os meus colegas de sala, professores e funcionários do Órgão de Educação e Relações Étnicas (ODEERE) foram cruciais para que eu pudesse dar continuidade a este trabalho.

Nesse sentido, compreendi que pensar sobre as identidades étnicas, na perspectiva do olhar sobre as histórias que meu pai contava, é acreditar que elas fazem parte de uma cultura,

das vivências, do cotidiano e da memória. A memória é coletiva, por outro lado, ela é um exercício individual, pois só se lembra do que se quer lembrar. Halbwachs (2006, p. 182) afirma que “em todo ato de memória se faz presente uma espécie de ‘intuição sensível’, que parece denotar a participação do indivíduo na formação das lembranças”. No entanto, o sujeito não é nada mais que um instrumento das memórias do grupo, mesmo quando lembra individualmente. Nossas lembranças permanecem coletivas. Elas ultrapassam qualquer entendimento pleno, por isso, a minha relevância em ser pesquisadora. Esta, no entanto, não é a condição de verdade das afirmações, mas das interações que estas experiências mantêm com a sociedade a partir das identidades étnicas dos frequentadores de um Terreiro de Umbanda no cerne do tempo, do espaço e da memória.

Adita-se a isso o meu envolvimento intelectual com os estudos étnicos, promovido pela minha itinerância acadêmica, pelo contato com os líderes religiosos e pelos estudos realizados junto ao Órgão de Educação e Relações Étnicas (ODEERE). Além disso, era cada vez mais urgente a necessidade de estudos sobre identidades étnicas entre adeptos de religiosidades de matriz africana, especialmente na cidade de Jitaúna, Bahia, no que tange à produção de conhecimentos que valorizem as etnicidades dos povos de Terreiro.

Em 2008, tive a oportunidade de participar do curso de Extensão em Educação e Cultura Afro-brasileira, promovido pelo supracitado órgão. Este estudo me fez mergulhar no mundo das leituras, quando pude ampliar meus olhares e capacidades de investigação sobre como é possível a reconstrução destas identidades étnicas a partir da religião. Em suma, sempre optei por estudar algo de meu pertencimento e, com isso, escolhi me especializar em História da Cultura Afro-brasileira, para melhor compreender os conceitos que abarcam os caminhos que constroem as identidades pelo viés da religião da Umbanda, essa que também agrega elementos identitários da cultura brasileira. Esse meu envolvimento com os estudos me credenciou ao reconhecimento e me impulsionou a buscar ainda mais conhecimento.

Foi então que, numa bela tarde, entre os resquícios de inverno e o prenúncio da primavera, especificamente, setembro do ano de 2017, enquanto estava na escola, recebi, no grupo de rede sociais dos professores, o *link* com edital das inscrições para seleção do Mestrado em Relações Étnicas. Não pensei duas vezes! Inscrevi-me. Cumpri todas as etapas que regem uma seleção de mestrado. E com a força dos meus ancestrais e minha determinação, em fevereiro de 2018, tendo sido aprovada em todas as etapas, fui selecionada para cursar o

mestrado no Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (PPGREC), da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), no qual pude, com meu Orientador Natalino Perovano Filho, aprofundar as minhas reflexões e experiências a respeito dos propósitos que cercam este meu trabalho.

Nesse processo, construí uma pesquisa de maneira dialógica, como desejei, com capacidade de apresentar as construções subjetivas sobre as identidades étnicas dos adeptos, perpassando pela precisão de promover debates que atuam contra verdades determinadas, tidas como únicas, imperativas e absolutas, ainda que não tenha me apropriado da concepção pós-estruturalista, uma vez que estes estudos alvitram uma ruptura daquilo que está posto. Apenas tentei buscar a percepção crítica dos fatos. Por horas, usei-me a questionar. Neste sentido, para problematizar falas, identificar fatos, comparar discursos, analisar, observar o cotidiano e interpretar relações entre as pessoas, necessariamente, foi preciso passar pelos debates da identidade e diferença/identidade étnica, da etnicidade, da ancestralidade, da memória, da cultura.

Dessa forma, visando aprofundar as pesquisas sobre identidades étnicas, enquanto pós-graduanda do Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade (ODEERE/UESB), dei continuidade aos estudos propondo construir uma pesquisa intitulada: **“Quem não vai pelo amor, vai pela dor”**: as identidades étnicas dos adeptos do Terreiro Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos, na cidade de Jitaúna-Bahia. A escolha, portanto, está vinculada às minhas referências, ao meu dia-a-dia e, sobretudo, ao meu pertencimento étnico. Não pretendo traçar um estudo sobre as identidades étnicas, mas trazer à luz as histórias através dos relatos destes adeptos e como estas identidades étnicas foram sendo reelaboradas, mantendo-se e ressignificando-se, dentro de um espaço do Terreiro. Vale ressaltar que este estudo privilegia não só o tempo presente, mas toda bagagem de memória e a carga da realidade dos (as) colaboradores (as) ao narrarem vivências referentes ao processo de constituição de suas identidades étnicas.

Os ensaios sobre identidades étnicas no estado brasileiro estão centrados nos grandes grupos étnicos, sobretudo, nos indígenas e grupos negros. Athias (2007) ressalta a importante influência das pesquisas desenvolvidas pelo escritor Roberto Cardoso de Oliveira, essencialmente na “situação de contato- interação” entre índios e brancos. Acontece, porém, nos dias atuais, a necessidade de estudos sobre a identidade étnica dos povos de Terreiro, de

estudos sobre as etnicidades dos grupos pertencentes à religião de matriz africana, da investigação de como mantiveram suas identidades no decorrer da história, resistindo ao processo de massificação dos últimos anos, imposto pelo processo de exclusão e intolerância religiosa, bem como, terem resistido ao processo de globalização.

Dito isto, o presente estudo se desdobrou tendo três colaboradores, um homem e duas mulheres, tomando como bases as seguintes hipóteses: a) A manutenção das identidades étnicas é um esforço contínuo, realizado pelos adeptos da religião Umbanda; b) As identidades étnicas dos adeptos de Umbanda enunciam fronteiras étnicas dentro do Terreiro. Para tanto, estipulou-se como objetivo geral deste estudo: Investigar as estratégias que são construídas pelos adeptos de um Terreiro de Umbanda para manutenção de sua identidade étnica, procurando contemplar os seguintes objetivos específicos: I) Identificar como as identidades étnicas são evidenciadas dentro do Terreiro de Umbanda; II) Analisar como são mantidas/preservadas as identidades étnicas pelos adeptos dentro do Terreiro de Umbanda; III) Identificar em quais situações os adeptos umbandistas realçam ou minimizam as fronteiras étnicas, dentro do Terreiro.

No intuito de responder à problemática de investigação, estruturamos as reflexões em introdução e quatro seções distintas e complementares. A primeira seção, intitulada **Nos trilhos teórico-metodológicos, chegamos ao Terreiro Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos, da Rainha do cacau**, apresenta o percurso metodológico construído ao longo da pesquisa, a metodologia empregada, neste caso, a etnográfica, proposta por Clifford Geertz, com o livro *Interpretação das culturas* (1989), os instrumentos de coletas de dados, em Maria Cecília Minayo, com o livro *Pesquisa Social* (2001). A análise de dados foi realizada sob as contribuições de Jonh B. Thompson, em o método da Hermenêutica da Profundidade (HP) com o livro *Ideologia da Cultura moderna* (2011), bem como uma reconstituição histórica do campo a ser investigado, além de fazer uma reflexão sobre quão é importante a escolha das técnicas utilizadas para obtenção e análises de dados. Apresentamos também o *corpus* da investigação, realizando uma discussão acerca dos principais conceitos que dão suporte às reflexões, ou seja, as categorias de estudo e discussões, somando-se a isso uma breve apresentação a respeito de cada colaborador (a) da pesquisa, buscando evidenciar os elementos de identidades étnicas delineados por ele (a).

A segunda seção, intitulada **Categoria de Estudo-Histórico, Contextualização e Discussão**, expõe uma reconstituição histórica sobre as categorias de estudo que permitem

pensar como o indivíduo constrói sua visão de mundo e preferências, nos dias de hoje. Para as discussões sobre Cultura, empregamos as contribuições de John Thompson em *A Ideologia da cultura moderna* (2011). Para discutir sobre Cultura Afro-brasileira, utilizamos as contribuições de Arthur Ramos em *As culturas negras no novo mundo* (1946). Por se tratar de um estudo que discute sobre a manutenção e preservação da identidade étnica, apropriamo-nos das *Teorias da etnicidade seguido de grupos étnicos e suas fronteiras* (1976), de Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-fenart, além de Fredrik Barth, Roberto Cardoso de Oliveira, com os livros *Identidade, Etnia e Estrutura Social* (1976), *O trabalho antropológico* (2000), *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo* (2006). Nas discussões sobre Religiosidade, utilizamos os ensaios de Eliade Mircea, com o livro *O Sagrado e o Profano*, e Maria Augusta Castilho, em *Devoção popular a Fátima no cemitério Santo Amaro*. Para tratar sobre Umbanda e sua formação, utilizamos os estudos de Renato Ortiz, com o livro *A morte branca do feiticeiro negro* (1978), e Patrícia Birman, em *O que é umbanda* (1985). Para os estudos sobre Adeptos de Terreiros, apoiamo-nos nas contribuições de Aline Prisoto, em *Umbanda: A busca pela aceitação* (2014). E para discutimos sobre Ogum de Ronda, enveredamos pelos estudos de Reginaldo Prandi, em sua obra *Mitologia dos Orixás* (2001). Por fim, para as discussões sobre Pertença Étnica, seguimos o estudo de Fredrik Barth, *Teorias da etnicidade seguido de grupos étnicos e suas fronteiras* (1976), Roberto Cardoso de Oliveira, com o livro *Identidade, Etnia e Estrutura Social* (1976), *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo* (2006).

Nesse sentido, compreendemos os diversos fatores que constituem a teia de relações e significados que envolvem os seres humanos, as culturas dos sujeitos/grupos. Diante disto, pareceu-nos ser oportuno tomá-las como ambiente para a reflexão teórica, sendo basilar para argumentação nas concepções analíticas dos dados empíricos encontrados.

A terceira seção, intitulada **As identidades étnicas dos adeptos do Terreiro Ogum de Ronda na Umbanda de Ronda e Gira de Caboclos e as suas vicissitudes**, envida uma discussão sobre identidade étnica dos adeptos, o desenvolvimento destas identidades, as relações e inter-relações religiosas, bem como apresenta as vozes e os componentes das identidades étnicas desses sujeitos. Discute, também, sobre o pertencimento e as relações de fronteiras étnicas como pontos de manutenção/reconstrução de identidade étnica entre os frequentadores do Terreiro. Ademais, trazemos os elementos identitários, religião,

pertencimento, família, memória, como base de resistência e nas diferentes formas de sofrimentos e opressão sofridos ao longo da história, que perpassam todo contexto de segregação e intolerância religiosa e social. Para tanto, embarcamos nas análises dos dados, sob a luz das contribuições de Oliveira (2000), Poutignat; Streiff-Fernat (1998), Laplantine (1991), Thompson (2011), Geertz (1989), dentre outros, buscando realizar a interpretação e a reinterpretação de como os adeptos de um Terreiro de Umbanda construíram suas identidades e como cada um se vale desse espaço, de suas vivências e relações cotidianas para manutenção e preservação de suas identidades étnicas.

A quarta e última seção, cujo título é **Orixás, Espíritos e Caboclos cruzam fronteiras dentro do Terreiro de Pai Damião**, tomando como base referencial as contribuições de Manuela Carneiro da Cunha (2009), em *Cultura com Aspa e outros ensaios*, apoiando-nos mais uma vez nos autores citados anteriormente, voltamos a pensar sobre as fronteiras a partir da obra *Teorias da etnicidade seguido de grupos étnicos e suas fronteiras* (1998), de Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-fenart, além de Fredrik Barth (1969), Roberto Cardoso de Oliveira, com os livros *Identidade, Etnia e Estrutura Social* (1976), *O trabalho antropológico* (2000), *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo* (2006), Rubens Saraceni (2003), com o livro *Umbanda Sagrada: Religião, Ciência, Magia e Mistérios*, dentre outros, os quais subsidiaram nossas discussões sobre as etnicidades realçadas dentro do Terreiro e como essas dialogam com outros espaços frequentados pelos adeptos, colaboradores dessa pesquisa, do Terreiro de Umbanda de Pai Damião.

1 NOS TRILHOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS: CHEGAMOS AO TERREIRO OGUM DE RONDA NA UMBANDA E GIRA DE CABOCLOS, DA RAINHA DO CACAU

Nesta seção, apresentamos o itinerário metodológico construído ao longo da pesquisa. Além disso, fazemos uma reconstituição histórica do objeto de estudo, assim como do *locus* da pesquisa, bem como uma reflexão sobre a relevância da escolha das técnicas utilizadas para obtenção e análises dos dados. Desse modo, apresentamos também o *corpus* da investigação, realizando uma discussão acerca dos principais conceitos que dão suporte às reflexões, ou seja, as categorias de estudo, além de uma breve apresentação a respeito de cada colaborador (a) da pesquisa, a fim de destacar os elementos de identidades étnicas delineados pelos sujeitos da pesquisa.

1.1 METODOLOGIA PARA ANÁLISE DOS DADOS

A metodologia deste estudo está calcada na Hermenêutica da Profundidade (HP), proposta por John B. Thompson (2011). Para este autor,

Este referencial coloca em evidência o fato de que o objeto de análise é uma construção simbólica significativa, o que exige uma interpretação. Por isso, devemos conceder um papel central ao processo de interpretação, pois somente desse modo poderemos fazer justiça ao caráter distintivo do campo objeto. Mas as formas simbólicas estão também inseridas em contextos sociais e históricos de diferentes tipos; e sendo construções simbólicas significativas, elas estão estruturadas internamente de várias maneiras (THOMPSON, 2011, p. 355-356).

A tradição hermenêutica está, desde os primórdios da antiguidade, expressa na atividade de interpretar textos sagrados e leis, e define essa ação como uma classe teórica, cuja finalidade é o estudo e sistematização da interpretação e reinterpretação. Assim, nota-se que a habilidade de interpretar é característica intrínseca aos homens e, com o desenvolvimento da Hermenêutica da Profundidade (HP), se tornou também uma importante forma analítica de dados qualitativos.

Segundo Oliveira (2003, p. 119), “cada método é construído para mensurar algo”. Entendemos como Oliveira que, para chegar a um tipo de conhecimento, é preciso perscrutar um universo de informações, mas a realidade é tão rica que não há métodos em quantidade e

em variedade que consigam responder a toda complexidade da vida. Dessa forma, lançar mão na Hermenêutica da Profundidade, num momento em que o método não dá conta da investigação é levantar questões de embasamento teórico para compreender formas simbólicas que estão para além do visível.

Pois bem, a HP- Hermenêutica de Profundidade é uma estrutura teórico-metodológica proposta pelo sociólogo britânico John Thompson, como um instrumento para análise de contexto de formação e interpretação de formas simbólicas. Utilizada pelos campos da Sociologia e da Comunicação, essa estrutura propõe a interpretação do fenômeno em diferentes contextos. Sua finalidade é realçar o problema da interpretação, a qual requer uma reflexão, já que interpretar é desemaranhar o sentido oculto, apreendendo-o e tornando-o manifesto, seja pela fala, discurso ou pela reconstrução e ressignificação de um texto, os quais, aqui se mostram como as informações a respeito das trajetórias de vida feitas pelos adeptos de Terreiro de Umbanda, colaboradores (as) desta pesquisa.

Frente aos dados encontrados, no desenvolvimento de nosso trabalho, a realização das discussões e a análise aconteceram tomando esse método de pesquisa - a Hermenêutica da Profundidade, delineada por Thompson (2011, p. 364) - como sendo “um referencial, que evidencia o fato de que o objeto de análise é uma construção simbólica significativa que exige uma interpretação e compreensão pelas pessoas que as produzem”. O autor supracitado define ainda que essas construções simbólicas são também construções estruturadas de maneiras definidas e que estão inseridas em condições sociais: elas são ações, falas, textos que, por serem “construções significativas, podem ser compreendidas” (THOMPSON, 2011, p. 365). Thompson (2011) afirma ainda que:

As formas simbólicas estão também inseridas em contextos sociais e históricos de diferentes tipos; e sendo construções simbólicas significativas, elas estão estruturadas internamente de várias maneiras. Para poder levar em consideração a contextualização social das formas simbólicas e suas características estruturais internas, devemos empregar outros métodos de análise (THOMPSON, 2011, p. 355-356).

Desse modo, durante a estadia dentro do Terreiro, nos debruçamos para detalhar os contornos, os delineamentos, o adentrar no campo. Ao me deparar com as eventuais mudanças e ajustes que foram surgindo durante o caminho para as coletas e análise de dados, lançamos mão das técnicas que dialogam com a HP, de modo que oportunizassem condições necessárias

para alcançar os objetivos desejados, conforme pode se perceber ao longo do texto.

Assim, no decorrer do desenvolvimento deste trabalho, cada experiência é apresentada para refletir os fenômenos interseccionais, intrincados às narrativas, apresentando-se não somente como informações para delineamento desta pesquisa, mas também para dar visibilidade às experiências vivenciadas por esses adeptos, até que incidissem sobre as construções de suas identidades e suas etnicidades, pois as suas origens sociais, a classe, a origem familiar, as vivências caracterizaram as interseções. No momento em que se começa a investigação, a sua estruturação pode estar ligada a outros fatores, os quais, muitas vezes, os sujeitos não percebem ou menosprezam. Nesse momento, a HP- Hermenêutica da Profundidade ofereceu um aprofundamento, um mergulho nas condições contextuais do fenômeno.

Tomando por base esses enunciados das construções simbólicas, e certa de que, para um trabalho desta natureza, é preciso interpretar essas construções, necessitei seguir os três movimentos da Hermenêutica da Profundidade proposta, por Thompson, sendo que cada uma possui algumas características específicas:

HP é composta por três movimentos mutuamente interdependentes e complementares: uma análise sócio histórica, uma análise formal ou discursiva e a fase de interpretação/reinterpretação, representadas esquematicamente pelo próprio. Esses movimentos não são lineares e podem ocorrer simultaneamente, embora haja necessidade de foco para aprofundamento em cada um em algum momento. A análise formal ou discursiva, por exemplo, pode contribuir tanto para uma melhor compreensão da análise sócio-histórica como para instrumentalizar o pesquisador para uma problematização que a dispare (THOMPSON, 2011, p. 369).

Esses três movimentos auxiliam na compreensão dos fenômenos a serem pesquisados, dando subsídios para instrumentalizar o pesquisador diante das demandas que surgirem no decorrer desta etapa. Nesta perspectiva, o nosso estudo se baseia na análise formal/discursiva, pois este movimento nos oportuniza compreender melhor o processo sócio-histórico da religião Umbanda e como se dá a manutenção das identidades étnicas dos seus adeptos no Terreiro investigado. Por exemplo, no Terreiro pesquisado, pudemos compreender essas formas simbólicas como um conjunto das manifestações subjetivas que o compõem, evidenciando inúmeras e distintas formas e maneiras, entre as quais chamaram a atenção as crenças religiosas dos adeptos, a gira, o samba, as cantigas, as ladainhas, os objetos rituais, as roupas e os costumes.

Neste primeiro ensaio, pudemos compreender que não há um conhecimento absoluto. Todos nós precisamos duvidar de si. É preciso entender que verdades são construídas a partir de pontos de vistas distintos. E o tempo e o espaço são relevantes para mudanças de paradigmas. A HP nos permite esse exercício. Desta maneira, anunciamos que a coleta dos dados empíricos será por meio das seguintes técnicas: observação direta e entrevistas junto aos sujeitos; posteriormente, os resultados da análise destes dados serão apresentados e discutidos, na seção três.

1.2 NATUREZA DA PESQUISA

A presente pesquisa configura-se como de natureza qualitativa por partir da investigação, análise e identificação da realidade social dos sujeitos. Optamos por esse tipo investigação porque é possível abarcar melhor as questões peculiares, tendo o *locus* como fonte direta dos dados e o pesquisador como instrumento chave. Nas pesquisas de natureza qualitativa, tem-se a pesquisa etnográfica, a qual se desenrola durante um longo período de tempo e o pesquisador não se preocupa em quantificar, em empregar práticas estatísticas ou criar leis generalizantes.

Os pesquisadores que optam pelo tratamento qualitativo em seus trabalhos não aderem aos modelos generalizantes para todos os tipos de ciências, pois, nesse sentido, as ciências sociais exigem metodologias específicas. Neste aspecto, o modelo adotado pelos pesquisadores positivistas não se sobrepõe aos estudos da vida social, uma vez que esse modelo tem como prerrogativa o não envolvimento do pesquisador, visto que acreditam que as crenças e preconceitos podem contaminar a pesquisa (GOLDENBERG, 2009).

A representatividade numérica não ocupa um papel de destaque na pesquisa qualitativa, pois seu cerne é a interpretação da realidade. Esse tipo de abordagem centra-se e analisa o que pensam os sujeitos sobre suas vivências, seu cotidiano, seus projetos em inúmeras situações, tendo em vista que as estratégias e a maneira natural de aproximação da investigação qualitativa favorecem o desenho de uma investigação não estruturada, aberta, que permite fazer trocas e reformular continuamente as suposições ou hipóteses, de modo que o foco está na compreensão e no aprofundamento de um grupo social ou de uma organização e não nas partes, unicamente.

As Ciências Sociais trabalham com a análise dos significados das ações humanas. Sobre essas perspectivas, Goldenberg (2009, p.18) afirma que “as Ciências Sociais devem se ocupar

com a compreensão de casos particulares e não com a formulação de leis generalizantes, como fazem as ciências exatas”. SANTOS (2008, p. 36), em seu livro *Um discurso sobre as Ciências*, elenca alguns dos mais relevantes obstáculos encontrados para o desenvolvimento das Ciências Sociais, a saber:

[...] As ciências sociais não dispõem de teorias explicativas que lhes permitam abstrair do real para depois buscar nele, de modo metodologicamente controlado (...); as ciências sociais não podem estabelecer leis universais porque os fenômenos sociais são historicamente condicionados e culturalmente determinados; as ciências sociais não podem produzir previsões fiáveis porque os seres humanos modificam o seu comportamento em função do conhecimento que sobre ele adquire; os fenômenos sociais são de natureza subjetiva e como não se deixam captar pela objetividade do comportamento; as ciências sociais não são objetivas [...] (SANTOS, 2008, p. 36).

Desta forma, os trabalhos qualitativos são uma antítese às exigências das outras áreas das ciências. Sobre a pesquisa qualitativa, Geertz (1989, p. 28) é taxativo, ao declarar que “O operacionismo como dogma metodológico nunca fez muito sentido no que concerne às ciências sociais [...]”. Assim, é possível estudar com muito mais clareza as particularidades daquele grupo, daquele espaço ou daquele indivíduo, unicamente. Segundo Flick (2009) a abordagem qualitativa está fundamentada:

[...] na escolha adequada do método e teorias convenientes; no reconhecimento e na análise de diferentes perspectivas; nas reflexões dos pesquisadores a respeito de suas pesquisas como parte do processo de produção do conhecimento e na variedade de abordagem e métodos (FLICK, 2009, p. 23).

Corroborando com Flick (2009), Creswel (2007), ao debater as características da pesquisa qualitativa, chama a atenção para um ponto peculiar que envolve a perspectiva qualitativa. É que neste tipo de abordagem o universo que é pesquisado passa a ser a fonte primária direta de dados e o pesquisador, a principal ferramenta, sendo que os dados são empiricamente predominantes e descritivos. Somado a isso, o autor sublinha que a preocupação com o percurso é muito maior do que com o produto, ou seja, o empenho do pesquisador ao estudar um determinado problema deve ser verificar "como" ele se manifesta nas atividades, nos procedimentos e nas interações cotidianas. Outro aspecto importante é que, ao analisar os dados, tendemos a seguir um processo indutivo – a abordagem qualitativa é resultante e não é absolutamente predefinida. Minayo (2001, p.14) afirma que “a pesquisa qualitativa é criticada

por seu empirismo, pela subjetividade e pelo envolvimento emocional do pesquisador”.

Neste contexto, enveredamos pelas concepções do pós-estruturalismo e, desta maneira, atentamos para a desconstrução das verdades tidas como absolutas e pré-estabelecidas, entendendo o caráter cultural, histórico e social que está envolvido no processo de formação dessas “verdades” obtidas como prontas inquestionáveis, praticando o estranhamento, como afirmam Meyer e Soares (2005). Por outro lado, também não nos apegamos às explicações universais e generalizáveis, apostando na *sui gênesis*, nas singularidades e nas especificidades de cada contexto, uma vez que entendemos que, na concepção pós-estruturalista, dá-se ênfase à linguagem, a qual nos remete ao modo pelo que se conhece.

Outrossim, é indispensável que o pesquisador esteja atento para algumas prescrições, contornos, riscos e limites com a pesquisa qualitativa, dentre os quais estão: excesso de confiança no pesquisador como instrumento de coleta de dados; risco de que a reflexão demasiada acerca das anotações de campo possa importar uma tentativa de dar conta da totalidade do objeto estudado, além de frear o controle do observador sobre o objeto em estudo; escassez de detalhes sobre as técnicas através dos quais os resultados foram obtidos.

Compreendo os riscos e limites que envolvem a pesquisa qualitativa, buscamos construir uma análise que privilegiasse a compreensão da realidade dos adeptos/frequentadores de um Terreiro de Umbanda na cidade de Jitaúna, Bahia, respeitando as suas particularidades e as relações sociais e culturais tecidas pelos protagonistas, que contribuíram para o delineamento dessa pesquisa.

1.3. OS INSTRUMENTOS EMPREGADOS PARA COLETA DE DADOS

Conforme já mencionado, para coleta de dados empíricos, realizamos a observação direta e entrevistas com os sujeitos da pesquisa. Ao adentrar o Terreiro, foi importante estar atento aos detalhes. Segundo Minayo (2001, p. 54), o campo de pesquisa é "o recorte que o pesquisador faz em termos de espaço". No campo, encontram-se manifestações intersubjetivas e interações entre o investigador e os grupos estudados. Assim, nesse espaço do Terreiro onde acontecem as vivências cotidianas dos adeptos, buscamos elementos para delineamento dessa investigação.

O começo se deu a partir do trabalho de mapeamento e nos levou a denotar que as dimensões do universo afro-religioso não se restringiam apenas ao espaço intramuros dos Terreiros, mas, ao contrário, se expandiam para outras espacialidades. Por esse viés, conhecer as manifestações culturais, as religiões de matriz africana, assim como os adeptos dessa religião e suas histórias de vida, foi um recurso determinante para coletas dos nossos dados empíricos.

Além da entrevista, optamos também pela técnica da observação participativa. Entendemos que a observação junto aos participantes da pesquisa em momentos distintos, como nas rezas, nas obrigações, nas atividades, no caruru, na festa da pipoca, nas conversas informais, dentro e fora do Terreiro e também em momentos individuais, permitiu criar laços maiores de confiança, afinidades, amizades e compartilhar nossos objetivos, sonhos e angústias.

Nesta perspectiva, estar no ambiente pesquisado é relevante para fazê-lo etnográfico. Assim, pudemos observar de dentro do local todas as nuances e contornos daquele espaço étnico e como as preferências de vida fazem parte do construto que compõe a identidade étnica daqueles adeptos, pois é através das vivências no universo dos pesquisados que podemos autenticar e firmar os nossos significados e ferramentas de trabalho. Geertz (1989) nos diz que esse tipo de observação:

Obriga os praticantes a experimentar, tanto em termos físicos quanto intelectuais, as vicissitudes da tradução, requerendo sempre um árduo aprendizado linguístico, algum grau de envolvimento direto de conversação e um frequente desarranjo das expectativas pessoais e culturais (GEERTZ, 1989, p. 20).

Ao iniciarmos as observações, definimos critérios de confiabilidade. O caminhar da pesquisa é mútuo, o pesquisador e pesquisado andam juntos, porém, não necessariamente pela mesma via. Optar por essa ferramenta é ter facilidade de esclarecer dúvidas e incertezas que permanecerão ao longo da investigação. Reforçando ainda a escolha dessa técnica, significa que estar no cotidiano do campo é ter a possibilidade de ouvir, escutar, ver, falar respeitar, além de adquirir junto ao pesquisado a credibilidade.

Durante o momento em que estávamos no interior do Terreiro, fizeram-se necessários alguns diálogos, cujo objetivo foi obter um repertório das condições de produção e fluxo dessas formas simbólicas, estabelecendo um delineamento do Terreiro, especialmente, dos adeptos da religião. Geertz (1989 apud SIQUEIRA, 2016) ressalta o quanto a influência nativa sobre o conhecimento obtido no cenário pode ser relevante, ou até mesmo decisivo, de modo que o

pesquisador leve em consideração as vozes polifônicas destes pesquisados no decorrer da pesquisa:

O diálogo funcional é de fato uma condensação, representação simplificada de complexos multivocais. Uma maneira de representar essa complexidade discursiva é entender o curso geral da pesquisa como uma negociação em andamento. (...) A escrita etnográfica atual está procurando novos meios de representar adequadamente a autoridade dos informantes (GEERTZ, 1989, p. 47-48).

Ao reconhecer que os diálogos exercem poderes essenciais nas relações estabelecidas entre os adeptos do Terreiro, buscamos constatar como esses diálogos transportam imputações que são sabedorias, práticas e mistérios vivenciados e transmitidos por meio do convívio destes sujeitos no processo cotidiano de interações. Nesse processo, dialogamos sobre a pesquisa, os objetivos, e também os aspectos éticos para que se sentissem confortáveis em colaborar e participar da nossa investigação, ou não, se fosse o caso. Esclarecemos, ainda, sobre a confiabilidade, na qual se aplica a pesquisa.

As observações aconteceram de maio a dezembro de 2019, quando passamos a frequentar o Terreiro em dias agendados, ou seja, nas datas das suas atividades, nos dias de cultos, nas rezas, nos encontros de interação e nas tradicionais festas, quais sejam: Festa do Boiadeiro, Festa para Obaluaê (Festa da Pipoca), Caruru de Cosme e Damião e as tradicionais rezas, que aconteciam a cada 15 dias.

Durante as observações, a utilização de um caderno de anotações foi crucial, para os registros dos acontecimentos do cotidiano e as impressões a partir do olhar nas atividades ocorridas dentro do Terreiro. Esse recurso foi um apoio imprescindível, uma vez que, de posse dessas anotações, lançamos mão da entrevista etnográfica para deslindar questões ou inquietações que se mostraram pertinentes, originárias das observações registradas no caderno, como um diário de campo.

Ademais, a fim de seguir os procedimentos dentro da conduta ética, foi solicitado junto aos pesquisados que concordassem, na forma de termo de Consentimento Livre Esclarecido - TCLE, com a utilização do material coletado para efeito de pesquisa, com o objetivo de assegurar que efetivamente nada se divulgue das suas informações pessoais sem que os mesmos autorizassem. Ressaltamos ainda que essa investigação foi submetida e aprovada ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), por meio

da Plataforma Brasil.

Ao definir os critérios para escolha dos entrevistados, levamos em consideração todos os cuidados mencionados por Minayo (2001), com o objetivo de refletir a totalidade em suas múltiplas dimensões, dando voz aos sujeitos que detêm as informações e vivências que o pesquisador deseja conhecer, ou seja, um emaranhado de informações que facilite a apreensão da identidade e diferenças. Dentre as possibilidades de entrevista, optamos pelas semiestruturadas, uma vez que consideramos uma técnica que pode nos oferecer melhores condições para coletas de dados. Também pelo fato de que a mesma nos possibilitou registrar os olhares, as falas, os gestos, as ideias, os pensamentos e sensações dos entrevistados.

Para Minayo (2001, p. 26), “a entrevista é uma das técnicas mais utilizadas pelos pesquisadores qualitativos”. Entendemos, como a autora, a relevância dessa técnica, porque, por meio dela, é possível nos atentarmos para as histórias de vida e as memórias, entendidas aqui nessa investigação como elementos que resistem através das identidades étnicas. Ainda refletindo sobre a importância da entrevista, Oliveira (1998) afirma que esta “entra como um recurso muito importante para construção de dados, uma vez que essa técnica pode ser no início, uma conversa informal”. O que permite que tanto colaborador quanto pesquisador se sintam mais à vontade e mais próximos, durante a pesquisa. Reconhecendo a importância desse momento, na primeira etapa da HP, conforme Thompson (2011), cuja fase corresponde à Análise Sócio-histórica, as conversas informais com os adeptos surgem como estratégias para os longos e ricos diálogos, durante as entrevistas.

Para isso, porém, constituímos um roteiro prévio, com algumas perguntas (APÊNDICE D) relacionadas com a investigação. É importante ressaltarmos que todos os diálogos, conversas e entrevistas foram agendados, mas que, durante o percurso da pesquisa, algumas foram feitas sem que marcássemos data prévia. A realização do roteiro das entrevistas nos possibilitou que nenhum questionamento que considerássemos importante em nossa investigação fosse esquecido. Nesta fase, fomos ao encontro dos participantes em casa ou no Terreiro, para realização dos diálogos e para agendar as entrevistas. Durante as entrevistas, buscamos oportunizar um diálogo com o pesquisado e não apenas angariar respostas de um roteiro previamente semielaborado. Assim, promovemos um momento bem descontraído, de modo que o pesquisado não se sentisse pressionado, mas sim confortável em responder, dialogando conosco.

Essas entrevistas foram realizadas e registradas com auxílio do gravador de voz e câmara fotográfica, todos acoplados ao celular. Depois de gravadas, fizemos as transcrições e análise dos depoimentos dos entrevistados, incluindo as conversas informais. Nessa etapa, considerada por Thompson (2011) como a segunda, dentro da Hermenêutica da Profundidade HP – cuja fase corresponde à análise formal ou discursiva, estabelece-se uma base para análise interessada na organização interna das formas simbólicas, com suas características culturais, seus padrões de relações.

Para Thompson, “os objetos e expressões que circulam nos campos sociais são também construções simbólicas complexas que apresentam uma estrutura articulada” (THOMPSON, 2011, p. 369). Assim, há necessidade de pensar ao serem analisadas, pois há de se levar em consideração que tempo/tradição e tempo/interpretação tem estruturas distintas de significados. Ao transcrever as entrevistas, há sempre possibilidade de se apresentarem novas questões que não estavam no roteiro. Portanto, fazer adaptações de acordo com cada pesquisado sempre foi uma ação contínua, a fim de seguir com análise e interpretação dos dados coletados, no intuito de atingir o objetivo almejado. Destacamos que, nessa fase, inúmeras vezes tivemos que recorrer às lembranças, enquanto alguém que, para além do papel de pesquisadora, sempre teve proximidade com o *locus* pesquisado, para compreender inúmeros fundamentos que surgiram nas entrevistas. Em outros momentos, recorremos a autores que já produziram trabalhos e estudos sobre a temática, para nos auxiliar na compreensão de determinadas questões.

Mesmo assim, foi possível perceber a extrema necessidade de retornar à etapa anterior, chamada por Thompson (2011) como análise sócio-histórica, devido às inquietações surgidas a partir das entrevistas com os (as) colaboradores (as), o que nos fez retornar ao campo de pesquisa para novas entrevistas, posteriormente, nos meses de setembro e outubro de 2019. Ressaltamos que este período foi marcado por alguns problemas de saúde na família do Pai Damião, o que fez com que retornássemos mais vezes ao Terreiro, não para entrevistar os (as) colaboradores (a), mas para prestar minha solidariedade à família de Dona Luzia Oliveira dos Santos, esposa de Pai Damião (que foi internada e fez uma cirurgia de risco). Nesse intervalo, recorremos aos outros colaboradores, por meio de algumas conversas informais, nos meses mencionados acima, o que muito ajudou a solucionar algumas inquietações.

Solucionadas as inquietações, seguimos com a segunda etapa da investigação, isto é, Análise Formal ou discursiva, para realizar a análise das falas dos entrevistados. Momento que

requer do pesquisador um olhar atento, peculiar, cuidadoso, a fim de perceber as formas simbólicas, uma vez que como Thompson (2011, p. 369) nos alerta, é através das falas que algo é expresso ou dito. O processo que envolveu a utilização dessa técnica para análise das informações obtidas juntos aos adeptos serviu como um forte instrumento para buscar significados sociais e os elementos identitários, para construção das identidades étnicas sobre diferentes aspectos nas vivências desses adeptos no Terreiro de Umbanda de Jitaúna.

Feito isso, partindo do pressuposto de que o nosso papel enquanto pesquisador assume uma função de extrema importância, adentramos a terceira fase da pesquisa, denominada por Thompson (2011) de Interpretação e Re-interpretação, como meio de chegar a etapa final desse trabalho. Para o autor, mesmo que a fase da interpretação seja auxiliada pela fase análise formal, ainda assim elas produzem elementos distintos. Afirma Thompson (2011, p. 379) que a “interpretação age com ‘síntese’, por construção criativa de possíveis significados”, embora ela nos evidencie “que por mais rigorosos e sistemáticos que sejam os métodos da análise formal ou discursiva, eles não podem abolir a necessidade de uma construção criativa do significado”.

Assim sendo, com base no referencial teórico de Thompson (2011), buscamos discutir sobre as identidades étnicas dos adeptos de um Terreiro de Umbanda na cidade de Jitaúna, Bahia, a fim de compreender essas identidades étnicas pelo viés da interpretação e re-interpretação das informações coletadas juntos aos colaboradores da pesquisa. Entendemos, também, que a revisão bibliográfica é indispensável “para a demarcação do problema de um projeto de pesquisa e para obter uma ideia precisa sobre o estado atual dos conhecimentos sobre um tema, sobre suas lacunas e sobre a contribuição da investigação para o desenvolvimento do conhecimento”, conforme preconizam Lakatos e Marconi (2010, p. 142). Assim, realizamos uma revisão bibliográfica, pois consideramos fundamental para dar credibilidade ao estudo e por ser este um recurso indispensável para proporcionar um conhecimento prévio a respeito do objeto a ser investigado, visto que é essencial conhecer o que já foi construído por outros (as) pesquisadores (as) e quais são os alcances do conhecimento naquela área, o que apresentaremos na subseção, a seguir

1.4 JITAÚNA, A RAINHA DO CACAU: ASPECTOS HISTÓRICOS E GEOGRÁFICOS

Jitaúna, a Rainha do cacau, como é chamada, na atualidade, está situada na região que pertencia à Sesmaria¹ doada pelo Rei Dom José I, por volta de 1785, a João Gonçalves da Costa. A partir do final do século XX, foi introduzida, na maior parte das terras, a cultura do cacau, culminando nos surgimentos de inúmeras fazendas cacaeiras.

Figura 1 – Plantio de cacau



Fonte: Autora

Nesse ínterim, atraídos pela expansão da economia do cacau, começaram a chegar os primeiros imigrantes italianos e portugueses. Também foram trazidos, como mão de obra, inúmeros afrodescendentes para trabalharem nessas propriedades.

No ano de 1906, às margens do Rio Preto do Costa e do Rio das Contas, existia uma fazenda de propriedade dos senhores Sérgio Bispo e Arcanjo Pereira. Foram nestas terras que começaram as caminhadas, uma após outra. Entre os séculos XVI e XIX, o Rio de Contas foi ponto de incursões exploratórias arquitetadas por portugueses, com o intuito de identificar a existência de riquezas naturais ao longo das suas margens, bem como combater e escravizar os índios, mantendo-os sob controle, para efetivar o processo de colonização.

No local de encontros desses rios, havia uma rancharia (cabana de palha), onde os tropeiros e viajantes pernoitavam, devido às dificuldades de transporte, pois levavam mais de

¹ Sesmarias eram terrenos abandonados pertencentes a Portugal e entregues para ocupação, primeiro no território português e, depois, na colônia, o Brasil, onde perdurou de 1530 até 1822. Fontes: LIMA, Ruy Cirne. **Pequena História territorial do Brasil: sesmarias e terras devolutas.** São Paulo: Arquivo do Estado de São Paulo, 1991português e, depois, na colônia, o Brasil, onde perdurou de 1530 até 1822. Fontes: LIMA, Ruy Cirne. **Pequena História territorial do Brasil: sesmarias e terras devolutas.** São Paulo: Arquivo do Estado de São Paulo, 1991.

um dia de viagem à cidade de Jequié, onde os tropeiros iam comprar mercadorias, percurso esse feito em lombo de animais. Os tropeiros, em suas idas e vindas pelos caminhos (que na maioria das vezes ajudaram a abrir), levavam não apenas mercadorias, principalmente cacau, mas também saberes e práticas, elaborando o patrimônio material e imaterial deste lugar.

Nesta época, destacaram-se as figuras dos fazendeiros Sérgio Bispo e Arcanjo Pereira e, logo depois, dos colonizadores Salvador Amaral e Álvaro Amaral, os quais saíram de Jequié em direção ao Sul, à procura de um ponto para negócios e compra de cacau, achando, nesta região limítrofe entre a zona da mata e o semiárido baiano, uma excelente oportunidade, principalmente por ser uma via de passagem de tropeiros e exploradores para outras regiões. Logo, o local cresceu e tornou-se povoado conhecido pelo nome de Mija Gás.

O nome Mija Gás surgiu durante a caminhada dos viajantes e tropeiros em lombos de animais, buscando e levando mercadorias para cidade de Jequié. Naquela época, os tropeiros carregavam latas de querosene em animais, e com o abalo das caminhadas, essas latas furavam e derramavam gás pelo meio da estrada, deixando assim um cheiro desagradável. Esse gás era comprado na estação ferroviária de Jequié, transportado pelo trem de ferro que fazia a linha Jequié - Nazaré das Farinhas.

O fluxo de pessoas foi aumentando, daí foram surgindo as primeiras construções de casas. Já nesse período, o nome foi modificado para Esplanada. A origem deste nome está relacionada com o fato do lugar ser uma região plana. Mas a memória dos moradores relata que, essa mudança de nome, foi muito discutida, causando alguns embates de opiniões, o que acarretou em um incidente lamentável, sobre o qual nos deteremos, devido não ser relevante para a trajetória da origem da cidade.

No entanto, Esplanada não foi topônimo definido daquele lugar, pois, na Bahia, já havia outra cidade com a mesma identificação. Então, o lugar passou a se chamar Itaúna, cujo significado tem origem na língua tupi "*Ita*" (*pedra*) e "*Una*" (*água*). Por sugestão do Professor Teodoro Sampaio, acrescentou-se a letra J e, a partir daí a cidade passou a ser denominada de Jitaúna, tendo, em sua composição, o significado de Abelha Preta, que, na língua tupi guarani, significa JITA- abelha e UNA- preta.

Figura 2 – Foto aérea da área do município de Jitaúna



Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2018)

Na figura 02, podemos visualizar a cidade de Jitaúna, através da foto aérea, apresentando, em primeiro plano, as principais vias da cidade e o centro, seus bairros, podendo evidenciar, ainda, a sua característica de cidade de pequeno porte, de extensão rural, por meio da extensa área pastoril e hidrográfica, à sua volta.

Figura 3 – Mapa Político de Jitaúna



Fonte: Arquivo da Prefeitura Municipal de Jitaúna (2013)

A cidade está localizada a 390 km da capital Salvador, fica entre as margens do Rio Preto e Rio Contas. Geograficamente, Jitaúna está no Centro-Sul Baiano (IBGE, 2008). O município

se estende por 218,9 km² e contava com 14.115 habitantes no censo de 2010. A densidade demográfica é de 64,5 habitantes por km² no território. Está entre os municípios de Ipiaú e Jequié. Elevada à categoria de município pela lei estadual nº 1588, de 22-12-1961, Jitaúna tem 57 anos de idade. No seu percurso histórico, encontramos diversos elementos que formam a sua identidade. Habitada por índios Pataxós, os primogênitos dessas terras, tem também nos seus registros a presença marcante dos negros trazidos como escravos pelos colonizadores europeus.

Atraídos pela expansão da economia do cacau, vieram imigrantes de italianos e portugueses, além de muitos descendentes de escravos, para trabalharem nestas fazendas. Em relação à vinda dos italianos, Azevedo (1982) afirma que se “tratava em suma de abrir o país ao progresso e para isso era urgente favorecer a chegada e estabelecimento de seus agentes, os estrangeiros pertencentes às outras raças”.

Em 1939, foi organizada uma comissão, tendo à frente o cidadão o senhor Manoel Alves Meira, para construir a primeira Igreja Católica de Jitaúna, que tinha como padroeiro Santo Antônio. Os primeiros padres que vieram celebrar missa foram os reverendos Jacinto Seixas e Antônio Freire. Em 19 de fevereiro de 1939, o Cardeal Augusto Álvares da Silva elevou a capela a paróquia, tendo como Padroeiro Senhor do Bonfim e, só posteriormente, firmou-se Nossa Senhora da Conceição como padroeira do povoado.

Numa rápida conversa com alguns moradores mais antigos de Jitaúna, investigamos quais eram as manifestações religiosas, antes da construção da igreja, como as pessoas praticavam sua religiosidade. Muitos com os quais conversamos responderam que sempre faziam suas devoções em casa, rezando, benzendo; outras disseram que, desde a chegada de pessoas diferentes para localidade, era comum o samba acontecer em dias festivos. Procuramos saber quais eram esses dias, alguns disseram que em dias em que as pessoas pagavam promessas.

Mas quando interrogados acerca de qual era a religião, eles responderam que eram católicos. Com essas informações, percebemos que, por traz daqueles depoimentos, muitos elementos poderiam estar ocultos a respeito das identidades de Jitaúna, uma vez que o lugarejo era marcado pelo contato de viajantes, que viam naquelas andanças a possibilidade de firmar e construir seu futuro.

É notório que a religião cristã católica predomina na cidade. Todavia, no decorrer da

pesquisa, encontramos diversos Terreiros pelo município, além da presença de outras religiões, principalmente as de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda, que, embora invisibilizados, são práticas comuns dentro da cultura etnocêntrica. Terreiros sempre existiram, mas a hegemonia da cultura colonizadora tende a escamoteá-los.

Esse silenciamento, sobretudo, a respeito das religiões, já é uma comprovação dessa política etnocêntrica que privilegia a cultura ocidental, em detrimento das demais construções civilizatórias de outros povos. Dessa forma, constatamos que a identidade étnica dos colaboradores da pesquisa está construída numa estrutura de significação que nos levar a pensar sobre tempo e tradição e tempo e interpretação. Esses aspectos evidenciados sobre Jitaúna fomentam ainda mais o meu interesse pessoal em estudar as identidades étnicas dos adeptos de Terreiro de Umbanda, nesta cidade.

Outro momento muito importante relacionado ao objeto desta pesquisa foi a revisitação a alguns trabalhos que relatam sobre a história de Jitaúna, evidenciando o estudo sobre a presença de legados africanos, as manifestações culturais, como bumba-meu-boi, o samba, as festas de reis, a culinária e os cultos religiosos. O estudo ainda apontou que dentro das várias etnias que constituíram a história de Jitaúna estavam as etnias negra e indígena. Ao fazer-se conhecer esse dado, ao estar no espaço de Terreiro, é perceptível a forte relação dos adeptos com sua ancestralidade, o que permeia também as atividades lúdicas e festivas, levando para fora dos Terreiros suas danças, indumentárias, vestes, culinária, toda uma estética construída a partir desses legados diversos.

Ademais, o desdobramento da história de Jitaúna, nos possibilitou, no que versa sua identidade e nas suas experiências religiosas, sociais e culturais, entender como se produz a identidade. Mija Gás, Esplanada, Jitaúna parecem uma confusão de nomes. Contudo, permitem perceber que essas denominações podem ser explicadas a partir das teorias das relações étnicas, fundamentadas a partir das vivências, das preferências de mundo, do contato entre o nós e o eles, enfim, da interação.

Somado a essas informações, compreendemos que a forte relação que os adeptos têm com os elementos culturais africanos, em comunhão como os elementos indígenas dentro da religião, serviram de suporte para discutir acerca das identidades étnicas, e poderem ser compreendidas como contribuições essenciais para manutenção e reconstrução dessas identidades dentro de um espaço de Terreiro, relação também explicada pela teoria da etnicidades, estabelecendo

contrastes entre os elementos de identidades étnicas, os traços diacríticos e também suas fronteiras.

Pode-se também ainda entender que essas definições podem ter surgido a partir de marcadores étnicos (localização, geografia, atividade econômicas, religião, dentre outros). Com base nesses pressupostos, podemos afirmar que Jitaúna deve ser entidade como lugar de pertencimento étnico religioso também, e como tal pode ser compreendida como lugar de produção de culturas diversas e históricas; e o Terreiro Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos atua como ambiente onde os colaboradores (as) desta pesquisa vão se valer para manter/produzir suas identidades étnicas.

1.5 TERREIRO *OGUM DE RONDA NA UMBANDA E GIRA DE CABOCLOS*

Reiteramos que a presente pesquisa teve como *locus* o Terreiro Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos, localizado no Município de Jitaúna, Bahia, na Rua Coronel João Borges, antiga Rua Pulo do Bode. Esse espaço foi, sem dúvidas, referência para o delineamento deste estudo, uma vez que sustenta toda uma cadeia de memórias e de saberes significativos, há mais de cinquenta anos legitimados pela comunidade. O mesmo foi fundado oficialmente em na década de 90, porém sua existência informal é datada desde a década de 60. Presidido por Damião Gregório de Nascimento, tendo como nome religioso Pai Damião, um colaborador relevante nessa investigação para se compreender as memórias e tradições como construto da identidade étnica.

Com o Pai Damião, investigamos sobre a história do Terreiro Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos. Ele relatou que o mesmo funcionou em outras localidades Entre as décadas de 60 a meados da de 80, o Terreiro situava-se na zona rural. Primeiro, numa fazenda, de nome Feto, onde Pai Damião trabalhava nas atividades de agricultor. Mas, segundo ele, não durou muito tempo, pois tivera que fechar o espaço a pedido do dono da Fazenda, alegando que, naquele lugar, não se podia bater tambor. Neste relato, já fica evidente a histórica perseguição às quais tais práticas foram submetidas, fundamentalmente, com motivações de caráter racista e preconceituoso. Naquele contexto, a proibição da presença dos ritos na localidade em que funcionava o Terreiro e a sua invisibilização são um marco violento para

vida de Pai Damião. Foi assim durante muito tempo, tendo de mudar-se sempre para outras localidades, até começar a funcionar em Jitaúna. Muitos foram os dilemas vividos por ele, até que conseguiu, já em Jitaúna, arrendar uma casa, onde logo começou a funcionar o Terreiro e fazer suas atividades.

É neste espaço, das instâncias criativas do culto, *locus* da construção mítica e ritual, onde a umbanda é vivida em seu cotidiano encantado de crenças e práticas mágicas, voltado para as necessidades de seus adeptos e público interno. O estudo realizado neste espaço identificou uma marcante presença de afrodescendentes entre os adeptos, sua grande maioria.

O Terreiro é parte da residência onde vive do Pai Damião. No Terreiro, moram, 6 (seis) pessoas: além de Pai Damião e sua esposa, Luiza Oliveira dos Santos, mais 4 (quatro) pessoas que auxiliam na manutenção do espaço, que tem 5 (cinco) cômodos, sendo que o altar está no primeiro deles. A casa é denominada pelo líder religioso como casa de Candomblé e Umbanda. No Alvará de funcionamento, consta registrado como Terreiro Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos. É um ambiente simples, sem ostentação (principalmente se comparado a outros Terreiros e igrejas ou templo evangélico). Nas cores azul e branco, as paredes e altar vão se harmonizando, formando um ambiente iluminado, claro e limpo.

O cômodo onde acontecem as giras² (as danças para os Orixás, cantos de melodias, chamadas pelos umbandistas de pontos cantados, defumações com ervas especiais e orações, inclusive as orações cristãs, como o Pai Nosso e a Ave Maria) é relativamente pequeno, contendo sofá, cadeiras de plásticos, que ficam organizadas, próximo às paredes laterais. Na parte interior desse cômodo, ao lado direito, fica o altar, geralmente montado em uma pequena mesa, onde também Pai Damião dá o atendimento aos consultantes.

No altar, existe uma variedade significativa de imagens de santos católicos (Sagrado coração de Jesus, Maria e Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora Aparecida, Santo Antônio, São Sebastião, Santa Luzia), de Orixás (Obaluaê, Cosme Damião, Oxóssi) e caboclo (Boiadeiro), o patriarca na hierarquia espiritual deste Terreiro. Dentre as imagens observadas,

² No Dicionário da Umbanda, Gira é definida como uma Corrente Espiritual; Rua; Caminho. A gira (ou *jira*) vem da palavra em quimbundo *nijra*, que significa “caminho”, “rota” ou “via”. De um lado espiritualizado, podemos compreendê-la como o caminho que nos levará em contato divino com todas as entidades da Umbanda; São danças para os Orixás, cantos de melodias chamadas pelos umbandistas de pontos cantados, defumações com ervas especiais e orações, inclusive as orações cristãs, como o Pai Nosso e a Ave Maria. (PINTO, 2015).

encontramos a de Buda. Segundo o Pai de Santo, as imagens no altar servem para atrair prosperidade, dinheiro. Sobre o altar ainda se vê o chapéu de couro, laços, chicote, jaleco, gibão, perneira, berrantes, agogô, dentre outros elementos que servem para sua ornamentação, como nos mostram as figuras 4 e 5, a seguir.

Figura 4 – Altar do Terreiro Ogum de Ronda e Gira de Caboclos



Fonte: Autora

Figura 5 – Chapéu de couro e Agogô.



Fonte: Autora

Além dos santos, há, ainda, objetos, como velas, copos d'água, frascos com óleos, fios de contas, animal de pelúcia, fotos de adeptos, entre outros, assim como um recipiente com água, flores e perfume alfazema que, segundo Pai Damião, são usados para homenagear a cabocla Jurema e Iemanjá. Próximo ao altar, precisamente ao lado, se posicionam os instrumentos: atabaques, o pandeiro, o triângulo. Os atabaques são considerados entidades, de acordo com Pai Damião, não podendo ser tocados por qualquer pessoa, os quais são reverenciados durante os ritos. Os instrumentos são tocados com as mãos e, mediante os toques, as pessoas ali vão acompanhando com palmas, todos no clima de alegria e envolvimento.

Figura 6 – Atabaques



Fonte: Autora

A escolha desse espaço como *locus* da presente pesquisa se deu, conforme explicitado na introdução deste trabalho, a partir do meu pertencimento e de minha família com o Terreiro e o Pai Damião. Também se agregou ao interesse em pesquisar esse local o fato de meu pai e minha mãe serem frequentadores assíduos, além de perceber, durante muito tempo, que o Terreiro Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclo está intimamente relacionado às práticas simbólicas sincréticas, às vivências e sabedoria preservados por minha família, antes e a partir desse espaço.

1.6 O ENCONTRO COM OS SUJEITOS DA PESQUISA

Para escolher os (as) colaboradores (as) da pesquisa, pensamos inicialmente como chegaríamos até os adeptos do Terreiro, pois as pessoas que os frequentam nem sempre querem expor sua opção religiosa. Um dos critérios adotados para escolha desses colaboradores foi a

conversa prévia com o Pai Damião, ao fazê-lo o convite para contribuir com a pesquisa. Procuramos saber dele qual a possibilidades de entrevistar esses adeptos. Ele nos disse que conversaria com alguns Filhos de Santo e nos credenciaria a participarmos do mesmo espaço, durante as atividades do Terreiro. O primeiro dia de visita ao Terreiro foi muito importante e emocionante. Envolvido num misto de emoção, Pai Damião me recebeu com um abraço, disse que eu era a continuidade do meu Pai, o seu filho de Santo. Fazia seis meses que meu pai havia falecido.

Emoções à parte, nessa oportunidade, falamos sobre o motivo da minha visita. Expliquei a pesquisa, os objetivos, os fins, convidando-o para fazer parte deste recorte registrado na memória e na escrita, no universo da ciência e da academia, ao que ele aceitou, no mesmo momento. Foi externada, ainda, a necessidade de também dialogar com outros adeptos e ou Filhos de Santo do seu Terreiro e convidá-los para colaborarem com nossa pesquisa.

De imediato, Pai Damião informou as datas e os dias de atividades no Terreiro, para o encontro com os colaboradores/as: as rezas acontecem a cada quinze dias. O primeiro encontro foi na reza da pipoca, oferecida a *Obaluaê* que, de acordo com Pai Damião, é conhecido também como *Omulu*, o senhor da vida e da morte, o qual teve suas feridas curadas e transformadas em pipocas por Iansã. Conta ainda Pai Damião (2019) que esse orixá é de meter medo por ser o dono das doenças de pele: assim como traz, pode levar embora todos os males relacionados à saúde.

Posteriormente, no dia 6 (seis) de março de 2019, conseguimos encontrar todas as pessoas que pretendíamos convidar para colaborar com o estudo, das quais nos aproximamos, durante a festa, e com as quais tivemos um diálogo informal e corriqueiro. Naquela ocasião, houve um estranhamento pela minha presença, proponente desta pesquisa, por parte de algumas pessoas que não me conheciam, enquanto que, para outras pessoas conhecidas, este momento se tornou uma ocasião oportuna de reencontros e troca de saberes, já que tenho o referido espaço como um lugar de aprendizados e experiências.

Terminada a festa, entramos em contato com os (as) quatro colaboradores (as). Um dos critérios de escolha foi optar pelos frequentadores mais antigo no Terreiro, no intuito de colher o máximo possível de sua identidade e suas relações com o espaço. Desse modo, contatamos Emília de Jesus Santos e Marilene Nascimento Santos³ que, de imediato, aceitaram participar

³ Marilene Nascimento dos Santos faleceu antes mesmo de assinar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Por isso, não vamos expor sua entrevista.

da pesquisa. Com relação a essas duas colaboradoras, além de serem Filhas de Santos de Pai Damião, são responsáveis pela organização da ritualística do Terreiro.

Outro critério foi o grau de aproximação e afinidade. Neste caso, optamos em convidar Osmando Menezes da Silva⁴ e Bernardina de Oliveira, ambos meus pais. Além da afinidade, existe a relação familiar, o que levou a escolhê-los como colaboradores dessa pesquisa. Somando a esse critério, tem-se a participação deles no *Terreiro Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclo*, assim como as práticas e as experiências vividas até se firmarem como Filha e Filho de Santo de Pai Damião. Estes não hesitaram em dizer sim. Nesta primeira relação que foi feita, totalizamos cinco (5) adeptos, incluindo Pai Damião, procurando diversificá-los em termos de identidade, religiosidade e moradia. Desse modo, compusemos o corpo da nossa investigação.

Nessa mesma ocasião, dialogamos e combinamos quais seriam os dias da semana e local para melhor entrevistá-los/as, além dos encontros que dariam no Terreiro. Apresentamos as possíveis localidades onde poderiam acontecer as entrevistas. De acordo com o interesse e disponibilidade de cada um, fomos demarcando cada lugar onde seriam nossos encontros. Posto isso, duas entrevistas aconteceram na própria residência dos entrevistados/as e outras ocorrem no interior do Terreiro. A primeira entrevista foi com Damião Gregório Nascimento, Pai Damião⁵, o qual, conforme já expusemos, é o dirigente do Terreiro, campo da pesquisa. O nosso encontro aconteceu no Terreiro, local onde ele vive com sua família. Sentar ao lado de Pai Damião parecia uma conversa com o Preto-Velho, mas não em espírito, “em carne e osso”. Com mais de 75 anos de idade, num jeito leve, numa calma estonteante, perfil típico de sua idade, contava sua história sempre numa posição de mestre conversando com aprendiz e afirmava “a gente sempre aprende”.

Conhecemos o Pai Damião em 2003, por intermédio do meu Pai (*In memoriam*), que era seu filho de Santo. Eram horas incontáveis as em que eu percebia os dois sempre conversando, ali no sofá da sala de nossa casa, e ao se cumprimentarem sempre com tratamento de compadres. Nós tivemos longas conversas sobre sua vida e a sua religiosidade. Pai Damião nasceu em Itagi, município vizinho de Jitaúna, veio para esta cidade ainda muito jovem com mais ou menos 17 anos. Durante a sua infância passou por diversas experiências. Perdeu seus

⁴ Osmando Menezes da Silva faleceu antes mesmo de assinar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido TCLE, sendo este o motivo pelo qual não vamos expor sua entrevista.

⁵ Salientamos que, como já temos feito, o Senhor Damião Gregório Nascimento, ao longo deste trabalho, é referenciado pelo seu nome religioso, Pai Damião, assim como é conhecido pela comunidade jitaunense.

pais ainda muito novo, com 13 anos. Quando perguntado sobre suas experiências na religião que praticava, narrava características que era na época visto como louco. Afirma também que seu irmão, foi quem primeiro que apresentou os sinais sobre esse tipo de espiritualidade. Relata ainda que até entender o que acontecia com ele, as pessoas tinham até medo do seu comportamento.

Quando questionado sobre o seu percurso até chegar a Jitaúna, relatou que saiu de Itagi com 17 anos de idade, e desde então apresentava comportamentos estranhos: “ficava triste, quieto, com medo, corria para roça a dentro, e só aparecia depois de muitos dias”, disse Pai Damião. As pessoas afirmavam, segundo o mesmo, que ele era doido. Pai Damião dizia não se preocupar com o que as pessoas pensavam a seu respeito. Declarou ainda que viveu na Fazenda Boa Esperança, morou também numa fazenda chamada Feto, depois mudou-se para a Fazenda de nome Bom Jardim, tendo como profissão trabalhador rural.

Durante esse período, trabalhou na zona rural e, até os 20 anos de idade, não se permitia aceitar o convite dos seus ancestrais para ser zelador de santo. Expôs também que tem obrigações para com Cosme Damião, Preto Velho, Baluaê e Ogum de Ronda. É devoto de Nossa Senhora da Conceição, usa o terço no pescoço, e nas suas obrigações dentro do calendário do seu Terreiro estão inclusas as procissões de Nossa Senhora da Conceição, Senhor do Bomfim e as viagens à Bom Jesus da Lapa. Atualmente, é casado com dona Luzia Oliveira dos Santos, com quem teve 14 filhos, dos quais apenas 10 estão vivos. Atualmente, Pai Damião, sua esposa e seus filhos são moradores de Jitaúna, desde o ano de 1999. Nas suas palavras: “Eu sou conhecido aqui por Pai Damião, mas pode perguntar quem é Damião zelador, curador, todo mundo sabe onde eu moro” (PAI DAMIÃO, 2019).

A segunda entrevista foi realizada com Bernardina de Oliveira, conhecida como Dona Santa ou Santa de Mano rezadeira. É preciso confessar que foi um prazer imensurável conversar com esse ser na condição de pesquisadora e quão foi confortante ouvir sua voz dizendo “sim, vou lhe ajudar na sua pesquisa, mia fia”. Afinal, não se trata apenas de uma colaboradora. Tratava-se, também, da minha mãe. Conversar com Dona Santa, em casa, trouxe à memória o tempo em que ela nos chamava para conversar e contar as inúmeras histórias de quando ela vivia no sertão com meu pai. Nascida em 1940, morava igualmente na zona rural, na cidade de Ipirá, no norte da Bahia. Filha mais nova de 24 irmãos, foi adotada deste seu primeiro ano de vida, tendo vivido com seus pais adotivos em Ipirá até se casar. Quando questionada sobre os

apelidos, ela respondeu: “Meu nome de batismo era para ser Santa, mas quando meus pais adotivos me adotaram, eles mudaram meu nome para Bernardina, mas Santa sempre foi o nome que todos lá no Rio Seco me chamavam e aqui também fiquei conhecida assim”, afirma Dona Santa⁶.

Também conhecida como Santa de Mano (apelido dado em referência ao seu esposo, Osmando (*in memoriam*)) ou Santa Rezadeira, devido às suas práticas de rezar por algum mal que acometia as pessoas. Ela também relatou que quando ainda pequena via frequentemente seus avós rezando e dando caruru, em oferenda pela graça recebida. Afirmou ainda que aprendeu a rezar através de seus avós e que a reza sempre era um recurso terapêutico na sua família, pois, sempre que os pais ou avós adoeciam, estavam sempre atentos a espiritualidade, recorrendo às pessoas que eles costumam chamar de “entendidas”, para passar os ramos, as folhas. Sobre a sua infância, ela nos contou que estudou até os 11 anos de idade. Naquela época, estudava até aprender fazer o nome, depois ficava a cargo dos pais. Mas segundo, Dona Santa, para os seus pais era importante aprender outros conhecimentos, como por exemplo, aprender a prática da reza, tradição da família: “Hoje mina fia eu rezo, rezo em casa, rezo no Terreiro e rezo na ladainha de nossa Senhora da Conceição e nossa Senhora Aparecida” (DONA SANTA, 2019).

Em sua vida adulta, relatou que passou por uma série de problemas, e não sabia o que se passava com ela. Em suas palavras: “Eram noites e noites em claro com dores de cabeça” (DONA SANTA, 2019), mas os médicos nunca achavam nada, e que dava jeito nos problemas dos outros, mas não conseguia resolver os dela. Até que Emília, sua comadre, a apresentou ao Terreiro de Pai Damião, entendendo assim que os seus problemas estavam relacionados à espiritualidade. “Quem acredita, bem, quem não acredita, amém”, finalizou Dona Santa (2019). Atualmente, Dona Santa é viúva, mãe de 8 filhos, moradora de Jitaúna, desde a década de 60. Doméstica, sempre viveu para criar e educar os filhos. As pessoas sempre a procuram para rezar em seus filhos de ventre caído, mal olhado, diarreia, moleza no corpo, dentre outras moléstias. Por essas práticas, além de ser Filha de Santo de Pai Damião, nosso interesse em tê-la como colaboradora dessa investigação.

Por fim, a nossa última entrevistada foi Emília de Jesus Santos, com quem começamos

⁶ A partir daqui trataremos a colaboradora Bernardina de Oliveira como Dona Santa, assim como ela é tratada e gostaria de ser também neste estudo.

a conversa no percurso do Terreiro, finalizando na residência da pesquisadora, ao que sentenciou: “Não quero ninguém ouvido nossas conversas, Lu”, disse Emília, alegando que em sua residência tinha visitas. Conheci Emília através de Dona Santa (minha mãe) e seu Osmando (meu pai), mais ou menos há uns 20 anos. Todos os dias em que ela passava para ir ao Terreiro, que é caminho de nossa casa, quando ela sempre dava uma paradinha para conversar com meus pais. Era rotina. E isso me chamava muito atenção, pois, nos dias em que ela não passava de volta, era porque ela dormia no Terreiro.

Natural de Aiquara, Bahia, Emília, de 65 anos, teve doze filhos, destes, quatro estão vivos. Mas, desde os 10 anos de idade, veio para Jitaúna, e aos 13 anos de idade perdeu seus pais. Nesse período, ficava cada dia em um lugar. Segundo ela conta, desde de criança, era dada como louca, por causa das atitudes estranhas, como correr para dentro do mato, sentar embaixo de árvore e ficar com um graveto escrevendo sinais irreconhecíveis no chão. Sem ter para onde ir, uma vez veio parar em Jitaúna, à casa de uns antigos parentes. Há 50 anos é moradora e vive no município, mas afirma viver a maior parte do seu tempo no Terreiro com, Pai Damião. “Vivo mais lá porque meus filhos vivem todos fora, então, minha família é Pai Damião e vocês, teu Pai e tua Mãe. Mas meu Veinho morreu”, afirma Emília, referindo-se ao meu pai, falecido em junho de 2018.

Nesta conversa, ela ainda nos contou que seus pais eram iniciados no Terreiro de Pai Braz, na Barra Avenida, um pequeno lugarejo, município de Jequié. E com 10 anos já sentia sinais de que algo não estava dando certo. Ela traz no seu relato seus primeiros contatos com o Terreiro de pai Braz e os motivos que o levaram até lá. Embora Emília descreva que era levada para casa de pai Braz sempre pela sua mãe, no entanto, isso se tornava frequente quando ela se sentia mal. A apresentação dos (as) colaboradores (as) permitem compreender que, ao migrarem para Cidade de Jitaúna, Bahia, essas pessoas não trouxeram apenas seus corpos, suas forças físicas para o trabalho, suas habilidades, tampouco seus pertences materiais; trouxeram, também, suas histórias de vida, suas memórias, sua cultura, seus costumes, seus hábitos, suas crenças, e, sobretudo, suas identidades étnicas.

Desse modo, as relações interpessoais nos Terreiros são concebidas como reflexos de vínculos derivados da pertença a uma imensa família espiritual, para além dos laços de sangue. As histórias vivenciadas pelos (as) colaboradores (as) da pesquisa nos levam a compreender que a memória, as tradições, o pertencimento, a família, os lugares abarcam uma carga muito

forte que ajudam a pensar sobre as identidades étnicas e suas relações.

2 CATEGORIAS DE ESTUDO: HISTÓRICO E CONTEXTUALIZAÇÃO

Nesta segunda seção, apresentamos uma breve reconstituição histórica e discursiva uma vez que compreendemos os diversos fatores que constituem a teia de relações e significados que envolvem os seres humanos, as culturas dos sujeitos/grupos, fazemos, também, uma reflexão teórica sobre as categorias de estudo que permitem pensar como o indivíduo constrói sua visão de mundo e preferências, nos dias de hoje.

2.1 CULTURA: INOVAÇÕES E INVENÇÕES

O conceito de Cultura ou o seu significado não é recente, muito menos unânime. O que se pode afirmar é que a cultura de uma sociedade é transmitida de gerações em gerações. Os indivíduos, ao longo de suas vivências, vão transmitindo os conhecimentos, as técnicas, o modo de viver, os valores herdados, enfim, a cultura do grupo, como afirma Bronislaw (1942 apud SILVA, 1998, p.10). A aprendizagem e conservação da cultura são um procedimento social, não biológico, resultante da aquisição. Cada agente social transmite às gerações futuras o patrimônio cultural que recebeu de seus antepassados. Desse modo, podemos denominar a cultura como herança social.

Neste sentido, ainda pode-se afirmar que a cultura, na medida em que possa ser investigada segundo princípios gerais, é um tema adequado para o estudo de leis do pensamento e da ação humana. Ora, de uma parte, a uniformidade que largamente permeia a civilização pode ser atribuída, em grande dose, à ação uniforme; de outra parte, seus graus podem ser vistos como estágios de desenvolvimento ou evolução.

Segundo Cunha (2009, p. 99-101), a cultura pode ser compreendida como:

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de muito contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: este novo princípio que a subtende, a do contraste, determina vários aspectos. (...) A cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados e é preciso perceber (...) a dinâmica, a produção cultural.

Neste sentido, a cultura não é algo estático, mas sim volátil, modificando de acordo ao contexto sócio-histórico e temporal, o que faz com que ela seja reinventada, recomposta de novos significados. A prática cultural é irrestrita, econômica, cercada por outras dimensões e está atrelada ao processo de construção simbólica de um grupo.

Oliveira (2003), em sua tese de mestrado intitulada *A Religiosidade como alma da cultura e como afirmação da identidade afro-brasileira*, cita o estudo de Laraia (2001) para refletir e discutir sobre as formas simbólicas que compõem o campo da cultura, afirmando que o homem é o produto do meio cultural, tendo sido socializado. Portanto, é o homem o herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquiridos pelas numerosas gerações que o antecedem. A manipulação adequada e criativa desse patrimônio cultural permite as inovações e as invenções. Estas não são, pois, o produto da ação isolada de um gênio, mas o resultado do esforço de toda uma comunidade.

Observamos também o que afirma Geertz (1989), outro pensador marcante que discute cultura, dando a este conceito uma nova dinâmica, ao discutir pelo viés de uma definição semiótica. Para Geertz (1989, p. 02) “é a cultura que nos permite ficar extasiados diante de um dos fatos mais significativos da natureza humana: O fato de que nascemos com a possibilidade de viver mil vidas, mas terminamos por viver apenas uma”. O olhar universalista de muitas investigações impede o conhecimento e tradição de cada sistema cultural, muitas vezes enquadrando o grupo. No caso desse trabalho, a cidade de Jitaúna tem sistema cultural diverso e diferente, porque não dizer heterogêneo.

Geertz (1989, p. 09) acredita que “o homem é um animal amarrado em teias de significados que ele mesmo teceu”. Segundo ele, “a cultura é pública, porque o significado o é”. O autor afirma, ainda, que a cultura é a própria condição de existência dos seres humanos, produtos das ações por um processo contínuo, mediante a qual os indivíduos dão sentido às suas ações.

Geertz (1989) vai mais além, ao dizer que quando procuramos entender práticas culturais que nos parecem ilógicas e estranhas, nosso olhar se dará a partir de visões particulares que possuímos, pois só conseguimos compreender o que é possível. O que nos leva a conclusão de que nós somos parciais e, por mais que nos esforcemos, nossa avaliação sempre refletirá a nossa personalidade. Não podemos exercer nossa atividade com passadismo. Portanto, a cultura ocorre na mediação/interação das relações dos indivíduos entre si, na produção de sentidos e significados.

Por esse mesmo viés, Geertz (1989, p. 02) afirma que “Compreender a cultura de um povo expõe a sua normalidade sem reduzir sua particularidade.”. Deste modo, podemos dizer que a cultura é, neste sentido, essas teias de significado, que necessitam de interpretação, pois se estabelecem, referindo-se à percepção de cultura elaborada por Geertz (1989, p. 237), que a define como “um padrão de significados, transmitidos historicamente, incorporados em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam-se, perpetuam-se, desenvolvem seu conhecimento sobre a vida e definem sua atitude em relação a ela”.

Já para Thompson (2011, p. 181), a cultura pode ser definida como o estudo das formas simbólicas “em relação a contextos e processos historicamente específicos e socialmente estruturados, dentro dos quais, e por meio dos quais, essas formas simbólicas são produzidas, transmitidas e recebidas”. Neste sentido, ainda pode-se afirmar que Cultura significa tudo que envolve o conhecimento, a arte, as crenças, a lei, a moral, os costumes e todos os hábitos e capacidades obtidas pelo indivíduo, não só no contexto familiar, mas principalmente por fazer parte de uma sociedade na qual está inserido.

Thompson (2011) segue comentando sobre o conceito de cultura destacando a existência de três concepções antropológicas: descritivas, interpretativas e estruturalistas. A concepção descritiva refere-se a “um conjunto variado de valores, crenças, costumes, convenções, hábitos e práticas característicos de uma sociedade específica ou de um período” (THOMPSON, 2011, p.175). Esta era a preocupação dos historiadores do século XX, que canalizam suas atuações da definição etnográfica dos povos não europeus. Nesse sentido, os fenômenos culturais devem ser vistos como formas simbólicas socialmente contextualizadas, enquanto que a análise cultural pode ser entendida como o estudo da constituição significativa das formas simbólicas, bem como de sua contextualização social.

Thompson (1995) assinala a existência de concepção interpretativa ou simbólica, que não se preocupa com os estudos e descrições dos elementos culturais. Nela, a “Cultura é o padrão de significados incorporados nas formas simbólicas, que inclui ações, manifestações verbais e objetos significativos de vários tipos, em virtude dos quais os indivíduos comunicam-se entre si e partilham suas experiências, concepções e crenças. Esta última está basicamente na interpretação dos símbolos e não na ação simbólica (THOMPSON, 2011, p. 170). Por esse viés, construir uma análise cultural denota, sobretudo, explicar esses arquétipos de significado e interpretar os significados incorporados às formas simbólicas.

Nesta perspectiva, Thompson (2011) defende a necessidade de análise e interpretação das formas simbólicas por serem “construções significativas”: “formas simbólicas são construções significativas, que exigem uma interpretação; elas são ações, falas, textos que, por serem construções significativas, podem ser compreendidas.” (THOMPSON, 2011, p. 176). O autor acrescenta também que a cultura é uma hierarquia estratificada de estruturas significativas, que consistem de ações, símbolos e sinais; de trajetos, lampejos, falsos lampejos, assim como as manifestações verbais, conversações solilóquios.

Cultura é o padrão de significados incorporados nas formas simbólicas, que inclui ações, manifestações verbais e objetos significativos de vários os tipos, em virtudes dos quais os indivíduos comunicam-se entre si e partilham suas experiências, concepções e crenças (THOMPSON, 2011, p. 176).

Os seres humanos não apenas produzem e recebem expressões linguísticas significativas. Eles conferem significado a construções simbólicas não linguísticas, ações, obra de arte, objetos e materiais de diversos tipos, desenvolvidas com precisão significativa e que podem ser construídas e traçadas. Debateu-se inúmeras vezes que o uso de símbolos é um marco distintivo da vida humana, entretanto, ao interpretar a cultura, adentramos em uma complexa camada de significados, descrevendo e ressignificando ações e expressões já significativas para os indivíduos que as estão construindo, percebendo e interpretando essas ações e expressões no decorrer de sua vida cotidiana. Mas o que esse trabalho nos oportuniza é evidenciar a cultura como veículo capaz de abarcar e segredar qualquer tipo de manifestação sem a menor preocupação em atender uma estrutura ou modelos sociais.

Desse modo, percebemos a necessidade de se fazer um trabalho sensível, comprometido com a historicidade da identidade cultural afro-brasileira e suas estruturas para que o legado africano ganhe reconhecimento de herança cultural, que faz do Brasil um país tão diverso e cheio de delineamentos culturais. (PRANDI 1995, p.116). Segundo Prandi (1995), o africano é um indivíduo tem nas suas crenças a presença muito forte do simbolismo na construção de seus ritos e mitos. Assim, pensar a cultura africana e afro-brasileira sem levar em consideração os aspectos da crença torna-se distante da figura legítima do africano que veio trazido para Brasil escravizado.

O autor considera ainda que “cultura e religião são muito interligadas, a ponto de se confundirem – no passado e ainda hoje, em muitas situações e sociedades” (PRANDI 2008, p.

156). A forte relação entre cultura e sacralidade no contexto africano é indissociável, gerando para a cultura brasileira forte influência nas mais diversas dimensões, conforme Prandi (1995) segue analisando:

A presença do negro na formação social do Brasil foi decisiva para dotar a cultura brasileira dum patrimônio mágico-religioso desdobrando em inúmeras instituições e dimensões materiais e simbólicas, sagradas e profanas de enorme importância para a identidade do país e sua civilização (PRANDI 1995, p.67).

Prandi (1995), assim, ressalta a relevante importância dos aspectos relacionados à crença do afro-brasileiro com influências da cultura do afrodescendente, a qual se manifesta como presença marcante em África, onde a vida cotidiana era organizada de acordo com o culto os ancestrais. Contudo, trazidos para Brasil como escravizados, a escravidão modificou brutalmente a estrutura familiar dos africanos, assim como sua maneira de vestir, suas crenças, sua maneira de viver. Tudo lhes foi imposto.

E, para manter vivas suas estruturas culturais, suas formas de expressões, os africanos experimentaram uma forma particular de adaptações, adequações, transformações e influências, resultantes da interação com os outros elementos constitutivos dessa nova prática de viver. Entendemos como Prandi (1995) que, para manter vivas tradições culturais de diferenças simbólicas, a cultura africana no Brasil tornou-se uma cultura de dupla referência, ou seja, que se traduz a partir de relacionamento em solo brasileiro e a que se difere da antiga que está na memória inesquecível daquele que nunca saiu da África, mesmo aqueles que estiveram lá.

Sodré (2005) destaca que o colonizador nunca entendeu que a cultura negra tem uma ordem social diferenciada, é diferenciada pela ordem mítica, pela ordem religiosa e pela ordem linguística. Essas ordens na verdade são os pilares para a identidade negra e afro-brasileira. A cultura não pode ser vista como algo ameaçador. É preciso pensarmos a cultura como um modo de vida, que abarca transformações, diferenças, na produção de sentidos e significados. Desta forma, há de se pensar na construção do patrimônio cultural que abarca as contribuições do africano na produção cultural no Brasil.

Ao perscrutar simbolismos, mitos e ritos de várias sociedades e culturas, os autores nos trazem relevantes aportes para a compreensão dos estudos simbólicos. Dentre esses estudos, tomamos os ensaios de Thompson (2011), no intuito de nos abastecer de embasamento criterioso para interpretarmos a conjectura de relações que se formam a partir dos símbolos de

distintas culturas de todo o mundo, sejam elas africanas, indígenas, europeias ou asiáticas, e como são ressignificados nos Terreiros de Umbanda, de modo que os adeptos se valem destes símbolos, reconstruindo-os, reproduzindo-os de diferentes maneiras para preservar e manter suas identidades étnicas pelo viés dos seus pertencimentos.

2.2 CULTURAS NEGRAS QUE NO BRASIL TORNAM-SE AFRO-BRASILEIRAS

Para discutir sobre as identidades étnicas dos adeptos tomamos o contexto histórico das culturas que no Brasil transformaram-se em culturas afro-brasileiras, de algum modo essas vicissitudes históricas agrupam elementos de identidades que nos levam a entender como se dá a reconstituição das identidades étnicas dos participantes de um Terreiro de Umbanda na cidade de Jitaúna.

Tomando por base a construção social brasileira, observamos que é formada por diversos grupos que a caracterizam, em termos culturais, como uma das mais ricas do mundo. Contudo, sua história é assinalada por disparidades e discriminações, evidentemente, quando o assunto é sobre as populações de origem africana e indígena e outras chamadas minorias, impedindo, desta forma, seu pleno desenvolvimento. O tratamento que a sociedade brasileira dispensou aos africanos e aos seus descendentes foi marcado pelo preconceito e pela violência. No que se refere aos povos trazidos da África, é preciso ter em mente que estes vieram de várias localidades, que eram de diversas etnias, possuindo suas crenças, costumes, tradições, língua, religiosidade, culturas e estilo de vida, entre outros marcadores típicos de suas nacionalidades.

Os negros brasileiros, portanto, partilham a herança da cultura africana dos que foram retirados da África, trazidos à força do seu continente de origem para o Brasil, num processo imposto pelas práticas dos colonizadores. Apesar de que, no Brasil, ainda há uma imensa dificuldade em reconhecer e distinguir a cultura que se formou a partir dos negros. Ignoramos ou não reconhecemos o que temos de africano na cultura afro-brasileira. Isso acontece, certamente, porque fomos sempre educados a pensar com os olhos do colonizador. Geralmente, mantemos a falsa ideia de uma nação branca, a qual não somos e nunca fomos.

Nesta perspectiva, é pertinente abarcar a esse contexto aspectos da cultura negra no Brasil, entretanto, não dá para pensar a questão da cultura tomando como base apenas a cultura

do negro. Ou seja, ao entendermos como se dão as relações étnicas, tema central desta pesquisa, precisamos pensar: como é que se dá essa relação do negro frente a outros grupos? E, quando pensamos essa relação, nos deparamos com processos vários que fazem com que o negro tenha dificuldade de entender a cultura negra, porém, também o outro que não é negro tem dificuldade de entendê-la. Nas palavras de Munanga (2004, p. 02):

Parece simples definir quem é negro no Brasil. Mas, num país que desenvolveu o desejo de branqueamento, não é fácil apresentar uma definição de quem é negro ou não. Há pessoas negras que introjetaram o ideal de branqueamento e não se consideram como negras. Assim, a questão da identidade do negro é um processo doloroso. Os conceitos de negro e de branco têm um fundamento etno-semântico, político e ideológico, mas não um conteúdo biológico. Politicamente, os que atuam nos movimentos negros organizados qualificam como negra qualquer pessoa que tenha essa aparência. É uma qualificação política que se aproxima da definição norte-americana. Nos EUA não existe pardo, mulato ou mestiço e qualquer descendente de negro pode simplesmente se apresentar como negro. Portanto, por mais que tenha uma aparência de branco, a pessoa pode se declarar como negro.

Os estudos de Ramos (1946) destacam que o aumento do tráfico de escravos para o Brasil no século XVIII, em razão da mineração, multiplicou a presença de grupos originários da Guiné, do Congo, de S. Tomé, da costa da Mina e Moçambique; no século XIX, até 1850, entrou também um número considerável de bantos; esses seriam os *Congos*, *Cabindas* e *Angolas*, da Costa Ocidental da África Meridional e *Macaus* e *Angicos*, da Contra-Costa.

Existia, nesse período da história econômica do Brasil, a necessidade de mão de obra para trabalhar na monocultura de cana e na produção de açúcar, além dos serviços domésticos e de “ganho” em todas as localidades do Brasil, principalmente, nas capitais e cidades costeiras. Vejamos o que afirma (RAMOS, 1946, p. 268): Chegou aqui uma aluvião de negros escravos, provindos da Guiné, do Congo, de São Tomé, da Costa da Mina, mais tarde de Moçambique e de outros pontos da África. E em todo o século XVI, XVII, XVIII, os negros africanos aqui entraram.

Na verdade, temos vários processos que perpassam esse movimento que valida a cultura. Observamos que o Brasil foi marcado por inúmeros processos; neste contexto, existe uma fragmentação que valoriza uma cultura e deixa às margens da desvalorização elementos que são raízes da constituição cultural, social e econômica do país. Há de se pensar nos seguintes processos, por exemplo: o escravocrata, de branqueamento, de um país que se pensava e queria ser branco. Na década de 30, vamos ter uma liga de higiene mental muito forte, que vai tentar

retirar toda identidade do povo negro e do povo indígena. Ramos (1946) afirma que o Brasil sofreu de uma patologia branca, ou seja, ele se pensava branco, europeu, maniqueísta, ele se pensava com uma única religião. Sendo assim, observamos que toda essa gama de comportamento vai interferir diretamente na identidade afro-brasileira.

Não obstante os dados não sejam eficientes quanto ao número exato de escravos, as estimativas variam entre quatro a dezoito milhões de africanos que teriam adentrado no Brasil, durante cerca de quatro séculos, nos mais diversos Estados. As áreas onde havia o maior contingente eram Bahia, Sergipe, Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais (RAMOS, 1946, p. 287).

Os principais grupos vitimados pelo comércio nefando da escravidão foram agregados, sumariamente, em dois grupos étnicos: sudaneses e bantos. “Sudaneses constituem os povos situados nas regiões que hoje vão da Etiópia ao Chade e do sul do Egito a Uganda mais ao norte da Tanzânia”. Os bantos, por sua vez, segundo Prandi (2000 apud SOARES, 2013, p. 45), eram povos

(...) da África Meridional, estão representados por povos que falam entre 700 e duas mil línguas e dialetos aparentados, estendendo-se para o sul, logo abaixo dos limites sudaneses, compreendendo as terras que vão do Atlântico ao Índico até o cabo da Boa Esperança. O termo ‘banto’ foi criado em 1862 pelo filólogo alemão Willelm Bleek e significa ‘o povo’, não existindo propriamente uma unidade banto na África (PRANDI, 2000 apud SOARES, 2013; p. 45)

Assim, “bantos” e “sudaneses” são definições genéricas e imprecisas, produzidas no contexto da apropriação europeia do continente e dos povos da África. Esse panorama a respeito da chegada do negro em solos brasileiros serve-nos de trilha historiográfica dos escravos trazidos para o Brasil e a sua relevância para as suas culturas. Do ponto de vista cultural, uma das principais características da cultura afro-brasileira é que não há homogeneidade cultural em todo território nacional. A linhagem distinta dos africanos trazidos ao Brasil forçou-os a apropriações e adaptações para que suas práticas e representações culturais sobrevivessem.

Os estados do Maranhão, Pernambuco, Alagoas, Bahia, Minas Gerais, Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul foram os mais influenciados pela cultura de origem africana, tanto pela quantidade de escravos recebidos, durante a época do tráfico, quanto pela migração interna dos escravos após o fim do ciclo da cana-de-açúcar, na região Nordeste.

“Esses povos tiveram de negar suas marcas culturais, suas línguas, religiosidade, costume, familiares, organização de sociedade, pelo menos diante do colonizador” (SANTOS, 2016, p. 52).

Assim, entendemos por Cultura Afro-Brasileira a junção de elementos da cultura dos povos africanos que foram escravizados e trazidos para o Brasil, durante o período colonial. Entretanto, na concepção de Martins (2002), a cultura afro-brasileira ainda agrega elementos europeus e indígenas. Entende-se ainda que esta cultura é parte constituinte da memória e da história brasileira e que seus aspectos transbordam as margens desse texto. Ela abarca os costumes e as tradições: a mitologia, o folclore, a língua (falada e escrita), a culinária, a música, a dança, a religião, enfim, o imaginário cultural brasileiro.

A importância dada aos estudos pela história da cultura afro-brasileira é revelada pelos muitos estudiosos dos campos da sociologia, antropologia, etnologia, música e linguística, entre outros, que se dedicam à expressão e evolução histórica da cultura afro-brasileira. Todavia, é importante ressaltar que, se buscarmos uma gênese do conceito de patrimônio cultural no Brasil e sua história de exclusão e inclusão, ou buscar por afirmação de identidades, iremos descobrir que, em relação às populações de matriz africana, continuamente foi negado, ou pelo menos invisibilizado, o direito ao patrimônio. Sobre esse aspecto, Nascimento e Nogueira (2012 apud SIMÕES, 2012, p. 68) afirmam que:

Não há, evidentemente, preocupações sobre o patrimônio e a cultura afro-brasileira ao longo período de que se estende ao longo do século XIX e início do século XX. Diante desse contexto histórico, podemos compreender as dimensões dos processos de negações que decorrem no futuro imediato, uma vez que, para considerar-se a relevância de um bem patrimonial, temos que necessariamente elevar seu significado no passado, remetendo-o para o futuro. Nesse caldeirão de efervescência social, os debates acerca dos conceitos de raça e dos destinos da população negra ex-escrava são centrais. (NOGUEIRA, 2012 apud SIMÕES, 2012, p. 68).

Desse modo, com o enfraquecimento de práticas que excluem uma determinada cultura da cultura tida como oficial, tem-se um enorme desafio. Esse exercício foi relevante para crescimento e fortalecimento do combate das práticas discriminatórias que têm negado a participação desses povos na constituição da identidade e da história nacionais para além dos grandes vultos, buscando ampliá-las, de modo que se reconheça a participação das populações afrodescendentes na cultura de base africana no Brasil.

Lima (2008 apud FIGUEIREDO, 2009) afirma que a linguagem é um dos aspectos mais evidentes da contribuição cultural dos africanos, a exemplo dos vocábulos, como farofa, samba, moleque, dengo, neném, quitanda, mocotó, muvuca, bunda-mole, cochilar, tanga, cachaça, canga, as quais são todas de origem africana. Silva (2001) e Moura (1983) ressaltam a influência do negro nas artes, sobretudo, na música brasileira, que se apresenta de modo tão marcante e pode ser percebido de forma inquestionável. Neste sentido, é pertinente apresentarmos um repertório de alguns dos elementos da cultura, que compõem o patrimônio cultural afro-brasileiro, nomeados como Material e Imaterial, os quais, segundo Simão (2006, p. 43), podem ser definidos assim: Cultura material é o mesmo que objeto ou artefato. Podem ser tombados. Patrimônio imaterial é o conjunto de manifestações populares de um povo, transmitido oral ou textualmente, recriado e modificado ao longo do tempo.

A religião, a dança, a música, a culinária, os ritmos, os ritos e os mitos passam a ser gradualmente mais aceitos pelas classes elitizadas como expressões artísticas genuinamente nacionais. Embora nem todas as manifestações culturais tenham sido reconhecidas ao mesmo tempo. Nesta mesma linha de pensamento, entendemos que a cultura africana, no cenário ocidental e, especialmente, no cenário brasileiro, ainda vivencia situações de desvalorização e inferiorização, praticados pela cultura “dominante” que insiste em renegar o legado cultural dos povos africanos, no mundo ocidental.

A cultura, na visão de Cunha (2009, p. 239), não seria “algo dado, posto, algo dilapidável também, mas sim algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados”. Ela não pode ser considerada como algo estático, imutável, mas algo de que podemos observar sua transformação, adquirindo novos significados, assimilando novos elementos, como, por exemplo, as transformações culturais africanas observadas ao longo dos anos, frente às mudanças sociais ocorridas ao longo dos séculos.

Confirmando esse pensamento, Lima (2008, p. 154 apud SANTANA; SANTANA; MOREIRA, 2013, p. 04) afirma que:

Africanidades brasileiras são repertórios culturais de origem africana que fazem parte da cultura brasileira. Esses repertórios são elementos materiais e simbólicos que são dinâmica e continuamente (re) construídos e vivenciados e que vêm sendo elaborados há quase cinco séculos, na medida em que os/as africanos/as escravizados/as e seus descendentes, ao participar da construção da nação brasileira, trazem como sujeitos da história os repertórios sócios históricos de suas culturas de origem e as novas produções processadas a partir desses dispositivos de origem.

Assim sendo, a cultura africana não pode e nem deve ser menosprezada, como um fenômeno insignificante e que, portanto, não tem importância para a sociedade brasileira, pelo contrário, ela é a base da formação sociocultural, bem como, na formação e construção deste país, que até os dias atuais tem seu papel fundamental na sociedade brasileira. Com a soma destas reminiscências, tem-se o vasto patrimônio cultural, no qual os negros têm suas marcas impressas de norte a sul deste país.

Outro fenômeno importante deixado pelos negros, durante o processo de escravização ocorrido, não só no Brasil, mas em vários países da América e da Europa, diz respeito ao legado africano, que em suma, podemos verificar em vários aspectos culturais, sociais, religiosos e econômicos, os quais influenciaram diretamente na organização dos diferentes grupos sociais. Sobre legado africano, Santana (2007, p. 08) afirma que “são saberes e práticas de diferentes grupos étnicos africanos escravizados, que, no Brasil, reelaboraram seus saberes e práticas e os mesmos se apresentam como traços das culturas afro-brasileiras, fora e dentro do espaço religioso”.

Acrescentando a afirmação acima, podemos então dizer que o legado africano é o resultado de como os negros se articularam através da ressignificação cultural/religiosa nos espaços de Terreiros, onde encontramos a presença maciça de suas contribuições no cenário social, cultural, na culinária, linguagem e em diversos outros campos, cuja presença é incontestável.

Ainda sobre a cultura Afro-Brasileira, Santana (2017), em seu livro de prenome *Etnicidades e Trânsitos: Estudos sobre Bahia e Luanda*, teve o propósito de apresentar e discutir legados africanos, os saberes e práticas de diferentes grupos étnicos africanos escravizados que, no Brasil, foram reelaborados, os quais se apresentam como traços da cultura afro-brasileira, fora e dentro do espaço religioso. A autora ainda afirma que legados africanos são saberes e práticas de herança não ocidental que vão além dos cosmos dos Terreiros, os quais, muitas vezes, são invisibilizados e considerados sem relevância, devido às práticas colonizadoras que tentam a todo custo desafrikanizar a cultura afro-brasileira, o que, na maioria das vezes, é posto como resquício da cultura africana. O que se presume é que a presença dos africanos em distintas localidades no país fez com que se mantivessem raízes identitárias de

origem africana inconfundíveis. É desse modo que, de norte a sul do Brasil, se constata o universo cultural e as relevantes contribuições africanas à civilização brasileira.

Moura (2017), em seu estudo intitulado “Aqui a gente tem folha: Terreiros de religião de matriz africana como espaços de articulação de saberes”, apresenta uma análise a partir da investigação desenvolvida em um Terreiro de Candomblé em Santarém/PA: o Ilê Asé Oto Sindoyá. Segundo o que pôde perceber a pesquisadora, diversas vezes, a palavra conhecimento é acionada pelos afro-religiosos, especialmente as lideranças da casa, para se referirem ao conjunto de elementos ligados ao modo como conduzem suas práticas, como experimentam o mundo, como se relacionam uns com os outros e com suas divindades.

A autora destaca ainda que essa experiência vivenciada pela sua pesquisa teve como objetivo central buscar compreender em quais termos os Terreiros de religiões de matriz africana se configuram espaços não apenas de práticas religiosas, mas de articulações de saberes e manutenção de legados, dentre os quais destaca-se o legado africano. A proposta da autora é expandir a reflexão acerca do que é considerado “saber”, no sentido de ir além do que é prescrito nos cânones da academia, procedendo a uma reflexão acerca das matrizes de pensamento dominantes e de como estas impactam e se relacionam com a diversidade de conhecimentos que são erigidos, reproduzidos, recriados dentro de um Terreiro, que tendem a ser invisibilizados e marginalizados (MOURA, 2017, p. 20).

A respeito do assunto, apresentamos também um panorama sobre os primeiros pesquisadores a estudar os povos negros no Brasil, sendo eles Nina Rodrigues, Freyre, Querino, Verger, Ramos, Santos, dentre outros que serviram de base para compreendermos esse processo de apreensão da cultura afro-brasileira.

Nina Rodrigues (BASTIDE, 2001) buscou, em seus estudos, expor o modo de vida dos negros pós-libertos e sua cultura, delineando análises sobre suas vidas. No entanto, um dos erros identificados nas publicações autor deste pesquisador foi “ter considerado o negro como um ser inferior e incapaz de se integrar na civilização ocidental” (BASTIDE, 2001, p. 21). Conforme Bastide (2001), Nina Rodrigues atribuiu comportamentos culturais vistos como “não civilizados”, definindo as condutas do negro como “inapropriadas” para uma sociedade fundamentada nos padrões europeus.

Apesar dos problemas que podem ser percebidos n sua, Roger Bastide (2001) ressalta

que Nina Rodrigues fez um importante trabalho de registro, destacando o fato de que os informantes dele pertenciam ao que "Não vi mais que simples manifestações de histeria nos transe místicos e nas crises de possessão que caracterizam o culto público dos africanos brasileiros" (RODRIGUES apud BASTIDE, 2001, p. 21). Ainda sobre os estudos de Nina Rodrigues (1939) sobre a população negra no Brasil, o mesmo buscou analisar como se dava a fusão desses povos, defendendo que:

Os intitulados de mestiços ou pardos não conformavam uma raça, porém produto da fusão das raças negra, indígena e branca, ao tempo em que os classificou como um grupo composto de mulatos, decorrente da miscigenação entre o branco e o negro; mamelucos, descendentes dos mestiços do branco com o índio ou do branco com o mulato portador de mais características do negro. Os concebeu, do ponto de vista do racismo científico, como seres inferiores, dada a influência de seus ancestrais selvagens: os negros e os povos indígenas (RODRIGUES, 1939 apud CHAVES, 2003, p. 32).

O autor é visto por grande parte dos estudiosos da cultura e dos povos africanos como aquele que perpetuou uma espécie de racismo científico, e de inferiorização das capacidades cognitivas do negro, bem como incapacidade de modificar sua própria realidade. Podemos confirmar esse pensamento a partir da declaração do autor ao delegar o retrocesso econômico da Bahia à predominância da raça negra e aos mestiços, que, com suas doenças, costumes e religião, influenciavam a população (RODRIGUES, 1939 apud CHAVES, 2003, p. 32). Ainda assim, apesar da visão descriminalizada do autor a respeito do negro, suas produções nos permitem entender a cultura africana e sua relevância para a formação étnico-social dos diferentes grupos no Brasil.

Outro estudioso dessa temática, portanto, fundamental para entendermos as questões do legado africano e que faz jus mencioná-lo, é Manuel Querino, que traz estudos sobre o povo negro, (sendo ele mesmo negro baiano), tendo dedicado vários de seus estudos à causa negra na Bahia. Querino (2006) apresenta um ponto de vista divergente do de Nina Rodrigues, a respeito do pensamento sobre as capacidades cognitivas e sociais do negro, porém, não houve grande reconhecimento dos seus estudos, nesse período. O estudioso assinalava, em suas obras, a relevância da contribuição africana à civilização brasileira. Em sua obra *A Raça Africana e seus Costumes na Bahia*, ressalta que:

O africano foi um grande elemento ou o maior fator da prosperidade econômica do país, era o braço ativo e nada se perdia do que ele pudesse produzir. O seu trabalho incessante, não raro, sob o rigor dos açoites, tornou-

se a fonte da fortuna pública a particular. [...] o negro, fruto da escravidão africana, foi o verdadeiro elemento econômico, criador do país, e quase o único (QUERINO, 2006, p. 28-29).

Outro importante instrumento de resistência utilizado pelos negros, no período em que foram escravizados no Brasil, foi a extensão dos seus cultos, ressignificados através da religião, na época da escravidão. Isso se deu através de diferentes cultos aos orixás, deuses de origem africana que, no Brasil, passaram a ser cultuados nos Terreiros de Candomblés, nas mais diversas regiões do país, com diferentes nomes e expressões: Candomblés na Bahia, Xangôs em Pernambuco, Terecô ou Tambor-de-mina no Maranhão etc. (CÉLIO; OLIVEIRA, 2005).

Segundo Bastide (2001 apud CÉLIO; OLIVEIRA, 2005), a África brasileira é sincrética, composta de negros, brancos e índios, e é dessa mistura que surge a cultura afro-brasileira, híbrida por formação e trajetória. A cultura africana também se manifesta através das proporções proeminentemente sensíveis, nos sons e imagens habituais, na arquitetura e nos tipos físicos diversos, sendo a religião do candomblé o fator importante dessa cultura que mais resistência demonstrou para que o negro se fizesse presente e imortalizasse seu legado cultural, estabelecendo um sistema harmonioso e coerente de representações coletivas e de gestos rituais.

Para Bastide (2001), foi no candomblé:

[...] que o negro manteve vivo na sua memória uma África mítica e guardando na religião seu antepassado, nas cerimônias cada foguete era sinal que uma divindade veio da África possuir um de seus filhos na terra do exílio; cada estrela que repentinamente cintilava acima das plantas em germinação indica a quem passa que uma divindade “montou em seu cavalo”, fazendo-o reviravoltar em torno do poste central, mergulhando na noite de êxtase (BASTIDE, 2001, p. 30).

Ao analisar a importância da religião como elemento de resistência do negro no Brasil, fazemos menção da Umbanda, outra importante religião de origem afro-brasileira, que surgiu por volta do sec. XIX, se configurando como um marco histórico que traz uma mistura de crenças, envolvendo os elementos da fé indígena, católica, além de outras agregações religiosas. Para embasar essa afirmação, Birman (1985) declara que foi através desses contatos, comunicações e reinterpretções dos cultos africanos com cultos católicos e outros que surge a Umbanda, prática cultural religiosa sincretizada com as culturas indígenas, europeias (kardecismo) e africanas (cultos do candomblé).

Dessa forma, as identidades étnicas se constroem a partir da ressignificação desses elementos, que se dão através do simbolismo que cada uma apresenta. Diante disso, é preciso dar voz às tradições locais. E a escola passa a ser considerada um dos principais agentes nesse processo de transmissão, no momento em que ela lança mão de materiais que dão notoriedade para as contribuições dadas pelos negros escravizados, no que tange às populações de origem africana, no Brasil. No momento em que a escola é chamada a assumir uma nova responsabilidade, a de reestruturar o seu projeto didático a partir da Lei 10.639/03, que torna obrigatório o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira em todas as unidades de educação (BRASIL, 2003), criou-se a necessidade absoluta de produção de material didático específico para os distintos graus e às diferentes faixas etárias da população escolar brasileira. Sobre o ensino da Cultura Afro-brasileira, Souza e Lima (2006, p. 39) afirmam:

Creditamos que o ensino da história e da Cultura Afro Brasileira representará um passo fundamental para o convívio social caracterizado pelo mútuo respeito entre todos os brasileiros, na medida em que todos aprenderão a valorizar a herança cultural africana e o protagonismo histórico dos africanos e de seus descendentes no Brasil. (SOUZA; LIMA, 2006, p. 39).

Assim sendo, a escola passa a ser um importante aliada no processo de reconhecimento das contribuições do legado africano na formação sociocultural brasileira e, conseqüentemente, na construção das identidades étnicas, visto que não existe uma cultura homogênea dos negros africanos.

Esse breve aporte nos recorda o quanto de simbolismo e significações subjazem ao processo de construção de identidades, a partir de uma cultura heterogênea, seguindo os laudos antropológicos, nos permitindo compreender o conceito de Culturas afro-brasileiras para analisarmos como se dá a dinâmica de (re)construção de identidades étnicas de adeptos de um Terreiro de Umbanda, em Jitaúna Bahia.

2.3 RELIGIOSIDADE: RELAÇÃO SAGRADO/HOMEM/RELIGIÃO

Ao nos debruçarmos sobre o campo religioso brasileiro, é necessário levar em consideração as realidades de longa duração, aparentemente superadas pelo tempo, as quais, porém vem à tona a todo instante, relacionadas com a violência física contra os pobres, contra

os negros, contra os índios, contra aqueles que, nos dias atuais, ainda são vistos como brasileiros inexistentes. Da intolerância à violência perpetuada pelo catolicismo pré-conciliar, à “guerra santa”, fomentada pelos neopentecostais de hoje, o que se presencia é a persistência da afirmação de um plano identitário absolutamente contraditório com formação histórica e com a realidade do Brasil atual.

O artigo de Isaia (1999), denominado “O campo religioso brasileiro e suas transformações históricas”, exigiu uma especial atenção. O autor faz uma viagem histórica, identificando os aspectos significativos das transformações apresentados no campo religioso brasileiro. Pensar as transformações pelas quais passou o campo religioso brasileiro é pensar, antes de tudo, na extrema complexidade do universo de crenças entre nós. Essa não é uma característica atual. O autor afirma que, historicamente, já nascemos sob o signo desta complexidade, a partir da experiência ibérica totalmente distante da uniformidade católica com que foi identificada.

Para além da ideia de uma monarquia portuguesa, cuja fidelidade à ortodoxia católica foi característica dominante, a experiência dos colonizadores já acenava para uma complexidade étnica, cultural, linguística e religiosa notáveis. Segundo a análise do autor, os pesquisadores de Umbanda se dedicaram a apagar qualquer legado de africanidade na Umbanda, reduzindo suas origens para os hindus. Mais do que isso, os ensinamentos dos hindus, nesta visão, foram distorcidos e rebaixados, ao serem apropriados na África negra.

Desde o princípio do mundo, o homem buscou acreditar que, além dele, existe uma força suprema capaz de mudar, ajudar e até mesmo transformá-lo em um ser melhor. Ao adentrarmos no campo da religiosidade, cabe destacar que não trataremos de sua definição pautada em qualquer sistema religioso institucionalizado, já que o fenômeno da religiosidade não está vinculado aos espaços físicos e institucionalizados, não podendo ser reduzido a uma única compreensão ou interpretação proposta pelos sistemas religiosos (BALTAZAR, 2003).

Para Baltazar (2003, p. 31) “não conhecemos sociedade sem religião e quando buscamos conceituar a religiosidade estamos confrontando dois sistemas explicativos diferenciados”. De acordo com James (1995 apud COSTA, 2001), tanto a religião quanto os postulados científicos se constituem como “sistemas de pensamento” privado e distinto, devido existir um sistema fechado, casualmente reversível nesse ou naquele detalhe, mas nunca em seus elementos essenciais. Contudo, apesar desta possível aproximação entre ciência e religiosidade, conforme exposta por James (1995 apud COSTA, 2001), ambas se diferenciam, essencialmente, porque

a religiosidade se aproxima da concepção de mundo que se sustenta em “paixões”, isto é, numa “adesão emocional”, sem a necessidade de qualquer “prova racional”. Segundo Costa (2001), na sociedade contemporânea é dada maior relevância ao conhecimento produzido pelos meios acadêmicos, contudo, o fato deste se pautar em evidências metodológico-científicas não torna o sistema de pensamento científico mais verdadeiro do que o sistema de pensamento religioso.

No que se tange às práticas religiosas, estas abarcam sim uma visão de mundo diferente, mas que trazem à tona alguns valores e papéis sociais. No entanto, faz-se necessário observar determinados aspectos relevantes. Segundo Dalgarrondo (2006, p. 177): Abordar a religiosidade como algo homogêneo e universal, deste modo, é torná-la quase um “fenômeno natural”, diretamente analisável e generalizável (...) e essa ação implica no risco de se perder o que há de mais original e próprio dessa dimensão da experiência humana: o seu caráter social, histórico, essencialmente simbólico Castilho (2016, p. 746) afirma que a religiosidade “constrói um universo de reflexão todo especial na vida, seja individual ou social, por envolver um contrato, em que os elementos esperança e sentido da vida são fundamentais para o desenvolvimento do ser humano em sua trajetória terrestre”. Outra questão importante é a relação do homem com o sagrado, com que se fez sagrado, com o que é sacralizado. A manifestação de algo sagrado é chamada por Eliade (1995) de Hierofania, segundo a qual a manifestação do sagrado pode se dar por meio de uma pedra, uma árvore, uma montanha, uma pessoa. Já a religião tem a característica de estabelecer um vínculo entre o homem e o sagrado.

Portanto, é de se esperar que diferentes formas de religiosidade, em distintos contextos sociais e culturais, tenham significações e implicações diferenciadas para a vida das pessoas. Desta forma, a religiosidade é percebida como elemento de esperança, na qual o ser humano sempre se apegou como forma de superar os conflitos da vida e também como mecanismo para enfrentar as circunstâncias adversas do dia a dia. Já a sacralização faz parte da essência do indivíduo, sendo, portanto, diferente das concepções de religiosidade que nos remetem a um constructo social, que nem sempre apresentam os elementos simbólicos atribuídos pelos indivíduos.

Posto isso, muita coisa tem mudado nesta relação sagrado/homem/religiosidade. O dia a dia das pessoas está sendo tomado pela tecnologia digital, e há um aglomerado de informações levando a uma mudança de valores de forma nunca vista na história, fazendo surgir novas variações e dilemas culturais. Atualmente, o presente não tem algo definido, caracteriza-se por

um clima de incertezas e uma dificuldade em representar e sentir o mundo. As pessoas vivem o seu cotidiano de forma inconstante, em um tempo efêmero, em que uma mistura de cultura vai ganhando força, por meio dos avanços tecnológicos, resultando numa globalização, acarretando um descontrole substancial.

A religiosidade, na América Latina, tem sido construída a partir da totalidade europeia sobre a ‘alteridade’ ameríndia e negra. Apesar disso, ela fundou-se em distintas regiões como corolário de uma cultura que se forma nos porões da colonização, nos escondidos das repúblicas, mas que explode em rituais, devoções, romarias, danças, além de ter uma iconografia própria, como templos suntuosos e/ou modestos (CASTILHO, 2016). Essas manifestações estão vinculadas à vida, ao espaço local e ao território como elemento formador do todo do homem. Assim, buscam-se meios que possibilitam compreender o ser humano na sua localidade e a relevância de se ter uma religião que atenda o indivíduo em sua plenitude. Desta forma, a religiosidade é um componente essencial para se diferenciar os valores que formam o homem e a sociedade dentro de um espaço territorial. Compreender um espaço territorial é entender a cultura em que vive a sociedade de tal espaço e, junto com isso, está a religiosidade (CASTILHO, 2017).

De acordo com Chauí (1995), a religiosidade é a manifestação do sagrado, é a presença de uma potência sobre-humana, em que se mostra o poder por meio de algum símbolo como uma força sobrenatural. Esse poder, considerado sobrenatural e superior, é base para que os o indivíduo se apegue para superar as situações adversas que venham ocorrer no dia a dia. “Essas representações são naturais, no entanto, possuem um significado que as liga às teofanias em que aparece a força da potência realizadora daquilo que o homem pensa não ser capaz de resolver” (CASTILHO, 2017, p. 751). O sagrado, nesse sentido, envolve os seres humanos, estabelecendo vínculos com o luminoso, eterno, perfeito, abrangendo não só um ser humano, mas também grupos que assumem manifestações comuns que passam a fazer parte de uma sociedade e constroem valores, como elementos determinantes de uma cultura (CASTILHO, 2016). “Um deus é a personificação de um poder motivador ou de um sistema de valores que funciona para a vida humana e para o universo” (CAMPBELL; MOYERS, 1990, p. 24). Assim sendo, a religiosidade assume um papel de definidor dos valores que aquela sociedade vai adotar.

Desse modo, as pessoas, os lugares, os espaços reconstróem a religiosidade que lhes é tão cara (CASTILHO, 2019). Essas manifestações de religiosidades que se estabelecem baseada em várias matrizes organizam esse universo como um mecanismo de resposta para os temores da vida. Para Oliveira (2006), a religiosidade possui duas características básicas. Uma, tem sentido de religião, quando é expressa como exterioridade, através de práticas devocionais, ritos, cumprimento de preceitos, celebrações e doutrinas; já a outra, dá um sentido de vivência interior, levando o indivíduo a crer no que não pode ser constatado pela razão, portanto, uma força transcendente.

O culto ao sagrado e a religião seriam duas modalidades de existência assumidas pelo homem em sua história. São maneiras de ser no cosmo, no mundo. Ao referenciar ao sagrado, o homem se posiciona diante de sua própria existência. De modo abrangente, a reflexão sobre o sagrado interessa tanto às ciências humanas como à filosofia. Ao apresentar e qualificar o sagrado, Eliade (1995) estabelece um elo interpretativo entre a natureza transcendente da religião e sua materialidade. A expressão do sagrado contribui para uma nova semiótica de relações, que podemos caracterizar como:

O homem religioso imprime ao mundo sensível uma descontinuidade, que reclassifica qualitativamente os objetos. Ao sacralizar o mundo, o homem religioso atribui a significação plena de um espaço sagrado em oposição a todo o resto, como sendo sem forma e sentido (ELIADE, 1995, p.70).

Enfim, é notório que o sagrado está atrelado aos protótipos dos deuses desde a gênese da civilização. É na religião que algumas pessoas buscam o significado da vida, que é um delineamento de resistência cultural, em que a espiritualidade perpassa o homem emergido na contemporaneidade, devido à sua vicissitude e dúvida diante de um mundo permeado pela competitividade e exploração.

Ademais, para fins deste estudo, traçaremos a seguir um percurso, buscando caracterizar a religião Umbanda. Estrategicamente, foi necessário fazer um recorte na história, acabando por relacionar alguns acontecimentos com o tema em estudo, especificamente, a fim de nos servir de base para entender as identidades étnicas dos adeptos nesse espaço, conforme proposto neste trabalho.

2.4 UMBANDA: RELIGIÃO QUE NASCE NO BRASIL

Tratar da origem e formação da Umbanda não é uma tarefa muito simples, porém é fundamental. A Umbanda faz parte das denominações religiosas que são consideradas religiões afro-brasileiras. Segundo Birman (1983), os primeiros estudiosos sobre as religiões afro-brasileiras, influenciados pelo pensamento evolucionista do século XIX, hierarquizavam as religiões, tomando o Cristianismo como modelo "superior" de religião, enquanto que aquelas que usavam o transe, sacrifícios de animais e cultos aos espíritos chamavam-nas de "atrasadas" ou "primitivas".

A Umbanda, que tem a organização e a lógica interna dos ritos e rituais, parece ater-se fundamentalmente às tradições ressignificadas pelos negros escravizados aqui em solos brasileiros. Assim, são consideradas religiões de matriz africanas aquelas que absorveram ou adotaram costumes e rituais africanos. Não se baseiam em livros sagrados como a Bíblia ou a Torá ou o Alcorão, conforme destaca Birman (1985, p. 20). É preciso reiterar que a escravização praticada no Brasil, provocou a dissolução de laços étnicos e familiares e os negros foram nomeados arbitrariamente, juntando-se a pessoas de outros reinos, linhagens diferentes, tribos e aldeias.

Ainda no que tange as religiões de matriz africana, estas surgem no contexto brasileiro carregadas de simbolismo, mitos e ritos que faz com que elas se apresentem carregada das expressões culturais, sociais e políticas e religiosas dos povos escravizados da África. As manifestações religiosas herdadas dos africanos e ressignificadas em solo brasileiro, primeiramente tinha o papel de conservar o patrimônio étnico-cultural negro, passando, posteriormente a ser adotada por todas as categorias sociais, transformando-se em uma religião universal. De acordo com Pelosi e Pomari (2014 apud PRANDI, 2007, p. 05)

No Brasil os diferentes cultos e divindades locais de origem africana foram agregados, formando uma espécie de religião única. Por exemplo, na religião dos iorubás, cada templo era dedicado a uma divindade ou pelo menos a divindades aparentadas. Em território brasileiro, elas estavam todas reunidas num único espaço, o Terreiro. Assim, um Terreiro, hoje, celebra todas as divindades.

As religiões afro-brasileiras, ao longo das suas existências, foram vítimas das mais diversas formas de perseguição, inicialmente pelas autoridades policiais e, por conseguinte, perseguidos e condenados por algumas religiões judaico-cristãs, consideradas religiões das

classes ditas cultas. Desse modo, as religiões de matriz africana acabaram por se expandir à margem da cultura oficial brasileira. Destarte, enquanto se resguardavam das perseguições, os adeptos dessas religiões viviam outra realidade cultural, um modo ímpar de ver e interpretar a vida e o cosmo. Póvoas (1989) afirma que “Todo um modo sui generis de pensar, de interpretar, de agir, curar, comunicar-se com o sagrado era posto em prática no Terreiro, cuja vida transcorria à margem da civilização branca que, a todo custo, tentava sufocá-lo” (POVÓAS, 2006, p. 214)

A segregação, o desrespeito e a violência dedicados à religião do escravizado justificava-se, ainda hoje, por ocasião da crença errônea que a associa a bruxarias, seres malignos, feitiçarias, seres sem alma, os só poderiam ser libertos ou salvos e purificados, naquele contexto, através do catolicismo, e, atualmente, também pelo neopentecostalismo. O Candomblé é uma dessas religiões que, tendo sido fundada por volta do século XIX, na Bahia, se espalhou para outras regiões do Brasil, principalmente na década de 1960, quando já se instituía uma religião para todos, conforme pontua Prandi (2005). No decorrer do século XX, foram desenvolvidas várias ações políticas públicas que fizeram com que as religiões afro-brasileiras ganhassem reconhecimento, por serem entendidas como parte fundamental da nossa cultura (MORAES, 2012).

Tomando por base os aspectos das construções simbólicas em que são recriadas as religiões, não se pode refutar que a religião Umbanda nasceu da mistura de diversas crenças, vindas de outras religiões. Talvez por isso a Umbanda seja a religião que recebe a todos, sem discriminações, principalmente de credo religioso, diferente do que acontece com o umbandista, quando este é recebido por outras religiões. Nas palavras de Ortiz (1999, p. 113), “a Umbanda é uma religião nascida da fusão do espiritismo (kardecismo), do catolicismo e do Candomblé”. Entendemos como o autor que há uma síntese de ritos e preceitos, a exemplo do sincretismo com os santos católicos, como forma de estratégia para ser que fosse aceita na sociedade, mas, ainda afirma o autor, “ela é um produto completamente novo desta composição”, como ele mesmo explicita:

A Umbanda se distancia assim tanto do kardecismo quanto das tradições afro-brasileiras, atestando a formação de um sistema religioso inteiramente novo. Este processo de química social, onde a partir de dois elementos anteriores se forma um novo composto, é conhecido na literatura antropológica como

processo de fusão; ele é estudado dentro da teoria da aculturação que o associa aos mecanismos de invenção. (ORTIZ, 1999, p. 113).

Assim, não se trata de uma religião uniforme, pois não há uma “linha” seguida por todos os seus praticantes, uma vez que cada pai ou mãe de santo “faz” a sua Umbanda, de acordo com os preceitos que a sua entidade espiritual solicita. Uma similaridade encontrada em todas as falas é a caridade, pois a Umbanda se denomina a religião da caridade. Para Birman (1985), no plano da organização social, a religião umbandista pode ser considerada um agregado de pequenas unidades que não formam um conjunto unitário. Vejamos, ainda, o que a autora atesta:

Não há, como na Igreja Católica, um centro bem estabelecido que hierarquiza e vincula todos os agentes religiosos. Aqui, ao contrário, o que domina é a dispersão. Cada pai de santo é senhor no seu Terreiro, não havendo nenhuma autoridade superior por ele reconhecida. Há, portanto, uma multiplicidade de Terreiros autônomos, embora estejam unidos na mesma crença, havendo também um esforço permanente por parte dos líderes umbandistas no sentido de promover uma unidade tanto doutrinária quanto na organização. Criam federações, tentam estabelecer formas de relacionamento entre os vários centros decisórios, tentam enfim enfrentar a dificuldade de conviver simultaneamente com formas de organização dispersas e tentativas de centralização. (BIRMAN, 1985, p. 25-26).

A organização social que tem por princípio essa “unidade na diversidade” leva, por vezes, à geração de muito desencontro de informações, pois, como os Terreiros são dirigidos por pais e mães de santo que respeitam suas entidades, cada Terreiro é presidido de uma maneira, e não há semelhanças físicas e espirituais (doutrinárias) entre dois Terreiros. Ainda na busca por literaturas que analisam e discutem o tema, buscando dar e significado à Umbanda, outros trabalhos nos chamaram a atenção. Cumino (2011, p. 20), em sua obra *História da Umbanda: uma religião brasileira*, discute a complexidade em definir uma religião que ainda está em construção e que fundamentos de outras culturas são, ainda, muito latentes e perceptíveis, o que faz transluzir uma simples mistura de elementos diversos.

Ora, a Umbanda surge no cenário brasileiro com características distintas do Candomblé. Situando-se no campo das religiões afro-brasileiras, surgiu profundamente caracterizada pelo modo universal, embora sua dimensão étnica seja reivindicada por alguns setores do movimento umbandista, refletindo na forma como é representada nas políticas públicas, como uma religião que preserva a ancestralidade negra (MORAES, 2012). A Umbanda costuma enfrentar problemas quando se trata de quantificar seus seguidores. Inicialmente, a Umbanda era

denominada de espiritismo, não se configurando como um fato incomum, por, ainda hoje, os umbandistas se definirem espíritas ou católicos. Ao observamos os elementos entre as duas religiões, podemos constatar que a Umbanda conservou do candomblé os elementos do catolicismo: mais que isto, assimilou preces, devoções e valores católicos que não fazem parte do universo do candomblé (PRANDI, 2004). Para Prandi (2004, p. 34), “na sua constituição interna, a umbanda é muito mais sincrética que o candomblé”.

No trabalho de Meira e Oliveira (2005), “Legado africano no Brasil, do Candomblé à Umbanda: um estudo de caso em Poções/Bahia”, temos uma análise do legado africano no Brasil, sobretudo, no que tange aos aspectos religiosos e sua relação com os elementos da natureza como um todo. Nele, as autoras discutem também o surgimento de uma nova vertente dessa matriz de origem afro-brasileira, a Umbanda, do seu nascimento à sua concretização enquanto religião que vai beber nas raízes africanas, europeias, indígenas, dentre outras, por aqui existentes. Fizeram, ainda, um recorte acerca do seu surgimento no município de Poções-Bahia, nas primeiras décadas do século XX, e seu crescimento, a partir dos fluxos migratórios Nordeste/Sudeste. Neste período, segundo as autoras, surgem as primeiras notícias sobre as casas dessa religião genuinamente brasileira, que conseguem agregar elementos das três religiões da nossa matriz étnica: do índio, ao trazer o culto aos caboclos e aos espíritos dos antepassados; dos africanos, com o culto aos orixás, aos ancestrais; do europeu, com a presença do espiritismo como meio de comunicação com os mortos.

No caso específico da Umbanda, as relações sociais abrangem a busca de aquiescência e legitimação, com a sublevação dos estigmas – como transgressão, ignorância, marginalidade e “atraso” – cicatrizes que marcam esta religião desde o seu surgimento e consolidação, nas primeiras décadas do século XX. As iniciativas de superação destes estigmas estão no esforço dos intelectuais umbandistas por meio de lançamentos de obras. Em meados do século XX, como salienta Isaia (1999), depois do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, houve um aumento dos livros de intelectuais da nova religião que propuseram codificações rituais e doutrinárias, através de catecismos, manuais de condução dos trabalhos, dentre outros recursos para ensinamentos.

A religião está centrada no desenvolvimento com base em praticantes que se reconhecem e se identificam nos princípios e valores da religião, como a caridade, o amor, a atenção no atendimento dos consulentes, nos adeptos ou pessoas comuns que procuram

aconselhamento, pilares valiosos para vida dos praticantes. Tem-se, então, uma nova religião, a qual, na sociedade brasileira, abarca especialmente as classes menos favorecidas, socioeconomicamente. Se tomarmos a etnia indígena, encontraremos o culto aos caboclos e aos espíritos dos antepassados; se buscarmos a etnia africana, temos o culto aos orixás, aos ancestrais; do europeu, a presença do espiritismo como meio de comunicação com os mortos (CANZONE, 1985). Sobre o universo da religião umbanda corroborando com o pensamento de Canzone (1985), afirma Ortiz (1999, p. 70):

A religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ele funciona e faz viver suas divindades; através do transe. Realiza-se assim a passagem entre o mundo sagrado dos deuses e o mundo profano dos homens. A possessão é, portanto, o elemento central do culto, permitindo a descida dos espíritos do reino da luz, de corte de Aruanda, que cavalgam a montaria da qual eles são senhores. A ideia segundo a qual o neófito é o cavalo dos deuses, o receptáculo da divindade, é uma herança dos cultos afros- brasileiros, onde a possessão desempenha um papel primordial; nesses cultos a celebração das festas religiosas culmina sempre com a descida dos deuses africanos.

Por esse pensamento, Ortiz (1999) não refuta uma herança africana para a Umbanda. Embora seus estudos apresentem uma Umbanda com práticas baseadas no branqueamento, em relação ao Candomblé, não há como negar ou excluir que sua origem está diretamente ligada ao povo negro africano, carregando esse legado. O autor supracitado oferece, também, um panorama das transformações da Umbanda na sociedade, e seus elementos históricos, econômicos e estruturais, e, ainda mais, as sincretizes com o espiritismo kardecista, o catolicismo e o Candomblé. Por esse viés, os adeptos da Umbanda também assinalam disseminadores das heranças africanas de seus ancestrais, ainda que a organização exposta para ela, fundamentalmente brasileira, como afirma o autor, não se pareça como os candomblés tradicionais.

Já Ramos (2001) ressalta que não existe religião pura nem na essência nem na forma, nenhuma outra teve origem diferente. Em síntese, as religiões surgem da necessidade de outorgar novos sentidos a antigos símbolos, buscando valores que conseguem dar um novo significado a nossas vidas. Nessa perspectiva, a Umbanda reelabora e renova a interpretação para símbolos diversos, construindo um novo significado, na qual antigos símbolos e novos valores se acomodam.

Com traços do africano, a Umbanda teria surgido da Macumba, originada no Rio de

Janeiro, com os/as negros/as bantos que migraram do estado da Bahia, assim como os dos grupos étnicos Iorubás. Silva (2005 p. 35) assevera que as macumbas do Rio de Janeiro se aproximavam muito das práticas do Cabula, que era um culto praticado no Século XIX por negros, mas com a presença de brancos. O chefe do culto também era chamado de embamba, umbanda ou quimbanda, e seus ajudantes, cambono ou cambone. Na Macumba, entidades como os Orixás, os inquices, os caboclos e os santos católicos eram agrupados por falanges ou linhas, como a linha da Costa, de Umbanda, de Quimbanda de Mina, de Cabinda, do Congo, do Mar, de Caboclo, Linha Cruzada etc. (RAMOS, 1946, p. 124). Ainda segundo o autor, nas sessões de Macumba, procurava-se cultivar o maior número de linhas possíveis, pois, quanto maior fosse o número delas, e mais conhecimento o pai de santo e a mãe de santo tivessem sobre elas, mais poderoso/a era considerado/a.

Assim como Ortiz e Birman, Malandrino (2006) afirma ainda que é Umbanda sofreu forte influência das práticas católicas dos colonos, do espiritismo kardecista, através da migração europeia, e das práticas indígenas, além das influências orientais. Não se pode negar que a Religião Umbanda nasceu da mistura de diversas crenças, de outras religiões. Vejamos o que afirma Malandrino (2006):

Umbanda surgiu para responder às necessidades de um grupo de indivíduos que chegaram as metrópoles em formação. Além disso, podemos pensar que dentro dessa nova estrutura religiosa foram criados símbolos e rituais provenientes do inconsciente, que buscavam responder às necessidades psíquicas daqueles indivíduos (MALANDRINO, 2006 p. 109).

Assim, de acordo com o que classifica Camarco (1982), a Umbanda surge com a função terapêutica, isto é, uma religião sincrética mediúnica, características que levam as pessoas a procurar seus serviços. Soma-se a isso, a função da cura de pessoas com problemas financeiros, amorosos, os adeptos procuram na Umbanda resposta para crises existenciais. Mas é preciso entendermos como se dá a formação dessa religião, marcada por estigmas assim como todas as práticas religiosas que tem raízes identitárias na África. A ritualística da Umbanda é bastante vasta. “Por meio da incorporação mediúnica, entidades espirituais muito mais evoluídas do que nós encarnados, vem prestar uma espécie de socorro às pessoas que recorrem aos diversos centros de Umbanda espalhados pelo País” (FERNANDES, 2014, p.10).

Ao adentrarmos no cenário inter-religioso umbandista, entendemos como se dá sua constituição: ela tem uma forma típica para expressar a sua fé nos cultos aos “Santos e orixás”,

“proferidos sincretizados” (PRANDI, 2006). Vejamos, por exemplo, no Terreiro pode-se chamar com o nome de “Ogum” a São Jorge; a São Sebastião, de Oxóssi, até mesmo Cristo como Oxalá, ou Oxaguiã, pois tudo isso até hoje ainda se realiza nos cultos aos Orixás. Isso acontece simplesmente porque nossos antepassados negros, enquanto escravizados, não podiam adorar Orixás. Então, diziam venerar os santos católicos, para não contrariar seus senhores, mas, na verdade, quando rezavam para São Gerônimo, por exemplo, estavam, em seu íntimo, louvando a Xangô.

No que se refere às entidades espirituais evocadas dentro da Umbanda, são diversas, transitando pela mitologia e cerimonial umbandista, o que possibilita assegurar que esta religião possui um caráter de abertura contida nos limites de uma progressão geométrica e por isso mesmo humanamente infinitos (BARROS, 2013). Diante disso, existe um limite estabelecido para retirar os personagens centrais da cultuação, dentro da Umbanda, que é o fato destes guias pertencerem à realidade nacional, sendo eles: Caboclos, Pretos Velhos, Crianças/Erês, Ciganos, Exus, Pomba-Girassoldados (“linha” dos oguns), estrangeiros (“linha” dos orientais), os meninos de rua (exus-mirins) e outras categorias que embora não tenham “linhas” específicas se agregam a outras como é o caso dos judeus e dos homossexuais, Exus-Mirins e Malandros (JARDIM, 2017; BARROS, 2013).

Assim, cada “guia” representa, para o campo da temática de trabalho umbandista, um tipo de virtude que deve ser desenvolvida pelo ser humano a fim de que este possa chegar a graus superiores de evolução espiritual e quanto aos elementos da cultuação dentro da Umbanda, as “entidades” posicionam-se a meio caminho entre a percepção dos deuses africanos do candomblé e os espíritos dos mortos dos kardecistas.

De acordo com Barros (2013):

O transe na umbanda não é nem estritamente individual (como no kardecismo) nem propriamente representação mítica (como no caso do candomblé), mas atualizações de fragmentos de uma história mais recente por meio de personagens tais como foram conservados na memória popular brasileira. Sua língua ritual é o português falado no Brasil. Suas “entidades” espirituais cultuadas são espíritos de mortos que constituem categorias mais genéricas, onde a referência à vida pessoal é substituída por um estereótipo. Isto é, não é a evocação deste ou daquele indivíduo em particular, mas a representação de modelos sociais expressos em seus “cavalos” que realizam a passagem destas “entidades” de seu mundo sagrado para o mundo profano dos homens (BARROS, 2013, p. 03).

A cultuação das entidades espirituais dentro da Umbanda tem como foco os espíritos de mortos que estabelecem categorias mais comuns, em que a alusão à vida pessoal é trocada por um estereótipo. Ou seja, não é a evocação deste ou daquele indivíduo em especial, mas a representação de modelos sociais expressos em seus “cavalos” que realizam a passagem destas “entidades” de seu mundo sagrado para o mundo profano dos homens (BARROS, 2013). O resultado do negro liberto da escravidão no Brasil, segundo Ortiz (1978), não foi a africanização do cristianismo, mas a cristianização das religiões com matriz na África, uma estratégia para serem aceitas na sociedade denominada por uma elite que se pretendia europeia. Há inúmeras nas ciências brasileiras uma vasta literatura que discute sobre a formação da Umbanda, todavia no geral, não se atém ao ponto sobre qual se debruçou nossa pesquisa. Buscou-se neste estudo, investigar as identidades étnicas de adeptos de um Terreiro de umbanda e como elas são ressignificadas e mantidas.

A religião de Pai Damião, que completou 112 anos em 2019, é uma mistura de crenças, valores, histórias, memórias, rituais de sacralização. Carrega em si uma marca de signos e simbolismo determinantes, se considerarmos as relevantes etapas do processo de ressignificação das identidades, modificadas em função das transformações e o processo de consolidação e firmamento em terrenos brasileiros. É uma mistura de ritos e mitos e tradições. Acreditamos que essas características enunciam muito sobre a identidade étnica dos seus adeptos, assim como os ajudam a ressignificarem e entenderem os seus pertencimentos étnicos.

2.5 A MÍTICA E O RITUALISMO NO DESENVOLVIMENTO DAS IDENTIDADES ÉTNICAS DOS ADEPTOS DO TERREIRO *OGUM DE RONDA NA UMBANDA E GIRA DE CABOCLOS*

No Terreiro *Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos* realizam-se várias cerimônias religiosas, seguindo as tradições da Umbanda e alguns mitos do Candomblé. Estas cerimônias obedecem a um critério específico, no que diz respeito às datas, representações religiosas e rituais pertinentes a corrente umbandista. A cura também é um dos motivos pelos quais os adeptos do Terreiro buscam alívio para suas dores físicas e espirituais, como já mencionado anteriormente. Isso pode ser observado nas vivências realizadas para coleta das informações pertinentes a esse estudo, inclusive com outros adeptos que não fizeram parte do *locus* desta pesquisa. Desta forma, podemos dizer que a religião possui uma estreita relação

com o objeto de cura, o que pode ser constatado não só dentro da Umbanda, mas também em outros espaços sacralizados, sendo a justificativa mais plausível para sua adesão a estas religiões.

No espaço do Terreiro, não existe uma festa excessiva, grandiosa, porém, de acordo com entrevista junto ao Pai de Santo e os demais colaboradores da pesquisa, pertencentes à religião afrodescendente, existe um calendário litúrgico do próprio Terreiro, que vai de Janeiro à Dezembro que, normalmente, está associado aos dias dos santos do catolicismo. É um calendário flexível, em que os dias podem variar de acordo com a disponibilidade da comunidade que frequenta o lugar. Ainda segundo as informações orais colhidas através de entrevistas com os adeptos mais velhos de Terreiro, as festas estariam organizadas de acordo com a realização das datas comemorativas das divindades cultuadas nesse espaço. Abaixo, segue o calendário litúrgico deste Terreiro, contendo a seguinte programação.

Quadro 1 Calendário litúrgico do Terreiro *Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos*

| MÊS | ORIXÁ/CABOCLO/ SANTOS CATÓLICOS |
|----------|---|
| Janeiro | Festas do Caboclo Boiadeiro e para Oxóssi Guerreiro, Jurema |
| Abril | Festas de Ogum de Ronda e de Gentil das Matas |
| Maio | Festas para Preto Velho |
| Junho | Festas para o caboclo José Boiadeiro |
| Agosto | Festas de Obaluaiê |
| Setembro | Festas de Cosme e Damião/ Devoção a Bom Jesus da Lapa |
| Outubro | Festas de Oxum |
| Dezembro | Festas de Iemanjá/Novenas de Nossa Senhora da Conceição |

Fonte: Elaborado pela autora

Segundo as informações orais, as comemorações mais importantes do Terreiro são dedicadas ao Caboclo Boiadeiro, Preto Velho, Obaluaê, Ogum e Cosme Damião. No Terreiro pesquisado, a festa religiosa começa às 19h00 e vai até o amanhecer do dia. Nelas, os adeptos rezam, cantam músicas junto ao altar, ao lado do Pai de Santo, iniciando o ritual daquele espaço.

As nossas observações foram realizadas nas rezas para Obaluaê, denominada de Festa da Pipoca para Obaluaê, que acontece quinzenalmente, ocorrendo nas segundas feiras durante todo o ano, e a Festa de Cosme de Damião, que acontece anualmente no mês de setembro. A festa da pipoca obedece a um ritual característico, que envolve a participação de várias pessoas que obedecem a comandos, formalmente organizados para que a ritualística possa iniciar. Seguindo a tradição dos ritos daquele espaço, faz-se a pipoca previamente.

As atividades se iniciam com a colocação dos enfeites no Terreiro. As cortinas verdes e brancas fazem parte desse cenário e todos os (as) filhos (as) de santos participam na confecção dos fios de pipocas. Questionado sobre o porquê do cenário nas cores verde e branco, Pai Damião, respondeu o seguinte: “Uso a cor verde e branco em homenagem a Cosme e Damião”. A festa, então, é iniciada com o Pai Nosso. O pai de Santo fica sentado em uma poltrona, posta à frente do altar, e os filhos e filhas de santos, rezadeiras e visitantes ficam em seu entorno. A reza do Pai Nosso é entoada pelo pai de Santo e acompanhada por todos os presentes, rezando, em sequência, a Ave Maria e a Salve Rainha. Após essas rezas, eles cantam ladainhas e benditos, puxados ora pelo Pai de Santo, ora pelas rezadeiras, momento em que o pai de santo entra em transe para receber, o Dono da festa, Obaluaê. Nesta ocasião, ele ainda recebe Caboclo Preto velho.

Pai Damião orienta que peçam a Obaluaê que leve as doenças embora, enquanto enfiam a pipoca no fio e limpam o chão local onde a pipoca ficará numa macia. Nos dias de festa, no clima mítico de rituais e devoção a filha de santo faz arrumação no chão, forrando com toalha, acende uma vela, fixa-a num pires branco, colocando sobre um copo de vidro transparente com água, para, a partir do momento em que Pai de Santo receber o Obaluaê, fazer a distribuição da pipoca, momento crucial da reza, quando todos os presentes degustam da iguaria. A observação da bacia imensa no chão com pipocas lembra uma das lendas do Orixá, que ouvimos do Professor Eduardo, durante um seminário sobre Racismo, na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, lembrando o dia mítico em que Obaluaê teve suas chagas transformadas em pipoca por Iansã, que se espalharam brancas pelo barracão, por isso, a casa fica coberta por enfeites.

Pai Damião, noutro momento, relatou que, um dia antes da festa para Obaluaê, os filhos de Obaluaê do Terreiro receberam o Doburú. Quando questionado o que é Doburú, nas palavras dele, é um rito de preparação celebrado para que estes tenham mais proteção para a hora da

incorporação dos mensageiros de Obaluaê. No Terreiro, Pai Damião ainda nos contou que nem todos podem receber seus mensageiros. Neste momento, o Pai de Santo recebe a entidade Preto Velho, e os adeptos ajoelham-se e pedem a benção, assim como recebem algum conselho emitido pela entidade. É importante ressaltar que, segundo Pai Damião, durante todo esse ritual de rezas e ladainhas, as pessoas permanecem em pé, não se tocam atabaques, não batem palmas, não fazem xirê nem usam quaisquer outros instrumentos. Observa-se uma concentração total nas rezas e nas ladainhas. Quando questionado o que seria Xirê, ele responde “é a nossa gira, mia fia, a nossa roda, a gente canta e roda no terreiro, é como se a gente falasse ao nosso Orixá que estamos em festa e felizes”. Para Beniste (2011), a palavra xirê significa brincar. Como brincar é uma festa, a palavra xirê, no âmbito da Umbanda de Pai Damião, é entendida como festa.

Ao retratar a presença das entidades presentes no culto, cabe destacar algumas delas, dentre as quais: quem é o Obaluaê, no campo da Umbanda, que se manifesta dentro do Terreiro? O culto a Obaluaê está presente em várias regiões da África, cada qual com suas especificidades próprias. Não podemos simplesmente restringir o culto a uma única região, como é o caso de alguns orixás. Ao tentarmos buscar o início do culto de Obaluaê, deparamo-nos sempre com o culto à terra e aos ancestrais, conforme afirma Amaral (2008). Seja através de mitos ou através da história, essa divindade está sempre vinculada a esses dois elementos: a terra e os ancestrais.

Ao reportarmos ao Orixá Obaluaê, verificamos que, dentro das religiões de matriz africana, ele é tido como o Deus da cura, isto é, o médico dos médicos, uma importante entidade no universo religioso afro-brasileiro, ao qual se recorre bastante, no Terreiro que serviu de cenário para a presente pesquisa. Corroborando com essa afirmação Prandi (2001, p. 43) expõe:

Obaluaê, ou Omolu, é o orixá da cura e da doença. Deus da varíola e das pragas, Obaluaê é relacionado com todo tipo de doença física e com as suas respectivas curas. Esse orixá está intrinsecamente relacionado com a terra quente, seca e rígida, ao contrário da sua mãe Nanã que está ligada à terra molhada, a lama. Obaluaê também é associado à febre e ao suor. Febre como sinal de doença que ele rege, e suor como 7 sinal de cura dessa febre também regida por ele. Além disso, Omolu tem uma ligação com a riqueza, que é explicado em um mito que conta a sua relação com Iemanjá, sendo chamado de Jehosu, que significa “O senhor das pérolas”. A Omolu também cabe a regência das perturbações nervosas como a ansiedade e a aflição, além de reger todos os elementos que protegem o ser humano, tais quais a palha e a pele.

Neste sentido, esse orixá para os adeptos passa a ser a figura central de cultuação, já que uma das principais buscas dos adeptos nesse espaço diz respeito à cura. Assim, os cultos no Terreiro *Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos* possui uma relação direta com o orixá Obaluaê, por ele ser uma das figuras centrais dentro da cosmovisão da Umbanda para a cura. Para Verger (2000), o domínio de Obaluaê sobre as doenças não se restringe somente a propagação, mas às curas. Vejamos:

Xapanã é considerado o deus da varíola e das doenças contagiosas. Ele tem também o poder de curar. As doenças contagiosas são, na realidade, punições aplicadas àqueles que o ofenderam ou conduziram-se mal. Seu verdadeiro nome é perigoso demais pronunciar. Por prudência, é preferível chamá-lo Obaluaiyê, o "Rei, Senhor da Terra" ou Omolu, o "Filho do Senhor" (VERGER, 2000, p.61).

Outro momento que compôs o percurso da pesquisa foi a observação de um evento que acontece no Terreiro analisado, denominado Festa de Cosme e Damião, ritual mítico, cercado de manifestações simbólicas que caracterizam esse evento anual e que assume grande relevância dentro do Terreiro *Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos*. Esse ano, exclusivamente, essa festa no Terreiro não teve a realização do Caruru, prato típico desta data, por ser considerado o alimento mais oferecido a Cosme e Damião.

Ao questionar o Pai Damião porque é oferecido o caruru no dia de Cosme e Damião, ele respondeu que, quando é oferecido o Caruru não precisa divulgar, porque os espíritos avisam, ou seja, os santos gêmeos levam o cheiro até as pessoas. Dessa forma, a festa sempre está cheia de pessoas e, principalmente, crianças. Pai Damião finaliza dizendo que oferecer o caruru a Cosme e Damião é uma forma de agradecê-los: quando se faz uma promessa, oferece-se o caruru durante três anos. Afirma ainda Pai Damião (2019) “a minha relação com Cosme e Damião é forte, até no dia deles eu nasci”.

Nos dias 26 e 27 de setembro de 2019, fomos ao Terreiro, para participar da festa em homenagem a Cosme e Damião. No dia 26, realizamos uma breve visita ao espaço, para ficar por dentro dos preparativos da festa, que aconteceria no dia seguinte, já que, nesta mesma data, comemora-se o aniversário do Pai Damião. Chegando lá, encontramos com o Pai de Santo e sua filha, por quem fomos bem recebidos. Sua esposa não se fazia presente, pois se encontrava doente, na cidade de Jequié, fator esse que fez com esse dia não fosse comemorado com uma

grande festa, como de costume, com Caruru, comida típica da festa, , bem como doces e outras guloseimas.

Contudo, ele adiantou que, no dia seguinte, isto é, dia 27, ele iria cumprir com sua obrigação, ou seja, realizar as comemorações de forma simplificada, com entrega de balas e um pequeno culto religioso, com sambas e outros rituais. Logo de imediato, fomos convidados para participar do evento que ocorreria no dia seguinte. As demais colaboradoras sabiam da existência da festa comemorativa, no entanto, apenas Dona Santa compareceu, pois Emília também se encontrava doente e, portanto, não pôde comparecer ao evento. Uma tia minha, chamada Irene, estava de férias em minha casa, por ser devota de Cosme e Damião fez questão de participar da festa. No Terreiro, Dona Santa também ajudou na arrumação e ornamentação. A colaboração de todos nos preparos festivos faz parte das obrigações dos filhos de santo. Por estar no espaço desde cedo, prontifiquei-me a ajudá-los na arrumação do espaço e auxiliá-los no que fosse possível.

O dia da festa, 27 de setembro, começou com queima de fogos, que dava para escutar de casa, localizada a um quarteirão do Terreiro. Após o dia intenso, com felicitações e visitas de muita gente, é chegado o anoitecer. A festa se iniciou às 19h00, no entanto, chegamos no espaço por volta das 17h00, visando captar o máximo possível de informações pertinentes ao desenvolvimento da pesquisa. Por volta das 19 horas, inúmeras crianças adentraram o Terreiro. Tudo se movimentava para a hora da reza. As pessoas seguiam para se arrumar, a casa estava pronta, a comida com um cheirinho ímpar, o altar com os dois santos e flores aguardando a hora em que as três velas brancas seriam acesas e a noite, então, seria aberta. Tudo se iniciou uma cantoria, para que todos ficassem à vontade.

Observamos que o Pai Damião já estava caracterizado e vestido com calça branca e blusa verde, conforme pede o evento. Entre um intervalo e outro, até começar a festa, ele recebia telefonemas dos filhos de santo que não puderam comparecer. O Pai Damião usava, ainda, outros acessórios, como por exemplo, guias ou fios de contas, terço na cor azul no pescoço e uma corrente de prata com crucifixo. Neste dia, Dona Luiza, sua esposa, já estava em casa e nos ofereceu um cafezinho. Além dos filhos de santo, alguns familiares se faziam presentes: filhos, filhas, netas e netos. Às 19h40, iniciou-se o ritual da distribuição de perfumes em todos os que estavam presentes, entre os quais, mais ou menos 15 pessoas e umas 15 crianças.

Em seguida, o som foi ligado com Cantigas oferendadas a Cosme Damião, Martinho, Boiadeiro. As cortinas verdes e brancas faziam parte da ornamentação daquele espaço, sendo estas cores escolhidas exclusivamente para o festejo de Cosme e Damião. Não demorou muito tempo, o som foi substituído pelos Ogans, tocadores de atabaques, sendo os mesmos filhos legítimos do pai de santo, homenagem feita exclusivamente por se tratar do aniversário de Pai Damião. Dona Santa, (por ser também filha de Santo de Cosme e Damião), em sua casa, acendeu e colocou velas para os Santos, tendo feito anteriormente o ritual de arrumação da mesinha onde os santos ficam expostos.

E a festa prosseguiu com muita diversão. Mas Pai Damião fez questão de afirmar que, no ano seguinte, ele queria uma festa ainda mais divertida, contando com muitas comidas típicas, alegrias e a presença de todos de que ele gostava, próximos a ele. A partir daí as rezadeiras e filhas (os) de santos começaram a entoar cantigas, um ritual comum no Terreiro para convidar as entidades. Todos estavam posicionados na parte da casa onde está o altar, devidamente florido, com as três velas ainda apagadas e as imagens dos santos. Algumas pessoas que chegavam à casa, paravam em frente ao altar e se entregavam, em reza íntima, silenciosa, fazendo os seus pedidos pessoais.

As rezadeiras e filhas (os) de Santos se organizaram para iniciar o rito. Dentre elas, Dona Santa, colaboradora dessa pesquisa, uma das primeiras a entoar as cantigas e benditos. As velas foram acesas. Com concentração, algumas pessoas de olhos fechados, em profunda conexão religiosas amigos e comunidade, rezaram o Pai nosso, a Ave Maria e fizeram uma cantoria com os benditos dos santos⁷. O ritmo é próprio das cantorias religiosas populares, num tempo próprio, como um clamor musicado típico das rezas cantadas do catolicismo popular. Outra atividade observada foi o momento em que um filho de santo começou a incensar o Terreiro, assim como o perfumar. Vejamos trecho de uma das cantigas:

Ó! Gloria da virgem, dá virgem.
 Sou firme nas estrelas.
 Oh! Glória da Virgem, sou firme nas estrelas.
 A benção, oh! Meu pai, quero entrar na minha aldeia.
 Aldeia de Cosme e Damião.
 Só deus pode quem pode aterrar.
 Aldeia de Santa Bárbara pode aterrar.
 A minha aldeia de São Cosme e Damião.
 (Cantiga para iniciar o ritual de Cosme Damião - domínio público)

⁷ Segundo Pai Damião, Benditos dos Santos são cantigas devocionais destinadas a alguns santos e Orixás dentro da igreja católica e nas religiões de matriz africana.

No ritmo da reza, iniciou-se o samba, numa transição quase imperceptível, não fosse o fato de as pessoas entrarem em folia e entoarem o pandeiro, concomitantemente. Do bendito, passou-se para um pedido de licença a São Cosme e Damião para sambar. O toque do sino no ritual anunciou que o Pai Damião já estava com a entidade de Cosme e Damião, santo homenageado. Vejamos o trecho da cantiga, a seguir:

Cosme Damião vem comer teu caruru,
Cosme Damião tem caruru para tu.
São Cosme mandou fazer duas camizinha,
No dia da festa dele São Cosme quer caruru.
Vadeia Cosme, oh vadeia
(Cantiga para Cosme Damião-domínio público)

Ao nos reportarmos aos momentos históricos de cultuação a estas entidades, observamos que, no Brasil, a devoção trazida pelos portugueses mesclou-se ao culto africano da tradição Yorubá, dos Orixás-Crianças. De acordo com a lenda africana, os Orixás-Crianças são filhos de Iemanjá, a rainha das águas, e de Oxalá, o pai de toda a criação. “É nos lares, no entanto, que predomina a manifestação, dialogando com o universo de quem a faz e adquirindo, portanto, feições peculiares, com uma rica variedade de expressões” (NASCIMENTO, 2014, p. 09). De acordo com Nascimento (2014), existe uma variedade de formas de cultuação a Cosme e Damião no Brasil, hoje, se estendendo a três religiões específicas, a saber: a Igreja Católica, o Candomblé e a Umbanda. Nesta última, a entidade recebe um rito específico, dentro de seu panteão.

Na religião católica, Cosme e Damião são considerados santos. De acordo com Santos (2003), eles eram médicos e, por isso, eram vistos como protetores das crianças. Dedicaram-se ao exercício da medicina sem cobrar nada pelos serviços prestados junto à população da época, por isso são chamados de “anárgiros”, ou seja, que não são comprados por dinheiro. No Candomblé, Cosme e Damião são reconhecidos como Ibejé (SODRÉ, 2012). Ainda segundo o mesmo autor, tanto no Candomblé como na Umbanda, Cosme e Damião são associados aos Ibejis ou Erês, orixás gêmeos, amigos das crianças, conhecidos por trazerem bem-estar, desfazer feitiços e curar enfermidades. Serra (1978) estabelece a seguinte diferenciação para as diversas denominações para Cosme Damião:

Os Ibejis são filhos de Iansã com Xangô. Geralmente são gêmeos, mas há tradições que dizem que são sete ou nove. Embora correntes, tanto do lado católico como do candomblé, combatam o sincretismo, dizendo que ele atrapalha a identidade de cada uma das religiões, é difícil removê-la da cabeça do povo. E assim os santos gêmeos continuam ganhando o caruru e os doces dos Ibejis. Já os erês são seres intermediários, que marcam a passagem entre o orixá e os iniciados no seu culto. Têm personalidade complexa e contraditória. Uma das suas principais características é o comportamento infantil. Por isso costumam ser confundidos com os Ibejis. Que geralmente são conhecidos como divindades gêmeas (SERRA, 1978, p. 85-105).

Conforme o autor, portanto, são elementos étnicos por pertencerem a determinados grupos culturais, nos quais vão adquirir significados distintos, a depender do contexto no qual surgem. Por exemplo, no Candomblé, são os Ibejis. Desta forma, por essas três entidades fazerem parte do espaço de Terreiro, isso diz respeito a elementos oriundos das culturas trazidas pelos africanos, os quais nos levam a discussão dos diferentes grupos étnicos, bem como suas atribuições. Assim, é notório o grau de interação das etnicidades africanas, interagindo com outros grupos.

No que diz respeito aos pratos típicos oferendados a Cosme e Damião, encontra-se o Caruru, sendo este elemento comum às três denominações nas quais se cultuam esses santos. O prato pode ser servido tanto nos Terreiros como nos lares, como sendo uma forma de devoção e celebração aos Santos protetores da família. Indagamos ao Pai Damião porque servir caruru no dia de Cosme e Damião, ao que ele respondeu: “Ao dar o caruru, a gente cumpre a obrigação pelo que Cosme fez para a gente.”.

Há uma variedade de maneiras pelas quais se cultua Cosme e Damião, no Brasil. Igreja Católica, Candomblé, Umbanda têm essa entidade como elemento de seu panteão e para cada grupo um rito específico se configura. Toda diversidade de culto predomina a manifestação, dialogando com o universo de quem a faz e adquirindo, portanto, feições peculiares, com uma rica variedade de expressões. Para Lima (2015, p. 29), oferenda de caruru aos santos, o que para alguns pode representar o “sacrifício, o ebó, como a forma essencial da sua comunicação com os orixás”.

As festas católicas dos demais santos são caracterizadas pela procissão e missas, como sendo seus maiores atrativos, enquanto que, nas celebrações da festa de Cosme e Damião, as comemorações giram em torno do caruru. caracterizado como culto doméstico, cujo ponto culminante é a refeição oferecida aos santos, às crianças e aos convidados da festa

(NASCIMENTO, 2014). Já na festa desses santos no Terreiro *Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos*, a distribuição de doces (balas, pirulitos, presentes) faz parte dos quitutes distribuídos no evento. Sobre este ritual, Freitas (2015, p. 03) discorre:

Os festejos se traduzem principalmente em oferenda de comidas e bebidas, notadamente doces, distribuídos às crianças em pagamento de promessa ou por habitual devoção. Os doces são acondicionados em saquinhos, hoje industrializados, em que se vê impressa a efígie dos santos (...). Os ofertantes chamam as crianças da vizinhança e as organizam em fila para receber cada uma o seu saquinho. Por haver sempre várias casas em que essa distribuição é feita, as crianças costumam, no dia 27 de setembro, passar o dia inteiro indo de casa em casa.

Deste modo, Cosme e Damião, dentro da Umbanda, especialmente no Terreiro *Ogum de Ronda e Gira de Caboclos*, assumem a função de uma das figuras centrais devocionais, juntamente com outros orixás, devido seu simbolismo religioso fazer parte das identidades étnicas dos seus adeptos.

2.6 ADEPTOS DO TERREIRO DE UMBANDA

O Brasil se constitui, primordialmente, como um país de variedade religiosa. Um quarto da população, ao ter consciência e liberdade de escolha, acaba por experimentar alguma religião diferente daquela na qual nasceu, numa situação em que a religião vai se ajustando cada vez mais à ideia da escolha, do livre arbítrio, da que se apresenta frente às múltiplas necessidades e possibilidades a serem atendidas.

Como já mencionado neste trabalho, as religiões afro-brasileiras mais antigas surgiram, aqui no Brasil, por volta do século XIX, quando o catolicismo era a religião com legitimação social. Para Prisoto (2014), quando a Umbanda surgiu e começou a disputar o cenário com grande força, ameaçando a hegemonia católica, o Vaticano interferiu com cartas a serem divulgadas pelas Igrejas aos seus fiéis, induzindo-os a verem esta nova religião como algo das "Trevas", a qual deveria ser abolida por quem desejasse alcançar o reino de Deus.

Vale ressaltar que a Umbanda fez do sincretismo o forte aliado contra a discriminação religiosa, isto é, só restou ao negro, segundo Luz (1993), africanizar o cristianismo. Assim, foram introduzidas as imagens católicas para poder continuar cultuando as divindades banto-

iorubá, contudo, dentro de uma dinâmica ritual que em nada se aproxima do culto católico (LUZ, 1983). Ressaltamos, porém, que a associação entre os orixás e santos católicos não incidiu de forma casual, mas a partir das alusões dadas pela cosmogonia iorubá e banto.

Mas o que se sabe é que, atualmente, as pessoas cada vez mais vêm assumindo sua verdadeira crença religiosa. Porém, não se pode descartar também a possibilidade de anteriormente serem de fato kardecistas e terem mudado de religião por considerarem insatisfatórias as práticas espíritas e se identificarem mais com os ritos umbandistas, a qual une tradições afro-brasileiras e vai ao encontro da sociedade que se consolidou no Brasil.

De fato, os cultos de matriz africana, como a Umbanda, o Candomblé e a religião dos Orixás, conquistam cada vez mais adeptos. Antes frequentados por pessoas de origem humilde e de baixa escolaridade, hoje o cenário nacional é outro. Apesar de a Umbanda, geralmente, ser vista como uma religião da classe subalterna, de trabalhadores de baixas qualificação profissional e nível de estudos, desde o seu surgimento, ela tem sido produto da dialética entre o “embranquecimento e o empretecimento”, cujas lideranças vieram de intelectuais da classe média. Os termos embranquecimento e empretecimento estão fundamentos no trabalho de Renato Ortiz, que se baseou no sentido utilizado por Roger Bastide:

Para subir individualmente na estrutura social, o negro não tem alternativa, ele precisa aceitar os valores impostos pelo mundo branco; ele vai, pois, recusar tudo aquilo que tem uma forte conotação negra, isto é, afro-brasileira. [...] A ação de embranquecer está associada a uma “vontade de embranquecer”. Pode-se dizer que existe um desejo de embranquecimento que corresponde a um “complexo de inferioridade” do negro diante do branco. Este complexo não é, entretanto, segundo Bastide, de natureza libidinosa, mas social; ela decorre da posição inferior do negro no sistema escravocrata brasileiro. Por outro lado, o que queremos indicar com o termo *empretecimento* é somente o movimento de uma camada social branca, em direção às crenças tradicionais afro-brasileiras; trata-se de uma aceitação do fato social negro, e não de uma valorização das tradições negras. (ORTIZ, 1999, p. 33)

De acordo com o pesquisador, o embranquecimento da cultura afro-brasileira se deu pela presença de imigrantes portugueses e europeus marginalizados, que procuravam práticas supersticiosas para enfrentar o momento difícil pelo qual que estavam passando, utilizando como consolo a religião. Com isso, a Umbanda foi se desagregando e incorporando elementos mágicos orientais e europeus para aumentar sua eficiência. O movimento do empretecimento, por sua vez, incidiu nos espíritas e kardecistas, se apropriando de elementos das crenças afro-brasileiras.

Contudo, não existem dados seguros sobre o número de espaços e, principalmente, de adeptos umbandistas, posto que o preconceito perante essa religião ainda é imenso, algo que pode fazer com que, em pesquisas do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), os entrevistados, muitas vezes, acabem respondendo ser católicos ou espíritas, apesar de assumirem frequentar ou já terem frequentado Terreiros de Umbanda. Parte-se da constatação de que, até 1966, a Umbanda não era considerada pelo IBGE como religião e seus adeptos eram definidos como kardecistas, o que atrapalha, ainda hoje, a análise de seu crescimento, desde seu surgimento e quantos são os seus adeptos. Entretanto, é certo dizer que o crescimento desta religião é cada vez maior, o que levou a presidente Dilma Rousseff a sancionar, em 16/5/2012, a Lei 12.644/2012, na qual foi instituído o dia nacional da Umbanda, comemorado anualmente no dia 05 de novembro.

Também de acordo com as entrevistas junto aos adeptos, constatamos que o preconceito ainda é muito grande e que a Umbanda ainda é vista como uma religião que afasta seus fiéis de Deus, voltada à magia negra e que serve para que seus adeptos pratiquem o mal e consigam vantagens, graças a trabalhos realizados, pagos com sacrifícios animais, despachos, entre outros. Posto que a Umbanda não é uma religião que visa pregar sua ideologia fora dos Terreiros, tampouco persuadir pessoas a mudarem de religião, essa visão preconceituosa ainda tende a persistir, por quando se trata de saber quem são seus adeptos. Somado a isso, o preconceito que os adeptos sentem ao se identificarem como umbandistas faz com que, na maioria das vezes, prefiram não se auto identificarem como tal, ao invés de tentar explicá-la e de mudar a imagem criada sobre ela, conservando, assim, a atitude de escondê-la, apesar de acreditarem nela. Entretanto, pouco a pouco, a Umbanda vem conquistando seu espaço e cada vez mais adeptos, sendo de importância inquestionável para a cultura do Brasil.

2.7 OGUM DE RONDA: NA GIRA DO TERREIRO DE PAI DAMIÃO

Ao discorrer sobre os orixás, por conseguinte, vamos falar de mito. A religiosidade africana vê na religião uma “forma de explicação para a vida” e os orixás protagonizam muitas histórias/mitos envolvendo deuses e homens, plantas e animais, elementos da natureza e vida em sociedade, pois “é pelo mito que se alcança o passado e se explica a origem de tudo, é pelo

mito que se interpreta o presente e se prediz o futuro, nesta e na outra vida” (PRANDI, 2001, p. 24). O repertório de mitos sobre orixás que a literatura oferece é resultado de um esforço de muitos pesquisadores, já que a cultura era transmitida oralmente.

Notamos, em algumas descrições que tentam descrever Ogum, que as mesmas reúnem um claro universo de comportamentos rígido e pragmático, ao mesmo tempo em que luta com coragem e se apresenta ao amor intensamente. Ogum também é imensamente reconhecido por seu desejo pela presença dos amigos e a alegria de viver. Nos estudos de Verger (1981), Ogum é o grande orixá ferreiro que deu origem as ferramentas para poder cultivar a terra, assim como criou as armas para guerrear:

Ogum é o deus do ferro, dos ferreiros e de todos aqueles que utilizam esse material: agricultores, caçadores, açougueiros, barbeiros, marceneiros, carpinteiros, escultores. Desde o início do século, os mecânicos, os condutores de automóveis ou de trens, os reparadores de velocípedes e de máquinas de costura vieram juntar-se ao grupo de seus fiéis (VERGER, 1981, p. 45).

Por conta dessas habilidades, observamos que as várias representações dessa divindade costumam colocá-lo empunhando uma espada, uma enxada ou uma pá. O Terreiro *Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos*, por si só, já traz no seu nome a ligação com a trajetória de Pai Damião e a sua constituição e proteção. Pai Damião diz ter Ogum para se defender, para lutar e para curar. Quando questionado sobre o nome Ogum de Ronda, Pai Damião afirma que o nome remete a andanças, caminhada à meia noite, reconhecimento, percurso e proteção. Entendemos que o nome está ligado aos tempos que marcaram a vinda de Pai Damião, o percussor do referido Terreiro, para Jitaúna. Ao tratar da origem de qualquer casa de Umbanda, é preciso se respaldar em informações obtidas através da oralidade, pois não existem documentos escritos para precisar um estudo exato de como tudo começou. Tudo era transmitido oralmente.

Dessa forma, fica muito difícil detalhar acontecimentos, estabelecer, com precisão datas específicas, haja vista que a idade dos nossos colaboradores, em especial a de Pai Damião, requer um esforço imenso para relatar sobre a fundação do Terreiro e aspectos específicos da memória coletiva, porém é possível conjecturar um desenho de como o seu nome está ligado às práticas e às vivências dos seus participantes. Tem-se, então, um misto de elementos de pertencimento com elementos relacionados à memória, a família e as vivências. Quando questionado sobre o porquê do nome Ogum de Ronda, Pai Damião (2019) respondeu o seguinte:

“O meu Terreiro se chama Ogum de Ronda na Umbanda porque Ogum está na linha de frente dos trabalhos, é ele quem rege os meus conhecimentos e dá luz para solucionar os problemas das pessoas que vem aqui, ele é parte de mia família, foi que me trouxe até aqui”.

Como vimos, o Orixá Ogum assume um lugar de destaque no Terreiro de Pai Damião. Ao afirmar que o Orixá é parte de sua família, percebem-se os laços familiares que, por sua vez, também podem ser diversos, abarcando um elo entre a natureza humana e a espiritual, orixás e outras entidades. Portanto, significa ter uma relação familiar, ancestral. De acordo com Bastide (1972), separados à força de suas famílias de sangue, ou seja, de seus orixás, os africanos mandados para o Brasil tiveram que reorganizar as bases de sua religião; “secretar a sua própria concha”. A relação entre família e andanças de Pai Damião se entrecruza com as histórias dos africanos escravizados, quando os mesmos tiveram que ressignificar seus modos de viver, aqui, separados de seus familiares, e muitas vezes de todos os seus parentes consanguíneos, tendo que inventar um novo modelo organizacional: tendo os orixás para sua proteção e continuidade de seus cultos.

Pois bem, o prenome *Ogum de Ronda* na Umbanda muito nos lembra sobre os mitos africanos. É vasta a quantidade de personagens da mitologia africana que cruzam o cerimonial umbandista, o que permite compreender que esta religião possui um caráter de abertura refreada nos limites de uma progressão geométrica e, por isso mesmo, humanamente infinito. Na constituição das diferentes reproduções que as comunidades religiosas umbandistas fazem de suas “entidades”, bem como das relações que se constituem entre fiéis, médiuns e “guias”, compreende-se que estas são estabelecidas mediante uma tradição (no caso específico dos colaboradores) religiosa, adquirindo a categoria de uma narração de experiência transmitida, herdada, fundando relações entre o passado e o presente, concomitantemente.

Reginaldo Prandi, em *Mitologia dos orixás*, apresenta a maior coleção de mitos iorubanos e afro-americanos já publicada até hoje. O autor ainda apresenta outros acadêmicos como adeptos do candomblé que, em terras brasileiras, se dedicaram a documentar e compilar mitos dos orixás (Nina Rodrigues, Artur Ramos, Roger Bastide, René Ribeiro, Pierre Fatumbi Verger, Agenor Miranda Rocha, Mestre Didi, Júlio Braga, Juana Elbein dos Santos, Monique Augras, Rita Laura Segato, Mãe Stella, Rita de Cássia Amaral, entre outros), contemplando ainda os escritos mais importantes dos vários estudiosos que pesquisaram, entre os iorubas. Assim, não é demais afirmar que o mundo dos mitos constitui uma das pilstras das religiões

dos orixás. Na sociedade iorubana “tradicional”, que Prandi (2001) qualifica como “não histórica”, o mito é a chave para “alcançar” não apenas o passado, mas também o presente e o futuro.

Nos Terreiros de Candomblé, Ogum é considerado um orixá ligado ao elemento Terra. É uma divindade masculina iorubana, figura que se repete em todas as formas mais conhecidas da mitologia universal. Ogum é o arquétipo do guerreiro, muito cultuado no Brasil, principalmente por ser associado à luta, à conquista; é a figura do astral que, depois de Exu, está mais próxima dos seres humanos. Para Prandi (2001, p. 254), “a importância civilizatória que os próprios iorubás atribuem à descoberta da fundição do ferro se expressa em vários mitos dedicados à figura de Ogum”.

Para Santana (2017), Ogum está ligado à abertura de possibilidades, às lutas pela vida; daí ele facilitar, abrindo os caminhos para a vida. Ogum, enquanto legado africano, está ligado aos processos que estão irmanados com o movimento da ordem e desordem decorrentes das lutas e guerras pela vida. Entre as muitas narrativas sobre Ogum, existe também um *itan*⁸, segundo Verger (1981), que conta o seguinte:

Ogum decidiu, depois de numerosos anos ausente de Irê, voltar, para visitar seu filho. Infelizmente, as pessoas da cidade celebravam, no dia de sua chegada, uma cerimônia em que os participantes não podiam falar sob nenhum pretexto. Ogum tinha fome e sede. Viu vários potes de vinho de palma, mas ignorava que estivessem vazios. Ninguém o havia saudado ou respondido às suas perguntas. Ele não era reconhecido no local, por ter ficado ausente durante muito tempo. Ogum, cuja paciência é pequena, enfureceu-se com o silêncio geral, por ele considerado ofensivo. Começou a quebrar os potes com golpes de espada e, logo depois, sem poder se conter, passou a cortar as cabeças das pessoas mais próximas, até que seu filho apareceu, oferecendo-lhe as suas comidas prediletas, como cães e caramujos, feijão regado com azeite de dendê e potes de vinho de palma. Enquanto saciava a sua fome e a sua sede, os habitantes de Irê cantavam louvores, nos quais não faltava a menção a Ogunjá. Satisfeito e acalmado, Ogum lamentou seus atos de violência e declarou que vivera bastante. Baixou a ponta de sua espada em direção ao chão e desapareceu pela terra adentro, com uma barulheira assustadora. Antes de desaparecer, entretanto, ele pronunciou algumas palavras. A essas palavras, ditas durante uma batalha, Ogum aparece imediatamente em socorro daquele que o evocou. Porém, elas não podem ser usadas em outras circunstâncias, pois, se não encontrar inimigos diante de si, Ogum se lançará sobre o imprudente que pronunciou as palavras em vão (VERGER, 1981, p. 86).

⁸ *Itan* é uma palavra em Iorubá que significa história, qualquer história, um conto. De um modo mais específico, *itan* são histórias do sistema nagô de consultas às divindades, denominado de *Ifá*, que pode ser lido e interpretado através de um conjunto de dezesseis sinais, os *odu*. (PÓVOAS, 1989, p. 25).

Rocha (2001) também apresenta linha de estudo sobre a mitologia africana, em especial sobre o mito Ogum. A autora supracitada afirma que o Mito “é o fundador da cidade de Ifé considerada a capital iorubana. É o irmão mais velho de Exu e sobre ele exerce grande influência e poder. Tem domínio sobre os caminhos” (ROCHA, 2001, p.15). Na sequência, vejamos ainda o que afirma a autora:

Na África, Ogum é considerado o mais famoso defensor das causas humanas, o grande protetor dos viajantes e andarilhos das estradas, protegendo-os das emboscadas, dos ataques súbitos, dos assaltos, acidentes e tocaias traiçoeiras. É representado por sete instrumentos de ferro pendurados em uma haste de metal, representando a lavoura, a caça e a guerra. Sua ferramenta é o símbolo das primeiras transformações tecnológicas, produzidas pelo homem (ROCHA, 2001, p.16).

Nessa perspectiva, ao tratar das versões sobre o surgimento do mito iorubano, não podemos nos esquecer de uma versão que aponta para a denominação do Terreiro em pesquisa: *Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos*. Para Pai Damião (2019), também dirigente deste Terreiro, *Ogum de Ronda* é a figura do comandante supremo “e quem necessitar de proteção”. Ele afirma ainda: “em momentos de perigo chame por Ogum, pois esse Orixá ferve seu sangue no momento de batalha e lutará a sua frente com todas suas forças”. Ainda sobre isso, Pai Damião (2019), afirma que “Ogum Ronda é aquele que comanda a calunga pequena, cemitério. Ele corre sua ronda à meia noite e anda por todas as estradas, caminhos e encruzilhadas. Foi assim a minha vida toda”. Os traços enunciados sobre Ogum por Pai Damião levam-nos a pensar sobre o simbolismo denotado a esse orixá e a sua força nesse Terreiro. Nas palavras de Barbosa Jr. (2011),

É o orixá do sangue que sustenta o corpo, da espada, da forja e do ferro, é o padroeiro daqueles que manejam ferramentas. Patrono dos conhecimentos práticos e da tecnologia simboliza a ação criadora do homem sobre a natureza, a inovação, a abertura de caminhos em geral (BARBOSA JR., 2011, p. 35).

Relacionando as características simbólicas de Ogum ao arquétipo de seus filhos, Verger (2002) destaca que:

O arquétipo de Ogum é o das pessoas violentas, briguentas e impulsivas, incapazes de perdoarem as ofensas de que foram vítimas. Das pessoas que perseguem energicamente seus objetivos e não se desencorajam facilmente. daquelas que nos momentos difíceis triunfam onde qualquer outro teria abandonado o combate e perdido toda a esperança. Das que possuem humor mutável, passando de furiosos acessos de raiva ao mais tranquilo dos comportamentos. Finalmente, é o arquétipo das pessoas impetuosas e

arrogantes, daquelas que se arriscam a melindrar os outros por uma certa falta de discrição quando lhes prestam serviços, mas que, devido à sinceridade e franqueza de suas intenções, tornam-se difíceis de serem odiadas (VERGER, 2002, p. 95).

Assim, pode-se afirmar que os filhos de Ogum dividem com Exu o gosto pelas festas e conversas intermináveis, gostam de brigas. Na religião de origem africana, Ogum é dos mais respeitados, cujo poder divide, em grande parte, com Exu, sobre caminhos e encruzilhadas. Seu metal é o ferro e ele traz, nas mãos, uma espada com a qual executa, nas solenidades, uma coreografia forte e candente. Sua saudação é “opunha patacuri” e as comidas prediletas são o feijão-cavalo, feijão-preto, azeite de dendê e carne bovina. Suas cores rituais são diversas. Em alguns lugares, azul-marinho. Em outros, o vermelho ou o vermelho e preto.

No Brasil, a maioria dos estados brasileiros, o orixá Ogum é sincretizado com o santo católico São Jorge. Já no estado baiano, o Orixá é sincretizado com Santo Antônio, tido como capital do Exército Brasileiro. Sua espada e uniforme de gala como capitão foram conservados pelos franciscanos, segundo Pierre Verger, que na Igreja fotografou sobre o fardamento do santo. No Terreiro em estudo, falar sobre as entidades cultuadas nos espaços religiosos é realçar as identidades de cada colaborador desta pesquisa, uma vez que os mesmos dizem sobre suas identidades étnicas.

O Terreiro traz na composição do seu nome uma entidade que também faz parte dos orixás nele cultuados. O que se observa é que a referência à vida pessoal é substituída por um estereótipo, uma vez que, para os adeptos, essas “entidades” estão diretamente ligadas ao mundo sagrado. Para Pai Damiano (2019), o grande trunfo do nome *Terreiro Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos* estaria na religião e no fato de que, por meio do seu universo mágico/religioso, ele expressaria uma carga simbólica no que diz respeito às relações de pertencimento sobre o pilar da sacralização que ele reverbera.

2.8 PERTENÇA ÉTNICA: CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA

Para iniciar a abordagem sobre pertença étnica, trataremos acerca do campo simbólico, que envolve a cosmologia e as interações que os adeptos de um Terreiro de Umbanda têm com suas histórias de vida e seus pertencimentos. O tratamento e o modo como influenciam nas

interações sociais locais podem render ainda reflexões interessantes e acionam novas formas de lealdade e pertencimento, assim como as percepções que emergiram do diálogo com os/as colaboradores/as, durante o envolvimento destes com a pesquisa, relacionando-o ao contexto da constituição de uma identidade étnica e com o processo de produção e manutenção adotado pelos adeptos dentro de um Terreiro de Umbanda.

Por esses vieses, os colaboradores flutuam em outros ambientes religiosos, realçam elementos de simbolismos étnicos, fazendo esse movimento como formas de pertencimentos e conjecturando suas identidades étnicas. No entanto, não se tratam de categorias analíticas em si. Elas serão, ao contrário, alvo de uma reflexão crítica, cujo propósito, ao final, é demonstrar o quanto podem incorrer em diversos indivíduos, pois o processo de construção da identidade étnica permite que possam transitar por diversos nichos e ressignificar suas identidades, o que resultará em múltiplos pertencimentos étnicos. Assim, ao transcrever as entrevistas, entendemos que a pertença étnica está atrelada a dinâmica da interação, participação e inserção desses adeptos num movimento que abarca o passado histórico e a compreensão de estar sujeito ao efeito desse movimento e desse tempo.

Ao trazerem sobre os espaços percorridos durante suas trajetórias até o Terreiro, os adeptos apontam traços culturais que nos levam a compreender que a manutenção e preservação das suas identidades étnicas se dão por meio do grupo étnico a qual pertencem. Dona Santa, de 79 anos conta sobre como aprendeu a rezar, como se inspirou na tradição familiar e a tem como base principal da re-construção da sua identidade étnica. Ela relata a sua história de vida a partir da visão sobre a sua pertença étnica e dos aspectos subjetivos que reconhece em si mesma. Os traços culturais enunciados por Dona Santa aparecem com frequência na afirmação étnica: “a seleção de alguns símbolos que garantem, diante das perdas culturais, a continuidade e a singularidade do grupo” (CUNHA, 1997, p. 116) e do contexto familiar no qual ela está inserida.

Eu só comecei a rezar como a minha mãe e tia Maria rezavam. Eu sempre via elas rezando. Também via outros parentes rezando. Eu via minha mãe e as vezes ela me me ensinava. Via meu papai Tito (vô). É que todos na minha família tinha esse costume. O meu pai rezava, mamãe Norata rezava, lá todo mundo rezava. Eu era bem pequenininha, e lembro deles indo para a casa de pessoas porque eram chamados para rezar o doente. Daí, então, eu aprendi com todos um pouquinho. Depois segui o mesmo costume de rezar para curar as pessoas. Durante um tempo eu ficava sem saber se podia, mas aí parece que as pessoas percebem que a gente sabe e daí começa a procurar a gente. (DONA SANTA, 2019).

A família, como cruzamento da identidade étnica, marca a história de vida de Dona Santa e de como aprendeu a prática da reza. Pode-se compreender que os familiares assumem um marco basilar na sua vida, fazendo com que ela construa seu quadro de referências. Tomando como dado de análise essa linha histórica da entrevista, os traços da memória são os fatos que ficam registrados com datas precisas, em geral, datas importantes que marcam para sempre. É importante frisar que esses dados evocam as lembranças particulares, pessoais ou coletivas.

Esses três critérios, acontecimentos, personagens e lugares, conhecidos direta ou indiretamente, podem obviamente dizer respeito a acontecimentos, personagens e lugares reais, empiricamente fundados em fatos concretos (POLLAK, 1992, p. 03).

Isso posto, o ponto mais relevante é que o indivíduo, ao permear outros ambientes, pode adquirir herança cultural e até mesmo compartilhar experiências do mesmo grupo. Isso não quer dizer que necessariamente esse movimento está vinculado à pertença social, visto que, nesse trânsito cultural, o indivíduo transpõe outros elementos de fronteiras étnicas que algumas vezes podem ser acionados ou não.

Considerando que a identidade étnica funciona como processo de reaproximação com o pertencimento étnico, tomamos a afirmação de Argenta (2012, p. 62), que muito corrobora neste estudo: “A identidade étnica nunca se define de maneira propriamente ‘endógena’, é a relação dialética entre as ‘definições exógenas’ e ‘endógenas’ da pertença étnica que faz da etnicidade um processo dinâmico, sempre sujeito a redefinição e recomposição” Portanto, as fronteiras, os limites de demarcação cuja norma é o pertencimento, se determinam tendo como referência uma alteridade e, mesmo tornando-se constantes ao longo da história dos grupos, não representam empecilhos, são flexíveis, produzidas e ressignificadas pelos sujeitos, ao longo de interações sociais.

Os estudos de Barth (2000) apontam que o princípio de alteridade é marcado por fronteiras étnicas. É nesse entendimento que se explica a ênfase na autoatribuição como foco fundamental da pertença étnica. “Não importa quão diferentes sejam os membros em termos de seu comportamento manifesto: se eles dizem que são A, em contraste com outra categoria B da mesma ordem, desejam ser tratados e ter seu comportamento interpretado e julgado como próprio de A e não de B” (BARTH, 2000, p. 33). A autoatribuição de uma identidade étnica

ocorre quando “uma pessoa ou grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a outra pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição” (OLIVEIRA, 1976, p. 36). A partir dos estudos de Cohen, Poutgnat & Streif-Fernart (2011, p. 162) afirmam também que

o que diferencia a identidade étnica de outras identidades coletivas (religiosas ou políticas) é que ela é orientada para o passado e tem sempre uma ‘área de filiação. E a partir dos estudos de Weber afirma que a crença na (e não o fato da) origem comum constitui o traço característico da etnicidade (POUTGNAT; STREIF-FERNART, 2011, p.162).

No caso dos colaboradores, o Terreiro, enquanto espaço onde os adeptos vivenciam suas identidades étnicas, é essencial para compreender a pertença étnica, embora os traços e o simbolismo de suas representações sejam para alguns colaboradores elementos marcadores de pertencimentos. Neste sentido, o pertencimento dos adeptos produz conhecimentos distintos, o que faz com que o entendimento que envolve o sentimento étnico perpassa pelo universo dos elementos identitários elegidos para produzirem sua pertença étnica, em grupos ou no particular, ressignificando, através dos símbolos e de concepções, ou individualmente, a partir de memória como recurso de reconstrução.

Assim, as rezas, o momento no terreiro, o culto aos orixás, santos e caboclos, em distintos locais são partilhadas por diferentes espaço, mas outras são pertencentes ao terreiro. Os colaboradores/as compartilham diferentes sentimentos de pertença com cada orixá, santos e caboclos, já que os seus símbolos e simbolismos exercem definições distintas para cada um deles. Entende-se que a identidade étnica é um processo constante de re-construção. Quando os/as colaboradores/as narram suas preferências, como cultuam, devotam e rezam, a memória permite revisitar as experiências vividas, indícios de uma identidade pessoal e social delineando seus pertencimentos étnicos. Sendo que “as identidades étnicas podem ser duplas ou triplas, essa flexibilidade não diminui o sentido da pertença na relação que se tem com o outro, mas se dá pela solidariedade e pela identificação” (GOICOECHEA, 2011, apud SOUZA, 2007, p. 233).

Assim sendo, entende-se que os experimentos socialmente partilhados se abordam categorias de pertença étnica a conjuntura vivenciada por esses adeptos pode ser vista como parte do delineamento de re-construção da identidade étnica dentro dos espaços e de um tempo social, com preferências e valores distintos.

2.9 IDENTIDADES ÉTNICAS: RECONHECIMENTO E PERTENCIMENTO

Neste tópico, intitulado identidades étnicas, procuramos abordar o conceito de identidade associada à variedade de sentidos e terminologias que abarcam a definição do termo ao longo da história e num mesmo período histórico, expresso pela diversidade de áreas de conhecimento que se dedicam ao estudo do tema em questão. A partir disso, faz-se necessário um exercício de ressignificação da identidade, sendo favorável para tal empreendimento considerar os princípios da dialética. Nessa perspectiva, os debates abordam o social, o biológico e individual. Mas afinal, o que é identidade?

Os estudos de Silva e Vergara (2005, p. 05) afirmam que “Não há sentido em universalizar a identidade dos indivíduos, mas sim em múltiplas identidades que estabelecem de modo dinâmico, ao longo do tempo e nos distintos contextos ou espaços situacionais dos quais esses indivíduos participam”. Sem dividir uma cultura comum, não poderíamos falar em construção de identidade, seja na categoria dos indivíduos, dos grupos, ou da organização como um todo. A cultura organizacional pode ser vista, portanto, como a base para a formação da identidade dos indivíduos nas organizações, não havendo como pensar a noção de identidade, se não for em função da interação com outros.

Posto isso, como pensar identidade étnica? A identidade resulta do diálogo entre o indivíduo e a sociedade, permitindo uma interação, pois mesmo que o indivíduo esteja agregado em determinado grupo é imperativo que esse mesmo grupo o reconheça como membro. Há, portanto, a necessidade do reconhecimento social para essa inserção. Desse modo, ao pensarmos em identidade étnica é preciso considerar que lidamos com o sagrado, com doutrina de religião, espaço de Terreiro e religiosidade, e que esses nos parecem enunciar fronteiras. Entendemos que a etnicidade evoca uma ascendência intrínseca pelos indivíduos que se referem a um grupo étnico. Logo, é de interesse do indivíduo e do grupo manter a sua cultura, mesmo que alguns elementos sejam ressignificados, e com o passar do tempo alguns costumes e práticas permanecem dando sentido às suas identidades étnicas.

Em seu estudo, Souza (2017, p. 28), afirma que “essas fronteiras étnicas – linguísticas, culturais, sociais, econômicas, passam a ser um dos espaços de organização dos grupos étnicos”. A identidade étnica é instável, ela se modifica a partir das estratégias das organizações

sociais perante as outras identidades, no contexto de uma instituição – Terreiro, Igreja e Família. A interação entre os sujeitos e grupos possibilita mudanças consecutivas que moldam a identidade, num processo de exclusão ou inclusão, definindo quem está incluído no grupo e quem não está (SOUZA, 2007).

Já com base no estudo de Barth (1976), os grupos étnicos são, ao contrário, categorias adscritivas nativas, que adéquam e organizam a interação social dentro e fora do grupo, sobre a base de uma série de contrastes entre o “próximo” e o “distante”. Ainda de acordo com o mesmo autor:

Tais contrastes se “ativam” ou não segundo os requisitos do contexto. A manutenção das fronteiras da etnicidade não resulta do isolamento, mas da própria inter-relação social: quanto maior a interação, mais potente ou marcado será o limite étnico. Não somente o contato com outros grupos, mas também o vínculo com o ambiente influi para que, em um contexto determinado, se ative ou não uma categoria étnica: “Certamente, um mesmo grupo de indivíduos, com suas próprias ideias e valores, posto diante das diferentes oportunidades oferecidas por diferentes meios, se veria obrigado a adotar diferentes padrões de existência e a institucionalizar diferentes formas de conduta” (BARTH, 1976, p. 13-14).

Esse conflito pode ser observado nas identidades étnicas dos adeptos do Terreiro Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos, em que a presença da inter-relação social surge como elemento de manutenção das fronteiras existentes, fazendo manter os vínculos com o espaço, apesar de fomentar os limites da etnicidade.

Assim, para a afirmação da identidade étnica de uma pessoa ou grupo, há a precisão de estar em contraste com outra identidade. Os estudos de Barth (2011) acentuam que as diferenças culturais passam a adquirir um elemento étnico. Portanto, pensar nas identidades étnicas dos adeptos de um Terreiro de Umbanda, na cidade de Jitaúna - Bahia, nos permite perscrutar como estes se reconhecem e são reconhecidos, analisando suas representações particulares e coletivas. Por esse caminho, nos parece oportuno apropriarmo-nos mais uma vez das afirmações de Barth (1969, p. 13), quando diz: “Na medida em que para classificar a si próprios e aos os outros para propósitos de interação, eles formam grupos étnicos em seu sentido de organização”.

Compreendemos a complexidade em apresentar uma definição para o termo Identidade Étnica, uma vez que ele está relacionado às formas simbólicas, implícitas e explícitas na vida do indivíduo, envolvendo aspectos materiais e imateriais, mitos, ritos, assim como os elementos culturais trazidos por ele. Para o uso da categoria, por exemplo, primeiro, precisamos elucidar

o que alguns estudiosos conceituam como identidade étnica. Destarte, o conceito mor de identidade étnica não se prende a conceitos fixos. Para tanto, tomamos os ensaios de Oliveira (2003), que vão asseverar que a identidade étnica se afirma em oposição à outra ou a outras identidades. Para Souza (2017), a identidade étnica é um conjunto de traços identificadores de um indivíduo, de uma sociedade, de uma situação, de um lugar, de uma cultura, entre outros identificadores, com carga material e imaterial. Ela compreende o universo de identificação e autoidentificação. O que se percebe que o entrecruzamento de significações sobre identidade nos leva a entender que a identidade étnica não é um traço, apenas. Ela passa pelo físico, primeiro, pela razão, pelo raciocínio, pelo sentimento, memória, pelo espaço, ambiente vivido, e pelo reconhecimento social e pessoal.

Como exemplo, destaco os meus traços de identidade do ponto de vista da biologia quais sejam: mulher e negra. Do ponto de vista social, sou do sexo feminino, professora, dona de casa, casada. Do ponto de vista da cultura oficial, sou acadêmica, com título de pós-graduação, mestranda. Do ponto visto da religiosidade, frequento a religião Umbanda. Sou filha de umbandista e rezadeira. Mas já vivi um período na religião católica, sou batizada e crismada. Já morei em vários lugares, com outros familiares.

Ao ressaltar esses traços, busco apresentar o que penso sobre identidade étnica. Ela não é um traço isolado. Só que, dentre esses traços todos, alguns perpassam pelo viés do reconhecimento social, pessoal e do étnico. A escolha de traços diacríticos a serem realçados como sendo elementos distintos de um grupo está diretamente ligada ao processo de reconhecimento na sociedade, em que se acham inseridos, como traços diacríticos do mesmo tipo. Porque, para que tais elementos sejam considerados diacríticos, há a necessidade de que sejam autorreconhecidos pelo grupo e reconhecidos pelos outros como elementos distintivos do grupo (CARDOSO, 1976).

Neste sentido, é preciso analisar a importância do reconhecimento como princípio de identidade. E pensar se esse reconhecimento decorre do reconhecimento social através de si. Ou seja, o indivíduo assume identidades múltiplas ao longo do seu percurso de vida. De todos os traços acima mencionados sobre a minha identidade, alguns são pessoais, outros sociais. Para esses últimos, preciso da validade, do reconhecimento. As histórias do cotidiano abarcam as ações temporais, como ideologia, família, moradia, origem, cooperando para construção da identidade étnica. A identidade é situacional. Por quê? Porque o fator determinante da

identidade que o indivíduo assume vai ser o contexto, sendo que nem todas as nossas identidades vão encontrar êxito em determinados contextos. O indivíduo, na verdade, vai se apropriar daquela identidade que pode proporcionar sucesso dentro de determinado contexto.

Nesta mesma linha, os estudos de Bourdieu (2005) afirmam que o campo é o espaço onde se desenrola o conflito. É nesse campo, que não pode ser definido como bom ou ruim, que os diferentes grupos ou indivíduos lutam pela afirmação de uma produção e a descaracterização, desqualificação de outra. Para a legitimação de determinado pensamento, identidade ou discurso, é necessário que haja consenso em torno da sua valorização.

Ainda sobre os conceitos que abarcam a identidade étnica, tomamos como base a concepção de Oliveira (1976 apud VERAS; DE BRITO, 2012, p. 108) diz que “identidade étnica diferentemente da psicologia, a antropologia e a sociologia se interessarão mais pelo nível coletivo da identidade seguindo o princípio de Durkheim de estudar o social pelo social, sendo, portanto, a identidade étnica uma forma de identidade social”. Assim, compreendemos a identidade étnica como o entrelaçamento do reconhecimento individual e social. Pode-se afirmar que o pesquisador, ao querer trabalhar com identidade étnica, não pode perder de vista dados da identidade social do indivíduo, marcantes por meios de atributos imputados do social para o étnico.

Identificar-se enquanto pertencentes a este aquele lugar, nas condições de vivências, modo de vida e interação no cotidiano, e diferenciar-se ajuda nas relações, interações e fronteiras. É, portanto, através da identificação que se estabelece simetria e distinções étnicas entre si, observando como as diferenças ganham importância e sentido por meio da forma como cada um se vê ou se representa. Por esse viés, tomando o discurso de Goicoechea (2011 apud SOUZA, 2017, p. 228) sobre identidade, tem-se:

A identidade étnica, subjetivamente experimental, está cheia de imagens, paisagens, gestos, sabores, odores, emoções, expressões. Há um vínculo dessa paisagem ligado à sua própria biografia e usa memória episódica, sem poder imaginar que possa ser o destino, por isso, parece evidente, natural, porque está profundamente enraizado na construção biopsicosociocultural e socializada entre si mesmo e os outros.

Assim, a identidade étnica é construída a partir das relações estabelecidas entre os indivíduos e não no isolamento. Ela pode também ser estabelecida a partir de um fato irreal sustentada pela própria comunidade, já que uma identidade coletiva pode ser constituída a partir

do contato com outros grupos, na busca de estabelecer fronteiras e definir traços em comum.

A interação entre os sujeitos e grupos permite modificações contínuas e contornam a identidade, em processo de exclusão ou inclusão, validando quem está inserido no grupo e quem não está. Vale mencionar o que Arruti (2004, p. 201) ressalta: “as categorias étnicas oferecem, portanto, um recipiente organizacional capaz de receber diversas proporções e formas de conteúdo, de acordo com os diferentes sistemas socioculturais”. Entendemos, assim, que a identidade étnica não é fechada, as fronteiras que se cruzam acorrem dependendo do contexto, moldando as identidades em processo de dicotomia, de quem está dentro e de quem está fora, ou seja, nós e eles, perpassando pelo viés de validade na interação social.

Nessa perspectiva, os saberes, as práticas, as crenças, os costumes, os hábitos construídos e mobilizados nas situações onde ocorrem a interação e seus contatos entre o Terreiro e os adeptos na concepção hegemônica (nós) e os frequentadores (eles) se cruzam nas relações baseadas na identidade e diferença, (SILVA, 2014). Entendemos como Silva (2014) que é a partir da diferença que se constrói a identidade.

Destacamos o trabalho de Santos (2017), em sua tese intitulada *Tambor e Samba: Elementos de Identidades étnicas de Reiseiros e Reiseiras de Itagibá*. O pesquisador toma o grupo de reiseiros de Itagibá como um grupo social que abarca diferentes identidades étnicas, mantidas por meio de relações interétnicas. As discussões giram em torno do samba e do tambor. Santos (2017) considera o “samba e tambor” como pontos de relações interétnicas e os aspectos religiosos e os elementos identitários negros como mecanismos de negociação de identidade étnica frente às diferentes formas de opressões sofridas ao longo da história do Brasil.

Já o estudo de Siqueira (2016), intitulado “Hoje é dia de festa N’aruanda”, também trata a questão da essência das identidades étnicas e de fixação dos símbolos identitários mobilizados pelo poder das palavras, que se manifestam através de nomes e qualidades de Exu, Zuelas, Toques e Comidas, considerados como símbolos geradores de diferenciações étnicas. O pesquisador entende que estudar sobre as identidades étnicas nos Terreiros é o mesmo que questionar o infinito, o que não se acaba, porque é mito e rito de vida. O autor ainda afirma que o Terreiro como espaço político pluriétnico é também um lugar onde os diversos ritos, mitos e ancestrais cultuados são poços inesgotáveis de saberes e práticas que sustentam as ações dos sujeitos (SIQUEIRA, 2016). Para o pesquisador, as relações interétnicas se constroem de modo

dinâmico, em que a diferença e as identidades são tecidas de acordo com uma infinidade de atributos, contextos e situações que dizem respeito principalmente às origens evocadas e às fronteiras geradas nas vivências.

A escritora Marise de Santana, em seus estudos sobre relações étnicas, e em seus diálogos traçados em sala de aula, no ano de 2018, traz esse contexto das relações entre os indivíduos. A frase “*o mito que não se deixa narrar*” é recorrente nos seus discursos, evidenciando que é preciso dar voz ao outro. Assim, compreendemos que é o próprio indivíduo que transforma e dá significância para construção da sua identidade, pois, para falar de si, presume-se afirmar-se como agente narrador de sua própria história de vida e autor responsável pelas suas decisões.

Há também que se saber que a identidade étnica decorre de fonte primária, fornecida pela história, biologia, geografia, ou seja, está ligada às estruturas sociais, faz parte de tudo que tem significado para o coletivo. Ela não é estática, pois as fronteiras identitárias que se formam através das diferenças familiares, dos lugares transitados, das memórias, do simbolismo ocorrem dependendo do contexto, moldando as identidades em processos de inclusão ou exclusão. Os adeptos de Terreiro compartilham de diversas características, mas as mudanças nas instituições sociais se organizam a fim de definir o “eu” e o “outro”, manifestando as categorias de diferenciação e assimilação.

Ao pensar na possibilidade de identidade étnica, corre-se o risco de perscrutar grupos culturais fechados e estáticos, de buscar uma filiação, um nome, um recorte geográfico. Todavia, a questão não é tão simples. Mesmo que os registros históricos fornecessem os caminhos necessários para esse tipo de identificação, ou de qualquer outro universo de fonte acadêmica, esses dados não teriam, por si só, autonomia para desenhar um mapa desse percurso, na medida em que os grupos humanos e a construção da identidade étnica são extremamente dinâmicos e flexíveis.

Os estudos de Barth (2011) realçam que as diferenças culturais passam a adquirir um elemento étnico, não como modelo de vida peculiar e tipicamente característico de um grupo, mas quando as distinções culturais são percebidas como importantes e socialmente relevantes para os atores sociais. Entendemos que a identidade étnica está sobre o universo da etnicidade, sendo a mesma que analisa os processos atributivos e designativos da identidade, que, de acordo com uma definição de Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 141), consistem em “examinar as

modalidades segundo as quais uma visão de mundo ‘étnica’ é tornada pertinente para os atores”.

Ainda para os autores supracitados, a identidade étnica pode alimentar-se de signos diferentes, acumular vários, ou reter apenas um deles; a oposição do Nós/Eles entre dois grupos pode manter-se por meio da dualidade étnica. Portanto, a análise da etnicidade centra-se na produção e utilização das fronteiras, por meio das quais os participantes de determinado grupo identificam-se e diferenciam-se. Partindo dessas considerações, Cunha (2009) toma a abordagem neoculturalista e compreende a etnicidade vinculando-a aos conceitos de cultura, natureza histórica e linguagem, sendo, este último, elemento crucial para entendê-la por ser um sistema simbólico que organiza a percepção de mundo. Neste contexto, a autora supracitada afirma:

A etnicidade é linguagem não simplesmente no sentido de remeter a algo fora dela, mas no de permitir a comunicação. Pois como forma de organização política, ela só existe em um meio mais amplo (daí, aliás, seu exacerbamento em situações de contato mais íntimo com os outros grupos), e é esse o meio mais amplo que fornece os quadros e as categorias dessa linguagem (CUNHA, 2009, p. 237).

Destarte, a identidade étnica constrói-se em situações específicas, através de representações culturais, pois é identidade como um modo de construir sentidos que influenciam e organizam tanto nossas ações, quanto o significado que temos de nós mesmos. Para Barth (1998), os indivíduos têm de estar conscientes de sua identidade étnica e com uma atuação ativa a seu favor. Isso significa que cada indivíduo, dentro de um específico contexto histórico e geográfico, colabora para a porosidade de seu grupo, centrando-se como ator da trama cultural. Nem sempre as pessoas de um grupo compartilham da formação de sua identidade étnica de forma consciente. Às vezes, muito do que compreendem a respeito de sua identidade étnica é inconsciente e faz parte de sua educação desde o nascimento.

As discussões sobre identidade étnica nos levam a entender que a cultura faz parte dos elementos que vão definir a identidade étnica de um grupo, em tal identidade implicam os aspectos culturais deste. Oliveira (1976, p. 09) afirma “que existe uma relação de implicação entre cultura e identidade étnica”. Entendemos como Oliveira que, mesmo que num determinado processo de aculturação em que o indivíduo está inserido e possa atingir grau elevadíssimo de mudança social, ainda assim uma etnia pode manter ou asseverar sua identidade étnica.

Assim, a identidade étnica vem a ser neste caso o aspecto de um grupo que permite que seus integrantes se sintam unidos entre si, desenvolvendo sentimento de solidariedade. O fato de o sujeito identificar-se e diferenciar-se nas relações ajudam a denotar de que maneira os adeptos em constante contato no ambiente do Terreiro de Umbanda estabelecem diferenciação a partir das relações nos diversos ambientes transitados pelos adeptos.

Nessa dinâmica o indivíduo passa por vicissitudes. O certo é que nenhum estudo sobre identidade étnica pode se cabalmente realizado sem referências expressas sobre as condições produzidas a partir das identidades exposta e suas representações. Faz parte do consenso antropólogo, sociólogo que princípios religiosos são instrumentos poderosos na construção das identidades. Ao transitar por um terreiro de Umbanda, foi necessário buscar alguns aprofundamentos, a respeito de sua conjectura, de suas práticas e aliar aos elementos de etnicidades. Para Birman (1985) a religião umbandista possui uma característica importante desde o seu surgimento: a diversidade. Em síntese, sua variedade de formas, apresenta um quadro no qual as influências do candomblé, ou do catolicismo, ou de práticas religiosas indígenas, kardecistas, ou de outras práticas espiritualistas assumem um lugar de destaque nas construções subjetivas das identidades, assim essas influencias ganham destaques no conjunto de elementos que vão ressignificar, reproduzir, ou até mesmo agregar novos elementos as identidades étnicas dos adeptos em pesquisa.

Na tocante influência, a cultura afro-brasileira vai assumir um lugar de destaque nesse conjunto de elementos que vão re-construir as identidades étnicas a partir da nova religião, a Umbanda. As chamadas religiões de matriz africana são as que preservam características da cultura africana em solo brasileiro. As mais variadas etnias foram se adaptando e recriando formas para que elementos da cultura religiosa não se perdessem com o tempo (PRANDI, 2000, p.124). Nesse sentido, alguns elementos reminiscentes da cultura africana foram salvaguardados a partir da religião.

A Umbanda representa o lado mais “brasileiro” do complexo afro-religioso, pois se trata de uma religião nascida neste país, fruto de um importante sincretismo entre catolicismo popular, espiritismo kardecista, concepções religiosas indígenas e africanas. Seus rituais são celebrados em língua portuguesa e as entidades veneradas são, sobretudo, os “caboclos” (índios), “pretos-velhos” e “bejis” (crianças), além das “falanges africanas” (ORO, 2008, p. 12).

Nesse sentido, compreendemos que a Umbanda abrange características da cultura

africana, que compõem as chamadas religiões afro-brasileiras, desenvolvendo um misto da cultura afro e indígena. Esses elementos étnicos diversos, conseqüentemente, vão enunciar muito sobre a construção das identidades étnicas desses adeptos em estudo. O culto a Orixás pertence ao Batuque, culto a Caboclos e Pretos velhos a Umbanda e a Linha Cruzada com o culto a Exus e Pombagiras (CORREA, 2006).

Portanto, foi possível observar e constatar que os adeptos mais velhos do Terreiro encontram na Umbanda ambiente fomentador para reconstituírem suas identidades étnicas. Nesse emaranhado de dados da cultura, do social e do pessoal imputados para o étnico, os adeptos vão mantendo e preservando elementos de pertencimentos. Por isso, entender cada história de vida dos adeptos e do Terreiro equivale a compreender a dinâmica das relações étnicas através de seus grupos originais e como os mesmos sofreram alterações até os dias atuais.

3 AS IDENTIDADES ÉTNICAS DOS ADEPTOS DO TERREIRO *OGUM DE RONDA NA UMBANDA E GIRA DE CABOCLOS E SUAS VICISSITUDES*

3.1 A TRAJETÓRIA DOS ADEPTOS DO TERREIRO NA BUSCA PELA CURA, NO ESPAÇO

A religião se apresenta para os seus adeptos como uma busca pela completude, motivação e fonte de esperança, seja no sentido emocional, financeiro e até mesmo de saúde. Dessa forma, a probabilidade de acreditar no sobrenatural ou no sagrado, como fatores que promovem a origem e solução dos problemas atrelados a algumas doenças, que não encontraram cura na medicina formal, coloca os sujeitos em contato com o universo religioso e com diferentes formas de agir contra o sofrimento. Mediante essa condição, os adeptos ativam alguns traços que enunciam sua dupla pertença, apresentando traços que enunciam elementos de suas identidades étnicas. Estar à procura da cura pode apresentar-se como um pretexto para os mesmos procurarem, naquele espaço ou em outra religião, solução para seus problemas, o que não necessariamente o fazem perder os laços com sua religião de origem.

Sendo assim, um dos objetivos centrais que aqui estabelecemos é analisar a relação da chegada dos adeptos do Terreiro, marcada por problemas de saúde, com a Umbanda, sob a perspectiva dos processos de cura baseada nas vivências e na percepção dos sujeitos. As narrativas revelam o modo como eles buscam comunicar e dar significados às suas experiências enraizadas neste universo cultural. Ao analisar a entrevista dos adeptos do Terreiro, surgiu uma informação nova que, até então, com a qual não contávamos, que foi o fato ligado às questões de saúde como elementos que os levaram a este espaço, ou seja, observamos que todos eles foram para o Terreiro por apresentarem alguns problemas de saúde. Verificamos isso quando indagamos ao Pai Damião sobre como foi seu percurso até se tornar um Pai de Santo e adepto do Terreiro, como ele narra:

Acho que ainda menino, vivia como louco pelo mato. Sentia muitas dores, que médico nenhum dava jeito. Sempre adoecia, sempre adoecia, sempre adoecia. Até que um pai de santo me levou para um Terreiro em Ubatã. Chegando lá o Pai de Santo rezou em minha cabeça e disse que o meu problema era os guias, mas eu não atendi o chamado, porque eu era muito vaidoso. Mas não teve jeito, tive que aceitar o chamado. Depois disso, eu fiquei mior, nunca mais senti nada (PAI DAMIÃO, 2019).

Neste relato, podemos identificar os marcadores da religião como elementos da identidade de Pai Damião, o qual, junto à sua religiosidade, encontrou a cura para as queixas de saúde, o que nos faz entender a importância da religiosidade como elemento terapêutico de cura para os indivíduos. Os guias representam esses marcadores, bem como, o Terreiro, a reza e o pai de santo, sendo estes elementos que compõem uma organização religiosa ou sacralizada. Sobre os guias, Pinto (1973, p. 93) ressalta que: “guias espirituais são Entidades que acompanham e orientam os médiuns nos seus trabalhos”. Ainda sobre esses marcadores como elementos identitários, Malanton (2013) diz que:

as Entidades dos Caboclos constituem o braço forte da Umbanda, muito utilizados nas sessões de cura através de ervas e simpatias são profundos conhecedores da natureza, tirando de seu elemento, propriedades espirituais e terapêuticas para o tratamento de muitos males materiais e espirituais (MALANTON, 2013, p. 62)

Emília, outra colaboradora do estudo, também afirmou que sua chegada ao Terreiro se deu por problemas de saúde e que a medicina convencional não conseguiu tratamento para as suas queixas. Vejamos seu relato, a seguir:

A minha mãe era muito ligada à casa do Pai Braz, um pai de santo que morava na Barra Avenida. Ele já morreu também. Toda festa de santo, minha mãe estava lá e me levava também. Eu sempre que adoecia minha mãe me levava para Pai Braz passar remédio. Mas o meu problema era outro [...]. (EMÍLIA, 2019).

Noutro trecho da entrevista, Emília segue afirmando:

... a 1ª vez que eu fiquei adoentada foi Braz que passou o remédio para mim, aí foi Braz que falou para mim, que eu procurasse a casa dele para eu conseguir trabalhar lá. Eu só podia conseguir se fosse duas correntes. Então foi Pai Braz falou para minha mãe que era pra procurar outra casa. Tá entendendo? Eu mesmo que procurei, eu andei muito no mundo, até em igrejas eu fui, andei muito mesmo, até conseguir curar minha dor, parecia até que eu era do dia (EMÍLIA, 2019).

Emília produz um tipo de estranhamento que a coloca no território do conflito e da ambiguidade. É no Terreiro que ela se encontra, mas antes precisou perscrutar outros espaços. Sua fala é perpassada por sua dupla pertença étnico-religiosa e, finalmente, pelo lugar que ocupa na comunidade, constituída nos elementos de etnicidade. Na fala de Emília, o realce da

identidade étnica se manifesta, inicialmente, por meio de um rótulo étnico: “duas cabeças” e “duas correntes”.

Sobre esses aspectos, muitos são os trabalhos desenvolvidos nessa perspectiva de cura através dos espaços religiosos afros. As tradições de matriz africana conceituam como se dá o processo de acolhimento, as interpretações sobre a doença e as divindades relacionadas com o reestabelecimento da saúde e a importância dos cuidados com o corpo. Esse fenômeno nos possibilita refletir sobre como as noções de normal e patológico atuam na ideologia destes espaços e seus fiéis e em indivíduos que estão ali unicamente em busca de cura, contribuindo para o êxito das práticas “mágicas” oferecidas.

A colaboradora Dona Santa também afirmou que sua chegada ao Terreiro se deu por motivos de doença. Ela começou nos dizendo que, uma vez, há 20 anos, sentiu uma dor de cabeça que não passava. Levou dias e dias com essa dor de cabeça e que Emília, uma adepta do Terreiro, vendo seu sofrimento, a levou para casa de Pai Damião. Lá, o Pai Damião colocou a mão na sua cabeça e começou a rezar, começando a partir daí sua trajetória do *Terreiro de Umbanda Ogum Ronda e Gira de Caboclo*. Nessa mesma ocasião, ela nos relata que seu esposo, Osmando Menezes da Silva (*In memoriam*), também sentia um mal-estar e começou a frequentar o Terreiro e ficou bom. Vejamos o que ela nos relata:

Uma vez sentir uma forte dor de cabeça. Ia e voltava a dr. Alberto. Banhava com foias mais não sarava. Fui até procurei uma rezadeira para me dá uns bain de folhas nem assim eu miorei. A dor parecia que ia furar o coco da cabeça, gente. Uma hora esquentava outra hora esfriava, dormia as vez com o lenço amarrado pra vê se não duia, mas quá. Aí que o trem, duia. cumade Emília ia sempre lá em casa visitar eu e Mano. Ela disse cumade, vou te levar na casa de Pai Damião, isso aí eu sei o que é: resguardo de santo quebrado (DONA SANTA, 2019).

Nas palavras de Dona Santa, essa experiência de perturbações, como sintomas de mediunidade não desenvolvida, apontados por Emília como resguardo de santo quebrado, constitui um fator frequente nas histórias de seu ingresso na Umbanda. A religião expressa uma busca de vinculação da pessoa ao divino. Algumas pessoas, ao receberem o chamado para a vida espiritual, para assumir uma posição ou que é necessária a realização de cuidados, por receio, desconhecimento ou ignorância, não aceitam de imediato e buscam realizar outras ações que, ao invés de auxiliarem, podem causar mais problemas.

Contudo, estas manifestações não significam castigo ou punição, mas reflexos de ação

e reação das escolhas realizadas. Algumas destas pessoas buscam espaços religiosos para cuidar de sua vida espiritual e dão início aos procedimentos que, em muitos casos, são chamados de tratamento ou cura. Assim, podemos notar que, de acordo com as falas dos participantes da pesquisa, se adocece o espírito, também enfraquece o físico.

A presença de práticas ritualísticas de caráter mágico-religiosas no contexto saúde-doença também se deu na Grécia, com sua mitologia, tendo Asclepius, a divindade da medicina, Higiéia, da Saúde, e Panacea, da Cura, em que os gregos associavam ao uso de plantas e de métodos naturais, buscando a cura (SCLIAR, 2007). Para Dona Santa, estar no Terreiro, adquirir e incorporar hábitos de vida não é fácil, pois requer uma ruptura com o que está vigente e é culturalmente aceito. A pessoa precisa desacomodar-se, experimentar o novo, não por ser recém-descoberto, mas por ser, só agora, aceito, pelo qual perpassa a cura.

Atualmente, o Pai Damião afirma que, em seu Terreiro, é muito comum a procura por frequentadores assíduos e visitantes, no que diz respeito à cura de doenças. Em seu relato, ele afirma que, inicialmente, “começou a passar consultas, tratar de doidos e loucos, pessoas com dores de cabeça, mal-estar, tristeza profunda, além de problemas amoroso e de dinheiro e falta de trabalho. É muita demanda que eu tenho que resolver, que as pessoas chegam aqui dizendo que quer se livrar”. (PAI DAMIÃO, 2019).

A demanda dos frequentadores deste espaço representa uma espécie de sofrimento aparentemente de causas físicas, no entanto, nem sempre são vistas dentro da Umbanda por esse viés. Assim, o Pai Damião se tornou um referencial na busca da cura física e espiritual, pleiteada por frequentadores e adeptos do Terreiro. Sobre as demandas na Umbanda, Monteiro (2008) ressalta que ela pode ser entendida como algo que o adepto/frequentador deseja pedir em suas consultas nos Terreiros e, não necessariamente, como este termo é compreendido no universo umbandista, isto é, vencer a demanda seria vencer o mal que alguém fez contra outro.

Corroborando a discussão acima, Laplantine (1991) discorre sobre a definição de doença-maldição e doença-punição. As causas das doenças são colocadas pela maioria dos espaços religiosos como uma forma de doença-punição, tendo em vista que elas são percebidas como consequências causadas pelo próprio indivíduo ou grupo. Neste sentido, as causas da doença estariam relacionadas à violação de uma lei. Dessa forma, a noção de reparação se torna possível a partir de um retorno a essas leis (SANTOS; KOLLER E PEREIRA, 2004).

Embora Emília percebesse que o seu problema era de cunho espiritual, desde cedo relata

ter tido resistência em se tratar dentro do Terreiro, pois precisava ter certeza de que estava no lugar certo. Ela alega que, muitas vezes, quando a pessoa frequenta um Terreiro que não condiz com a sua cabeça, ela corre o risco de perder algo que Deus deu por natureza.

Então foi Pai Braz falou para mia mãe que era para procurar outra casa. Tá entendendo? Eu mesmo que procurei, eu andei muito no mundo, andei muito mesmo, até conseguir curar minha dor, parecia até que eu era do dia. Nem adianta, tem que fazer a cabeça, se não for assim nunca sara. (EMÍLIA, 2019).

A metáfora fazer cabeça, de fato, ordena as concepções de saúde, doença e cura no ritual prescrito pelo Pai de Santo, ao qual Dona Emília foi levada. Na visão dele, se não fizer a cabeça não sara. Ao ser questionada sobre o que é fazer a cabeça, Emília respondeu:

Fazer a cabeça é fazer a iniciação, é tomar posse das virtudes que os santos quer que você assuma. Mia fia, se a gente não obedece fica mal na vida. Ele disse logo: Tem ser um pai de duas correntes, uma só ela não aguenta. Para fechar o corpo. Ah! Demorou para me curar. Foram muitos dias em casa de resguardo, no Terreiro. Os guias têm que obedecer. Não sai pra nada. Obedecia tudo. Muitos banhos e muito resguardo (EMÍLIA, 2019).

Ao citar a dor cabeça, Emília nos explica que isso se refere às virtudes herdadas dos caboclos da mata e Orixás para que a pessoa possa trabalhar dentro do Terreiro e tenha sabedoria que nem todo mundo tem. O mundo é uma realidade subdividida em relações cambiantes que constantemente produzem aflição; falta-lhe uma ordem abrangente. Resultado de decisões até mesmo por falta de entendimento, a doença se produz em uma situação de vulnerabilidade (fechar o corpo) do indivíduo frente ao meio. A cura busca redefinir o contexto gerador da doença, agindo sobre o indivíduo. Consiste fundamentalmente em uma tentativa de fortalecê-lo, fechando seu corpo, de modo que ele esteja em uma posição mais vantajosa ou menos vulnerável para relacionar-se com sua mediunidade e, assim, realizar seus objetivos no mundo. Rabello (1998) enfatiza que a cura consistiria, assim, não no retorno ao estado inicial, anterior à doença, mas na inserção do doente em um novo contexto de experiência.

De acordo com Domingues (2016, p. 137). “na Umbanda, uma das demandas mais frequentes é a da cura. São distúrbios somáticos ou psicossomáticos ou desequilíbrios afetivos e comportamentais que levam indivíduos a frequentarem os Terreiros”. Essa afirmação corrobora com as causas que levaram os colaboradores deste estudo ao espaço de Terreiro da Umbanda, pois ambos relatam que procuraram o Terreiro, apresentando problemas de origens psíquicas, como foram os casos de Pai Damião e Emília. No estudo realizado por Domingues

(2016), podemos constatar que um dos principais resultados obtidos em sua pesquisa foi que os principais motivos da busca pelos Terreiros de Umbanda e Candomblé estão relacionados à busca da cura de algumas doenças.

Esse depoimento ratifica que as procuras pelo Terreiro perpassam por outras questões fundamentais, inclusive, aquelas relacionadas à busca de saúde e cura. Alguns pontos merecem destaque: o primeiro deles é aquele que diz respeito à força simbólica curativa que é creditada aos guias, espíritos e caboclos; o segundo é sobre a doença física sem sintomas aparentes e a importância dos cuidados com o corpo no plano espiritual. Desse modo, evidenciamos que existe uma dicotomia entre doença física e a doença espiritual, sendo a segunda a causa mais recorrente da busca dos adeptos ao Terreiro *Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos*.

Sobre a doença espiritual, Monteiro (2008, p. 123) afirma que “a doença espiritual, ao subtrair-se à materialidade essencial de qualquer doença, se torna algo distinto dela, supera a ordem do puramente fisiológico e se torna indicador da presença de forças sobrenaturais cuja natureza, origem e intenções cabem ao médium e não ao médico, investigar”.

Os relatos anteriores obtidos junto aos adeptos nos possibilitam enxergar que, no cosmo religioso umbandista, a doença perde sua característica de doença em seu sentido pleno, assim como é compreendida no mundo acadêmico: um mal que acomete um determinado órgão ou um sistema- digestivo, cardiovascular, sendo diagnosticado por meio de um conjunto de sinais e sintomas universais e que é aplicado para todos os indivíduos, sem distinção e sem dar valor a suas histórias de vida (DOMINGUES, 2016). Na Umbanda, esses sintomas assumem outra dimensão, passando a assumir uma característica do mágico, do transcendente. Deste modo, a compreensão de doença, como nos fala Monteiro (2008 apud DOMINGUES, 2016, p. 141), é “roubada” do conceito médico e ganha a noção de “desordem”, ou seja, a doença recebe novo significado dentro do universo simbólico religioso e passa a representar um perigo além do corpo e passa a afetar toda vida do indivíduo.

3.2 AS VOZES DOS SUJEITOS A PARTIR DAS INTER-RELAÇÕES RELIGIOSAS: O TERREIRO DE PAI DAMIÃO E A IGREJA CATÓLICA

As relações inter-religiosas são caracterizadas pelo duplo pertencimento religioso, o que, no caso dos colaboradores do estudo, pode ser constatado por, em sua maioria, pertencerem a Umbanda e a Igreja Católica, simultaneamente. A continuidade das heranças africanas a partir

dessas inter-relações foi uma realidade verificada nas entrevistas realizadas com os colaboradores deste estudo. Ao serem questionados sobre seu pertencimento religioso, a maioria afirmou ser adepta da Umbanda e da religião Católica. Nas entrevistas, foi possível observar que estes elementos culturais religiosos são sequências de uma vivência obtida e transmitida por gerações. A reza é um destes elementos herdados e transmitidos através de uma relação parental, cuja continuidade dependerá de como os adeptos das religiões africanas se medeiam com seus familiares, uma vez que é crescente a desvalorização das religiões de origem de matriz africana, por conta do crescente aumento das religiões neopentecostais.

Podemos constatar essa afirmação através da fala do Pai Damião, quando questionado sobre frequentar a igreja católica, onde afirmou ser adepto tanto da Umbanda como das crenças católicas, sendo devoto de alguns Santos, como Cosme e Damiao, Nossa Senhora da Conceição, e Romeiro de Bom Jesus da Lapa, apresentando afinidades devocionais também cultuados na religião católica. Vejamos:

Oi, mia fia. Aqui somos todos católicos. Nós não somos do mal. Aqui vem gente de toda parte. Mas minha obrigação com nossa Senhora eu faço sempre. Vou à Bom Jesus da Lapa. Faço todo ano minha romaria. Esse ano foi um ano difícil. As coisas estão muito caras, quase não pude fazer uma se quer obrigação. As pessoas dizem que sou católico, e eu deixo elas pensarem assim. (PAI DAMIÃO, 2019).

A última frase de Pai Damião merece atenção nesse trecho da entrevista, pois está articulada com o fato da frequência dele na religião católica. O primeiro aspecto a ser observado é a justificativa de pessoas da religiosidade afro para quando questionadas porque frequentam os dois espaços de cultos diferentes, já que se intitulam como Pai de Santo. Muitos estudiosos têm defendido a tese de que essas duas religiosidades, a saber, a Umbanda e Católica, possuem uma mesma sintonia, têm mais características comuns do que gostariam de admitir. Nesse sentido, Oro (1997, p. 15) afirma que, realizada uma comparação entre as religiões afro e a católica popular, observa-se que as fronteiras não são tão nítidas como os religiosos nos querem fazer pensar.

Podemos notar, a partir da referência identitária de Pai Damião, uma perspectiva que aponta a inserção de sua espiritualidade para a visão pública. Isto é: dentro da esfera pública, é possível notar influências comportamentais, ao dizer que não é da religião do mal e ao admitir que não se importa que as pessoas pensem que ele é católico. Se, efetivamente, Pai Damião conseguir organizar um grupo de reflexão étnica dentro do mundo católico, não se tem apenas

uma influência do mundo político na religião, mas também seu contraponto. Assim, precisaria dessa legitimação pela sociedade.

Outro contexto que nos ajudou a pensar sobre as identidades de Pai Damião foi o fato de ele afirmar ser devoto de Bom Jesus da Lapa. A cidade de Bom Jesus da Lapa localiza-se no Centro-Oeste do estado da Bahia. A Lapa está intrínseca no imaginário da população baiana e ocupa um lugar de sacralização na vida daqueles que anseiam por uma graça. Neste contexto, compreendemos que a relação de Pai Damião com a Igreja Católica substancia suas pertencas e, porque não dizer, sua dupla pertença religiosa.

Na fala a seguir, Emília também deixa clara sua relação com o catolicismo, o que pode ser evidenciado quando ela diz possuir um altar de santo em sua casa:

Tenho sim. Meus santinhos eu tenho dentro de minha casa. Lá eu tenho nossa Senhora Aparecida, São Cosme e são Damião, santa Luzia, tenho o Índio, e tenho ainda um quadro de um santo quebrou. Não perco uma festa de nossa Senhora da Conceição (EMÍLIA, 2019).

Em outro momento da entrevista, Emília conta sobre a participação de sua filha na igreja pentecostal, quando ela a acompanhava. Vejamos:

Ia para igreja com minha fia. Ela tinha muitos problemas. Problemas com o marido, com a cachaça e outros. Alguém disse para ela frequentar para sair daquela tribulação. Ela me chamou para ir com ela e eu fui. Um dia, minha fia disse que ia se batizar e porque eu também não me batizava. Daí respondi que frequentar sim, batizar não porque eu já era batizada pelo meu orixá, mas eu me sentia muito bem lá. Dava até um frio quando escutava aquele pastor falando (EMÍLIA, 2019).

Como se pode notar a igreja surge também como um espaço frequentado em busca de solução de problemas. É notório também a partir da fala de Emília que, ao frequentar a mesma Igreja que a filha, existe um importante elemento de contato cosmológico no ritual que faz com ela se identifique e se sinta bem em continuar frequentando aquele espaço.

Sendo assim, compreendemos que na vida de Emília existe um entrecruzamento de influências do Terreiro e da Igreja e para ela é tranquilo transitar pela Igreja e ser do Terreiro – existe uma conexão – e é exatamente isto o que torna atraente o mundo das invenções culturais do sagrado.

Desse modo, percebemos a importância que esta interligação religiosa assume para a formação identitária e para preservação cultural religiosa de um povo, em especial, os povos afrodescendentes, que ganham legitimidade para praticar sua religiosidade, só depois de muitas lutas e resistência travada aos longos dos séculos, principalmente no Brasil. É notória a necessidade que os (as) colaboradores (as) sentem em afirmarem-se participantes de outras denominações religiosas. Uma prática recorrente daqueles que durante muito tempo não puderam pronunciar/afirma-se enquanto pertencentes às religiões com matriz na África. A esse respeito, Bastide (1971, p. 32) afirma:

A religião africana tendeu a constituir um novo habitat a comunidade aldeã à qual estava ligada e, como não conseguiu, lançou mão de novos meios; secretou, de algum modo, como um animal vivo, sua própria concha; suscitou grupos originais, ao mesmo tempo semelhantes e, todavia, diversos dos agrupamentos africanos. O espírito não pode viver fora da matéria e, se essa lhe falta, ele faz uma nova.

É perceptível que o pertencimento religioso dos colaboradores enuncia traços fortes do duplo pertencimento étnico. Nesse movimento, o realce da identidade étnica se manifesta, inicialmente, por meio de um rótulo étnico, o qual vai aparecer somente depois que os adeptos selecionam o que consideram marcantes e autoidentificáveis em suas identidades étnicas, isto é, traços étnicos que visibilizam etnicidades atreladas à escolha dos indivíduos e às suas práticas culturais. O reencontro e a lembrança dos adeptos com o Terreiro e a Igreja são um acontecimento na fala de todos os colaboradores. Assim sendo, pode se concluir que os elementos formadores da identidade dos adeptos, colaboradores dessa pesquisa, estão ancorados nos elementos das antigas identidades.

Ainda sobre pertencimento religioso abarcando, as Inter-relações praticadas pelos adeptos, Dona Santa também afirma ser católica e umbandista. Vejamos um trecho de suas narrativas:

As romarias a Bom Jesus da Lapa, eu ia desde pequeninha, papai me levava, e levava também nós tudo, meus irmãos. Durante o mês de setembro, a casa enchia de gente para rezar a ladainha de Bom Jesus, que era mais o menos assim: ...Bom Jesus da Lapa, na Lapa nasceu para ver a virgem, a virgem mãe de Deus... lá vamos para missa, rezamos também. (DONA SANTA, 2019).

A dupla pertença religiosa é justificada o tempo todo pelos (as) colaboradoras (es). Ao afirmar que o “Terreiro dele não é do mal” (visão externa da maioria dos adeptos de outras

religiões), Pai Damião afirma que as pessoas podem frequentar o espaço sempre que sentirem vontade. Observamos também que, ao justificar esse duplo pertencimento religioso, o pai de santo, assim como as colaboradoras, traz consigo costumes que marcaram suas vidas e a dos seus familiares. Para dialogar com esses posicionamentos gerados pelo duplo pertencimento, destacamos Santana (2004, p. 51):

[...] Qual é o problema qual se tem “dupla pertença”? A princípio, eu entendo como problema o que se deixa de passar para as gerações mais novas. Ao usar a técnica de dissimulação que exclui os objetos matérias do culto dos cultos afro-brasileiros, os cânticos, a festa, para continuar fazendo seus cultos na condição de pertencimento duplo, o que se passa às novas gerações é uma memória ‘proibida’ que não se pode ser exprimida publicamente. (SANTANA, 2004, p. 51)

Entendemos, como a autora, que há momento em que as pessoas enunciam elementos de um, deixando de lado outros. Há necessidade de estar atento com a forma como se evidencia esse duplo pertencimento. O que se compreende é que a própria estrutura da religião de matriz africana traz na sua conjuntura o duplo pertencimento. Assim, compreendemos que a dupla pertença é uma via de mão dupla.

Outro elemento intrínseco da religiosidade desenvolvida pelos colaboradores foi um ritual religioso praticado com pessoas que buscam, junto a esses indivíduos, apoio espiritual para o enfrentamento de situações de doenças, mal-estar físico e espiritual. Assim, a reza surge como elemento demarcando presença maciça das fronteiras étnicas identificadas junto aos colaboradores da pesquisa. Ao ser questionada sobre qual reza ela faz em casa, Dona Santa relata que “reza pai nosso, Ave Maria, Santa Maria, Cremos Pade”. Quando perguntada sobre se é a mesma reza que ela utiliza para rezar as pessoas doentes, ela respondeu:

Não. As rezas que eu uso pra rezar doentes é outra, com dois te botaram com dois eu te tiro, se foi no comer, se foi no falar, se foi no sentar, se foi no andar, se foi na boniteza, com dois te colocaram, com dois eu te tiro, com o poder eu te tiro, sai do corpo da pessoa, vai pra ondas do mar sargado, nem ver galo cantar, nem minino pagão chorar. Eu sempre rezava com ramos. Era ramos de Arruda, Espinheira Santa, Alcachofra, Alecrim, Cidreira, Eva Doce, Hortelã, Levante, Beijo, Alfazema Marcela Galega, folha de quebra olhado, e outras que a gente sempre utiliza para tirar esses males olhados. Aqui nu quintal tem essas prantas todas. Se o homem que capinou não rancou (DONA SANTA, 2020).

Também questionamos qual tipo de reza ela faz quando vai para o culto do Terreiro de Pai Damião, ao que ela disse: “lá a gente reza pai nosso, Santa Maria e Ave Maria, Crei dos Pade, e aí a gente reza o orixá”. Em seguida, indagamos se ela poderia dizer qual o tipo de reza que ela faz para o Orixá e ela respondeu o seguinte: “a gente reza para chamar o nosso caboclo. O Pai Damiao é quem começa”. Insistindo a fim de saber sobre como seria essa reza, Dona Santa esclareceu: “essa daí não posso falar não, porque a reza é tão forte que o Caboclo falou que Mano ia dá para curar. A minha fia essa reza aí quem reza é o Caboclo, né a gente não” (DONA SANTA, 2019).

O termo rezar, em certos trechos da entrevista com Dona Santa, é utilizado como sinônimo de benzer. Benzer para curar de algum mal. E pode ser compreendido como uma recuperação do estado de saúde. A prática da reza comunitária é uma atividade desenvolvida apenas por Dona Santa, que é filha de santo de Damião no Terreiro *Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos*. Sobre a importância das rezas como elemento da espiritualidade, Bandeira (2013) enfatiza que:

[...] rezar é um dos comportamentos básicos da cultura. Neste sentido, ao refletirmos acerca do ato de rezar, do que são as orações em geral, devemos lembrar que, para Mauss (1981), as orações são uma espécie de sùmula das crenças de uma religião e, ao mesmo tempo, um instrumento de contato com o sagrado, um ritual. (BANDEIRA, 2013, p. 231).

Essa inter-relação existente entre a religião Umbanda e a Católica que identificamos no estudo é um traço marcante do entrelaçamento existente entre essas religiões. Como já mencionado anteriormente, esse fenômeno é uma característica herdada do período escravocrata brasileiro, em que os negros tiveram que esconder suas crenças e rituais religiosos durante muitos anos, associando algumas entidades africanas a santos católicos cultuados e devocionados pelos portugueses, aqui no Brasil.

Podemos dizer que a reza é um elemento da etnicidade, devido promover a transição entre os seus adeptos, isto é, nesse universo eles transitam entre o espaço do Terreiro, da igreja católica e de suas casas. De acordo com Poutignat e Streiff- Fenart (1998), a identidade enquanto categoria da etnicidade é composta por atributos próprios, que diferem das outras formas de identidade, mas que mantêm, em comum, aspectos classificatórios, frente às relações de poder entre os sujeitos de diferentes núcleos de pertencimento.

Santos (2010) define *etnia* ou *etnicidade* como sendo tudo o que engloba concepções e crenças religiosas, práticas culturais, línguas e representações de mundo partilhadas por um determinado grupo. Se tomarmos a identidade étnica, pode-se dizer que esta está sempre vinculada à cultura de um povo. Para o autor supracitado, o que chamamos de identidade é a cultura de um povo alicerçada em práticas culturais. Assim sendo, toda a identidade é construção social e histórica, sendo a demarcação de identidades, neste caso, a identidade étnica também.

Assim sendo, a dupla pertença religiosa funciona como marcador de fronteiras dos colaboradores desta pesquisa, ao afirmarem suas crenças, tornando-se substâncias fundamentais para sua manutenção da identidade étnica e preservação de suas raízes, fator importante para a manutenção do legado religioso. De acordo com Oliveira (2006), ao afirmarem que frequentam duas religiões, podemos constatar que essa identidade contrastiva detectada nos diálogos é uma forma intencional de eles interagirem/manipularem para manter suas identidades. Ainda segundo o autor supracitado, a identidade contrastiva é a base da identidade étnica e implica a afirmação do nós diante dos outros, ou seja, não se afirmar no isolamento.

3.2.1 Componentes das identidades étnicas dos adeptos do Terreiro *Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos*

Se foi no beber, se foi no comer, se foi na esperteza, excomungado e amaldiçoado sai do corpo de (fala o nome da pessoa que está sendo rezada), vai para zona do mar salgado onde tu não vês nem ... [trecho da Reza de mal olhado, recitada por Dona Santa, em uma das entrevistas⁹]. (DONA SANTA, 2019).

Neste tópico, buscamos apresentar os elementos identitários étnicos dos adeptos do Terreiro, através dos dados obtidos, os quais são de suma importância para compreendermos as suas origens e de que forma seus contextos vivenciados contribuíram para preservar e manter suas identidades. Procuramos, com a realização dessa pesquisa, contribuir para construção de base de conhecimento que oportunize melhor entendimento sobre a identidade étnica e o legado africano-religioso encontrados no espaço de Terreiros, tendo em vista as marcas históricas que envolvem a Umbanda e a manutenção desse legado. Numa sondagem realizada no espaço pesquisado, a Umbanda se apresentou como uma mescla de elementos diversos, tendo surgido

⁹ Ressaltamos que o registro de trecho dessa reza neste trabalho foi feito com o consentimento da entrevistada

no município de Jitaúna, Bahia, por volta da década de 1940.

É importante ressaltar que não encontramos nenhum documento histórico ou registros escritos que fizessem referência ao surgimento do Terreiro pesquisado. Todas as informações são todas de cunho oral, fornecidas pelos adeptos, filhos de santo, pessoas da família e moradores antigos da cidade, que viveram esses acontecimentos. No mapeamento que fizemos, no ano de 2018, levantamos que há em Jitaúna cerca de 10 Terreiros de religiões de matrizes africanas, dentre os quais, 3 se identificam como Terreiros de Umbanda. No quadro abaixo, listamos alguns desses Terreiros levantados nesse mapeamento, dos quais, 2 são de Umbanda e, um desses, o *locus* da nossa pesquisa.

Quadro 2 - Terreiros de Umbanda e Candomblé de Jitaúna - BA, a partir da década de 50

| BABALORIXÁ/ PAI/MÃE DE SANTO | ENTIDADES/ GUIAS | DENOMINAÇÃO | FUNDAÇÃO APROXIMADA (Ano) | LOCAL DE FUNCIONAMENTO |
|---|--|--|--|------------------------------------|
| Pai Damião | Cosme Damião, Ogum, Preto Velho, Obaluaê, Boiadeiro | Terreiro Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos | 1960 | Rua Pulo do Bode - Jitaúna Bahia |
| Mãe Eleci | Martinho Bela Vista, Cosme e Damião, Boiadeiro, Oxum | Terreiro de Candomblé | 1950 | Rua Primavera - Jitaúna Bahia |
| Pai Malabô | Pomba Gira, Oxossi, Exu, Cosme Damião, Iemanjá, Preto Velho. | Terreiro de Umbanda Ofojá Loialaraxé | 1980 | Barra Avenida - Distrito de Jequié |
| Pai João de Bate | Cosme Damião, Oxóssi, | Terreiro de Candomblé | 1955 | Vila Temão - Jitaúna Bahia |

Fonte: Elaborado pela autora

Conforme apresenta o quadro, os Terreiros da cidade de Jitaúna têm data de funcionamento/fundação a partir da década de 50. É importante salientar que, entre os pais e mães de santos citados, alguns tiveram iniciaram suas práticas em outras localidades, a exemplo de Pai Damião, iniciado por intermédio de seu padrinho Clóvis Pereira, em Ubatã, cidade vizinha a Jitaúna. Pela data de fundação, a pioneira deste processo foi Mãe Leci. A partir de sua iniciação na Umbanda, Pai Damião também assume outras posturas dentro do Candomblé,

herdando assim um legado deixado pelo seu irmão. “Por isso que Ogum é centro, está na linha de frente do meu Terreiro, mia fia”, afirma Pai Damião (2019). Tratava-se, neste momento, de voltar às raízes, o que, na visão de Pai Damião, “são os fundamentos”. A ligação dele com o padrinho, com o irmão e a iniciação se mescla na, memória, o que comprova uma relação indissociável entre ancestralidade e identidade, uma vez que se volta às raízes para afirmar as africanidades de seus pertencimentos étnico-religiosos, ao tempo que se reconstrói suas identidades étnicas.

O restante dos Terreiros está localizado em áreas intermediárias, ou seja, áreas que ficam entre a zona urbana e rural. Estas zonas são locais favoráveis para instalação e funcionamento destes Terreiros, pois os mesmos exigem imensas extensões de terreno. Os dirigentes dos Terreiros citados acima informaram que esses Terreiros cultuam, dentre outras entidades, orixás de origem africana, tais como Exus e Pombagiras, Ogum de diversas qualidades (como os Ogum de Ronda, Ogum de Lei, Ogum Beira-mar, Ogum Marinho), Iemanjá, Oxum, Oxóssi, Omolu (muito associado aos Pretos velhos), os Ibejês (ligados a São Cosme e São Damião). Por outro lado, são cultuados os Caboclos, com uma grande variedade de nomes (Caboclo Gentil das Matas, Cabocla Jurema, Caboclo José Boiadeiro etc.).

Considerando a identidade étnica como um processo de reconstrução, uma trajetória de vida que tem como fator o tempo da consciência, a memória propicia revisitar o passado, as experiências, sejam elas boas ou ruins, e compreender, na própria história de vida dos adeptos do Terreiro *Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos*, localizado na zona urbana da cidade, indícios de identidade pessoal e social. Desta maneira, não há uma referência. Ter delineado quem se foi e quem se é torna-se uma reconstrução para aquilo que se predispõe ser ou se deseja construir. Segundo entrevistas realizadas com os colaboradores (as), sobretudo os mais antigos no Terreiro, é possível ter uma noção histórica do passado que não se extinguiu, e a memória pode ser pensada como uma ponte de referência da identidade étnica como instrumento para fortalecimento e resistência dos Terreiros.

A memória, então, surge como um importante elemento na re-construção das identidades étnicas, por ser o ato de recorrer aos acontecimentos das vivências individuais de cada pessoa, não apenas no sentido de duração, mas como recurso perdurável para garantia da identidade. As histórias de vida dos colaboradores que frequentam o Terreiro *Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos* se configuram como um espaço propício para refletir como

essas memórias se constituem através do tempo e dos espaços. As vias que levam à explicação dos fenômenos de interação – origem, família e Terreiro - demonstram que a memória se firma no concreto, no espaço, gesto, imagem e na resistência.

Ao analisar a fala de um dos colaboradores do estudo, podemos observar que, de fato, a memória se constitui um elemento importante na re-construção das identidades étnicas, uma vez que esse colaborador se remete a memória para se firmar enquanto adepto do Terreiro. Vejamos sua fala ao ser questionado sobre o qual sua relação familiar com a religião: “nem meu irmão nem minha mãe eram de Terreiro. Meu irmão foi o primeiro a ser da Umbanda, o nome dele era Zé Curador, ele até já morreu e foi matado, o Terreiro ficava no bairro novo” (PAI DAMIÃO, 2019).

Deste modo, a memória, descrita pelo colaborador, manifesta-se nas vivências, nas histórias do cotidiano, que se constituem em um universo vivido e imaginado, abarcando em suas ações temporais o entendimento de como ideologias, cultura, grupos, Terreiro, moradia e igreja cooperam como mediadoras das re-construções das identidades étnicas. Essa re-produção identitária aborda um fato que se constrói em alusão aos outros, aos critérios de negociação direta com os outros. Memória e identidade podem ser negociadas e nem sempre fazem parte da essência de um indivíduo ou grupo.

Também fizemos a mesma indagação à colaboradora Emília, sobre se existe uma relação familiar com o espaço de Terreiros e o que ela traz em sua memória a respeito do assunto. Vejamos o ela relatou: “minha mãe era do Terreiro, entoece eu fui pro Terreiro a primeira vez com ela. De lá para cá nunca mais deixei o Terreiro, ela me levou para o Terreiro de Pai Brás e não fiquei nesse Terreiro porque ele num era de duas correntes, entoece eu procurei um terreiro que tivesse as duas correntes” (EMÍLIA, 2019). Analisando a sua fala, podemos verificar os elementos identitários e de pertença que fazem parte da sua construção histórico-cultural que acabam refletindo nas diferentes interações étnicas, configurando-se como formas de pertencimentos étnicos. Também a colaboradora Dona Santa falou sobre as influências que ela teve para se tornar adepta da Umbanda:

Na família todo mundo dava caruru, um ano era pra Cosme e Damião na fazenda Duas Lagoas, no outro fazia aquele acampamento e vinha pra casa de papai, fazia aqueles tacho de comida cheio, todo mundo comia e depois de mei dia seguia rezando até lá na lagoa da serra, na bêra da casa de Júlio (DONA SANTA, 2019).

Esse relato reafirma, mais uma vez, como os elementos da memória social, familiar e coletiva são fundamentais para a construção das identidades étnicas e para preservação/manutenção dessas identidades, as quais, apesar das diversas influências, não se perderam ao longo do tempo. O Terreiro *Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos* é um ponto de encontro de elementos de diferentes identidades. Neste contexto, a partir da soma destes elementos, torna-se possível, em seu âmbito, a presença de subsídios identitários que remetem às origens destes diferentes grupos étnicos, demonstrando-nos que estes elementos passam por transformações, mas eles continuam presentes nos Terreiros, como forma de resistência das diferentes identidades étnicas.

Assim, não trataremos o Terreiro como um espaço étnico, mas como um pretexto para encontro e interação social, abarcando diferentes identidades étnicas, que se mantém por meios das relações étnicas estabelecidas pelos diferentes elementos étnicos culturais. Ora, o termo identidade envolve múltiplas dimensões, formas e níveis de operação, tratando-se de categoria muito complexa, pois diz exatamente “sobre um processo que ocorre tanto no âmago do indivíduo quanto no núcleo central de sua cultura coletiva” (NASCIMENTO, 2003, p. 32). Corroborando com Nascimento (2003), entendemos que a identidade étnica é um conjunto de traços, identificadores de/em uma situação cultural ou social, perpassando pelo físico, pela razão, pelo sentimento, pelo social, e que marcam nossa etnia. Não obstante, a identidade e a diferença são criações sociais e culturais. Somos nós que a produzimos, nos nossos contextos de relação e interação. Como afirma Silva (2000, p. 02), “a identidade e a diferença têm que ser ativamente produzidas”. Hall (2003) e Oliveira (2003) afirmam que a questão da identidade possui duas dimensões: a identidade pessoal e a social.

Concordamos com os autores que, ao nos reportarmos para o termo “identidade” ou identidades”, necessitamos sempre nos atentar para o fato de se tratar de uma temática que envolve comportamentos, sentimentos, o modo de ser, de viver e de amar de cada um, sendo estes elementos pertencentes a uma história de vida, ocorrida dentro de um determinado contexto social, com laços familiares e afetivos específicos, carregados de crenças e valores típicos. No caso da nossa pesquisa, os diferentes elementos identitários encontrados podem ser percebidos na forma como eles nos contam sua trajetória histórica até a chegada ao Terreiro. Ao narrar essa trajetória, os adeptos demonstram o significado que o Terreiro tem em sua vida até mesmo quando não compreendiam o que de fato acontecia com eles. Podemos reforçar essa

afirmação tomando a fala de um dos colaboradores do estudo, quando cita seu percurso histórico como sendo um dos elementos que compõem sua identidade étnica:

Ah! Minha fia, eu já passei por tanto lugar nesta vida. Eu era muito pequeno, sentia uma insatisfação do diacho. Era uma fase muito triste, pois ficávamos sempre mudando de lugar pra lugar, até meu padrinho, um pai de santo de Ubatã me batizar; eu estava com 12 anos. Me levou ao Terreiro, lá fiquei um bom período, mas não demorou muito voltou as coisas novamente. Daí andei, andei, isso tudo já era pra trabaiair. Quando já estava com a idade de 15 anos, não teve para onde eu correr, recebi o santo. Até que me casei, mas antes fui mudado várias vezes do lugar que eu trabaiaiva, porque as pessoas não queria eu batendo tambor na fazenda. Depois que me casei, e o meu patrão não queria mais eu fazendo samba e dando consulta lá, tive que arrumar meus pertences e ir em busca de um lugar pra continuar a minha missão. Mas isso só foi depois que meu irmão também veio embora de Itagi pra Jitaúna. O meu Terreiro funcionou em muitos lugares, bastava alguém saber, lá estava pra se consultar. (PAI DAMIÃO, 2019).

Os elementos narrados por Pai Damião no seu percurso histórico trazem à tona a necessidade de observar que estes componentes são importantes para a formação de sua identidade étnica, já que nossas memórias marcam a essência da construção das identidades, à qual recorreremos sempre ao longo da vida. Corroborando com essa afirmação, Ricouer (2007, p. 40) diz que lembrar-se é uma experiência de (re) significação, (re) conhecimento, (re) criação das coisas e de si: “[...] não temos nada melhor que a memória para significar que algo aconteceu, ocorreu, se passou, antes que declarássemos nos lembrar dela”.

No intuito de levantar mais dados que pudessem nos remeter à identidade étnica de Pai Damião, indagamos sobre o que mais o marcou durante o seu percurso de afirmação do seu Terreiro.

Quando eu vim para Jitaúna, vim primeiro para o Bairro Novo. O Terreiro funcionou lá uns 10 anos. Depois troquei com essa casa aqui, e aqui dou minhas consultas. E já se vão quase 40 a 50 anos de funcionamento. Hoje, fecho as portas, e faço minha obrigação, às vezes. Eu cansei de Itaji, por isso que não vortei pra lá. Hoje não posso parar mais. Mermo que a idade chegue eu tenho que continuar. Diminui em fazer festas por caso do perigo à noite. E também tem gente arrogante que não aceita nossa religião. Nem posso citar minha fia. Tudo isso era porque um da família teria que continuar a atividade. Mas meu irmão ainda estava vivo neste período. Ele era famoso aqui em Jitaúna. Você já ouviu falar em Zé Curador? (PAI DAMIÃO, 2019).

O laço parental surge como um forte aliado para os traços de identidades de Pai Damião. Ao trazer esses elementos, Pai Damião evidencia marcas da memória coletiva. Sobre estes

aspectos, entendemos a dimensão da memória que é tomada neste estudo como Memória Coletiva, e se deve levar em conta sua concepção enquanto estrutura derivada de um grupo social, que funciona coletivamente e está relacionada ao contexto social e cultural de uma coletividade (HALBWACHS, 2006). Outro elemento dessas identidades verificadas nas falas dos colaboradores deste estudo veio à tona quando perguntados se se consideravam brancos, pardos ou negros. Para essa pergunta, obtivemos respostas diferentes. Pai Damião e Dona Santa se declararam pardos, enquanto que Emília afirmou ser negra. Em seu relato, ela afirma pertencer à etnia africana: “Sim, sou negra. Olha para minha cor! Eu sou preta”.

Observamos nestes relatos o fenômeno na qual denominamos de fenótipo, constatado nas falas de Dona Santa e Pai Damião ao se declararem pardos. Constatamos a partir das respostas de A explicação para o fato de Pai Damião e Dona Santa terem se declarado pardos pode estar no fenômeno que denominamos “fenótipo”, ou seja, pelo motivo de não terem a cor da pele negra, mas sim, mais clara, tornando-se determinante para não se perceberem enquanto “negros”. Este fenômeno pode ser mais bem explicitado na fala de Lima (2008, p. 40):

Assim, as identidades são imbricadas na semelhança a si própria, e na identificação e diferenciação com o outro e se constituem em foco central nas relações sociais, sendo continuamente construídas a partir de repertórios culturais e históricos de matrizes africanas, e das relações que se configuram na vivência em sociedade, sendo que sua existência tem as marcas das relações processadas ao longo dos séculos de exploração do escravismo. Portanto, as identidades têm um caráter histórico e cultural, caráter este que demarca os conceitos de afrodescendência e etnia, imbricados na trajetória histórica dessa população em relação com outros grupos (LIMA, 2008, p. 40).

Desse modo, estas identidades étnicas se firmaram a partir de uma construção sócio-histórica, assimilando elementos da cultura local, que se tornaram determinantes para se firmarem enquanto sujeitos pertencentes a uma identidade, fazendo questão de preservá-la e mantê-la através da sua cultura e seu pertencimento. Buscamos, ainda, saber dos colaboradores do estudo como eles são reconhecidos na cidade, ou seja, se existe uma identificação pessoal e social que os definem enquanto adeptos do Terreiro. Para este questionamento, encontramos algumas respostas que nos chamaram a atenção.

Pai Damião (2019) declarou: “Eu sou Damião, sou curador, zelador [...] as pessoas vêm me procurar e basta procurar quem é Damião curador, todo mundo me conhece... Assim sou conhecido”. Dona Santa afirmou que também possui uma identificação social, que faz dela uma

pessoa conhecida na sua cidade e regiões circunvizinhas como rezadeira e como “Santa de Mano”, apelido atribuído ao seu falecido esposo, conhecido na cidade de Jitaúna por ser comerciário de feijão. Vejamos sua narrativa: “meu nome é Bernardina, mas se alguém perguntar que é Bernardina ninguém conhece, agora se alguém perguntar quem é Santa de Mano rezadeira, que reza de vento caído, má oiado, moléstia, espinhela caída, a pessoa vem batê cá, porque todo mundo ensina” (DONA SANTA, 2019). Tomemos, agora, um trecho da narrativa de Emília (2019):

Eu sou Emília, filha de santo de Pai Damião, ninguém brinca comigo. Já vivi coisa que até “Deus duvida”. Já fui escrava, fui andeja, nunca fui casada, não quis viver com home dentro de casa. Aí tive 12 filhos. Criei todos eles sozinha, com muita luta e sofrimento. Hoje estou mais ou meno, mais já sofri muito nessa vida. Tem gente que fala: Ah! Eu vi tu passando... e eu digo: eu nem te vi. Mas eu já sei que foi gente que viu eu passando na noite, mas eu não vejo ninguém. Porque eu sou quem vai caçar um lugar que vai pegar um tabrai daquela pessoa que vai arriar.

A representação da identidade étnica evidenciada na fala dos/das colaboradores/as, enquanto narradores/as de suas trajetórias e de suas identificações, expressa o reflexo da identidade étnica das professoras, enquanto narradoras de seus movimentos, revela episódios incutidos, mas ao mesmo tempo concentrados em suas falas, caracterizando identificação, autoreconhecimento, reconhecimento e pertencimento.

Dialogando com esta fala, Barth (1969, p. 13-14) ressalta que, “na medida em que os agentes se valem da identidade étnica para classificar a si próprio e os outros para propósitos de interação, eles formam grupos étnicos em seu sentido de organização”. Assim, o reconhecimento social e pessoal assumido pelo Pai Damião legitima seu pertencimento, e consequentemente sua identidade étnica, se firmando na perspectiva de que existe uma interação entre ambos. Oliveira (2003) afirma que a identidade pessoal e a identidade social encontram-se imbricadas uma na outra, pois esta também de algum modo é um reflexo daquela.

A identidade étnica é constituída de dois elementos substanciais, a identificação e a identidade, as quais são acionadas mediante as situações adversas. Sempre que houver necessidade, seja no cenário social ou no seu cotidiano, recorre-se a movimento de transição identitária, reafirmando a ideia de uma identidade mutável. Sobre isso, os estudos de Oliveira (2003, p. 05) apontam que:

A distinção que Erikson faz, por exemplo, entre identidade e identificação é

crucial, embora ele considere ser a identificação um mecanismo de limitada utilidade, uma vez que a identidade não seria uma soma de identificações, mas uma realidade gestáltica. Contudo, para o deslindamento da identidade social, em sua expressão étnica, a apreensão dos mecanismos de identificação nos parece fundamental. Fundamental porque eles refletem a identidade em processo.

Dialogamos também com o pensamento de Hall (2003), quando o autor afirma que a identidade se torna uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. No caso da colaboradora Emília, podemos constatar que estes elementos que a identificam como filha de santo e uma mulher possuidora de uma história marcante de vida tornaram-se parte de uma identidade híbrida, construída na trajetória das suas duras e longas experiências de vida, tornando-a símbolo de luta e resistência frente às diversas circunstâncias vividas, que a permitiram reconstruir sua identidade, firmando-se nos traços marcantes de sua herança cultural.

É pertinente concordarmos com Polar (1989), retificando que não é tarefa fácil para uma pessoa contar sua própria vida se esta não estiver em uma situação social de justificação ou de construção dela mesma. Nos relatos dos (as) colaboradores (as), notam-se narrações cronológicas e fatuais que marcaram suas trajetórias de vida. Nessa reconstituição, está presente a pertença étnica de cada adepto, pois esta é “uma identidade presumida, suposta, mas contrastada” (GOICOECHEA, 2011 apud SOUZA, 2017, p. 225), diante do reconhecimento de si e do outro, pensada também a partir das relações familiares, em determinados espaços, vivências.

4 ORIXÁ, ESPÍRITOS E CABOCLOS CRUZAM FRONTEIRAS ÉTNICAS DENTRO DO TERREIRO DE PAI DAMIÃO

Para Silva (2000, p. 87), "Cruzar fronteiras" significa não respeitar os sinais que demarcam - "artificialmente" - os limites entre os territórios das diferentes identidades. A relação dos adeptos com a Igreja, com o Terreiro, com a família, com os festejos da igreja católica e as atividades do Terreiro enunciam fronteiras étnicas; essas, por sua vez, são compreendidas a partir das narrações sobre suas histórias pessoais de vida, suas práticas e vivências, sejam elas no Terreiro ou na Igreja, onde frequentemente eles ressignificam e mantêm suas identidades étnicas. Estar na missa, rezando para o Bom Jesus, e estar no Terreiro, cultuando os Orixás, Caboclos e Espíritos, dentre outras atividades, representam particularidade de cada adepto, funcionando como marcador étnico dentro daquele espaço e fora dele também.

A respeito disso, fez-se necessário, nesta pesquisa, analisar estes elementos como fontes destas inter-relações existentes dentro do Terreiro, demarcando identidade e diferenças. Assim, foi preciso levantar, junto aos colaboradores, as fronteiras existentes entre orixás, espíritos e caboclos como elementos identitários que fazem parte da forma como eles interagem dentro do Terreiro *Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos*. Na medida em que estes elementos foram surgindo, foi preciso aliar a história de vida à história africana, considerando que, além de os colaboradores narrarem simbolismos invocados e evocados nesse Terreiro, também contaram como muitos desses significados foram gerados em suas vivências.

Ao entrevistar o Pai Damião sobre as entidades que estavam no panteão de seu Terreiro, ele afirmou que o seu Terreiro é um Terreiro de Candomblé e Umbanda. Então, ao questionarmos quem estaria no centro deste Terreiro, ele respondeu: “Espírito, quem trabalha é que recebe o espírito, ou espiritual. [...] eu recebo Preto Velho, Cosme Damião, Boiadeiro, Ogum e Oxóssi, e tem mais que não posso falar” (PAI DAMIÃO, 2019).

Ao afirmar que o Terreiro é de Candomblé e Umbanda, Pai Damião chama-nos à atenção para analisar os elementos sagrados que diz receber, que também fazem parte da hierarquia do seu Terreiro. É perceptível uma interação entre esses elementos evidenciados na fala de Pai Damião. Ora, sabe-se que a Umbanda, como já mencionado aqui, faz parte das

religiões que possuem uma ascendência na África. Outra variante da religião de Pai Damião é quando ele afirma receber Preto Velho, Cosme Damião, Boiadeiro, Ogum e Oxossi.

É pertinente conduzir a nossa discussão sobre caboclos e orixás na Umbanda objetivando uma discussão mais ampla acerca das maneiras e caminhos pelos quais práticas diferentes podem vir a se conectar nas religiões de matriz africana no Brasil, mais particularmente na religião, foco dessa pesquisa.

As entidades espirituais que integram o panteão do Terreiro de Pai Damião são denominadas Caboclos, Orixás e Espíritos. Este encontro entre orixás e caboclos na Umbanda e no Candomblé é um bom exemplo do conceito de simbiose mobilizado por Stengers (2011 apud RABELO 2018) – um encontro em que diferentes práticas e/ou seres se conectam sem que um ameace a existência do outro. Encontro em que a possibilidade de coexistência (como alternativa à destruição) não está fundada na indiferença – como se para deixar o outro existir fosse preciso não se interessar por ele –, mas na articulação de interesses divergentes. É possível perceber que cultuar orixá e caboclo num mesmo espaço leva-nos a uma ilusão de que se trata de lugares diferentes mantidos nos imaginários das pessoas que são tomadas pelas entidades que têm as duas partes. Vejamos o que responde Pai Damião (2019), ao indagarmos quais as entidades que ele afirma receber e qual o significado que cada guia, espírito e orixá tem para ele:

Recebo muitos guias. Sem esses guias eu não sou ninguém minha fia, não posso continuar. Não posso desobedecer, pois tomo uma surra daquelas. Agora mermo recebi uma surra minha fia e ele tinha me avisado pra mim não teimar. Isso porque eu marquei de fazer a obrigação na data e não fiz. (PAI DAMIÃO, 2019).

Em seguida, questionamos: tomou a surra de quem? Ele, então, respondeu: “do Preto Velho. Porque os guia é assim, ele dá, mas, se não obedecer, ele tira e ainda bate na pessoa, de ficar sem levantar” (PAI DAMIÃO, 2019). Podemos observar um fator importante na fala de Pai Damião, quando ele cita a obediência como elemento da sacralização e que faz parte das obrigações ritualísticas, tanto da Umbanda quanto do Candomblé. Ainda podemos compreender a partir da sua fala que é preciso estar em dia com os guias, cuja condição é uma obrigação moral. Para Mauss (1981), dar é uma obrigação, sob a pena de provocar uma guerra. Para o autor, em *O ensaio sobre a dádiva*, as prestações primitivas forjam a dádiva a partir de três obrigações interligadas: dar, receber, retribuir. Cada uma dessas obrigações cria um laço de

energia espiritual entre os atores envolvidos. Retribuir a dádiva se assenta na existência dessa força, dentro das obrigações cumpridas.

Outra referência a se observar na fala de Pai Damião, e que é comum na Umbanda e em outras religiões análogas, a presença dos Pretos Velhos. Para Castro (2005), essa entidade é cultuada como escravo africano no Brasil, fuma cachimbo, bebe marafo (cachaça), muito popular na Umbanda (CASTRO, 2005, p. 319). Quiçá a primeira coisa a ressaltar é que o cosmo em que convivem orixás, caboclos e humanos é um espaço com fronteiras abertas, em que novos elementos sempre podem ser adicionados, enquanto outros podem ser rejeitados, não só por uma decisão explícita, mas por jogos de interesses e manipulação. Conforme descrito por Barth (1969), as fronteiras não são fixas e intransponíveis; o trânsito contínuo se faz necessário para a consolidação da dicotomização entre os de dentro e os de fora. Assim, as fronteiras étnicas são reforçadas mediante a interação entre os diversos grupos étnicos contrapondo a tese do isolamento para manutenção dessas fronteiras. O autor aponta ainda que os grupos étnicos por serem categorias organizacionais, em que os símbolos adscritivos necessitam de atribuições dos indivíduos para obterem relevância.

Questionamos a Emília quais eram as reações das pessoas ao encontrá-la nas missas, sabendo que é do Terreiro? Ao que ela respondeu: “Menina, uma vez perguntaram se eu já tinha me comungado, porque eu estava rezando no Terreiro de Pai Damião e depois fui a missa. Vi que as pessoas estranhavam eu ali. Mas continuei minhas devoções rezando para meu santo” (EMÍLIA, 2019). A fala de Emília aponta que existe um estranhamento sobre a presença dela na Igreja. Ao mesmo tempo, representa também um reconhecimento marcado pelos tipos de ambientes frequentados por Emília.

Barth (1969) afirma que se torna claro que as fronteiras étnicas permanecem, apesar dos fluxos de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções entre categorias étnicas não dependem de ausência de mobilidade, contato e informação, mas implicam efetivamente em processos de exclusão e de incorporação, através dos quais, apesar das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, essas distinções são mantidas. Em segundo lugar, há relações sociais estáveis, persistentes e frequentemente vitais que não apenas atravessam essas fronteiras como também muitas vezes baseiam-se precisamente na existência de status étnicos dicotomizados (BARTH, 1969. p. 27).

Carneiro (1964) apresenta em seus estudos duas categorias a respeito dos caboclos. “Uns têm mironga (segredo ou mistério), a eles podendo-se aplicar a designação genérica de ‘índios de romance’. Outros têm dendê, e nada mais são do que negros sob a roupagem do índio convencional”. Dizem-se naturais de Aruanda, a região mágica em que se transformou a capital de Angola. (CARNEIRO, 1964, p. 145). Trata-se, segundo o mesmo de uma associação inelutável entre índios e negros em uma mesma categoria.

A diferenciação apresentada por Carneiro leva-nos a compreensão de que a manifestação da entidade do Caboclo entre os povos indígenas pode ser explicada pelas possíveis relações entre os indivíduos e suas heranças ancestrais africanas e indígenas. O que provavelmente corrobora para explicar os pertencimentos dos adeptos dentro do Terreiro de Umbanda e como esses pertencimentos evidenciam o grau de interação e relação entre os Orixás, Caboclos e Espíritos cultuados no Terreiro pelos adeptos.

É notório que os Orixás, Espíritos e Caboclos fazem parte dos simbolismos étnicos que agregam as nuances que conjecturam as identidades dos adeptos, e suas relações com os espaços enunciam descendência e herança de grupos étnicos diferenciados. Essa interpretação acima nos obriga a observar e entender qual a importância de cada orixá, caboclo e espírito dentro desse processo de ressignificação para os adeptos. Está evidente que há um forte vínculo também cultural que fortalece esses cruzamentos entre os elementos de pertença dos adeptos. Sobre esses aspectos, sabe-se que a etnicidade só existe em um meio mais amplo, e é esse meio que fornece os quadros e as categorias da etnicidade como linguagem. Portanto:

A cultura de um grupo étnico oferece características de contraste em um meio multiétnico. Assim, a escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos devem poder se opor, por definição, a outros de mesmo tipo (CUNHA, 2009, p. 100).

Os sinais diacríticos podem ser dialetais, religiosos, podem ser formas de preparar o alimento, de se vestir, de construir suas casas. No entanto, isso não é definido *a priori*, mas a partir da interação com outros grupos. Então, vamos trazer as características principais de cada uma das entidades citadas por Pai Damião. O primeiro deles se refere aos *Pretos Velhos* que são considerados dentro da Umbanda como espíritos muito pacientes que repassam, aos consulentes, diversos conselhos imbuídos de grande sabedoria e experiência (LAZAROTO, 2017).

Já o Caboclo *Boiadeiro*, dentro da Umbanda, é visto de forma estereotipada, com características de um homem sertanejo, de vida simples, agindo de modo instintivo, de modo que consiga compreender melhor o meio em que habita. Não existe uma característica étnica única específica para o Boiadeiro. Ele pode ser descendente de brancos, negros e índios, – um verdadeiro mestiço – queimado do sol, pois passou a vida nos campos (CUMINO, 2011). *Ogum* comumente é conhecido dentro da Umbanda, é a representação de São Jorge, se apresentando como uma figura guerreira resistente às batalhas. Segundo as histórias orais, *Ogum* era um grande comandante Iorubá, se assemelhando muito aos militares, por estar sempre em batalha e lutando para vencer (LAZAROTO, 2017, p. 26).

Traduzindo Ogum para o português significa: luta, batalha. Filho de Iemanjá e irmão de Exu e Oxóssi. Também é conhecido como o Deus do ferro, sendo assim padroeiro daqueles que trabalham com ferramentas como: ferreiros, barbeiros, militares, soldados, trabalhadores, agricultores, entre outros. Ficou muito conhecido por esse seu papel de conquistador de novos caminhos e de auxiliar aqueles que não conseguiam vencer o inimigo. Principais características são: Cor vermelha, Símbolo a espada, elemento fogo, data comemorativa 23 de abril.

Oxóssi é visto como um orixá da mata, sendo considerado como um grande dominador do arco e flecha. Mesmo sendo classificado como uma entidade muito simples, há diferentes formas de interpretar essa figura mítica, o que torna possível verificar sua importância para as várias manifestações religiosas de cunho afro-brasileiro. O uso de armas por este Orixá o torna um forte lutador pela sobrevivência; em suas representações, a utilização das armas remete prontamente à caça, sendo este um dos meios fundamentais da sobrevivência humana (SOUZA, 1994).

Destacamos que essas entidades elencadas pelo Pai Damião são de fundamental importância dentro do seu Terreiro e que cultuar esses Orixás e Caboclos significa praticar o bem e a caridade, lembrando sempre do amor à natureza e a Deus, principais objetivos da Umbanda. Uma das perguntas que fizemos a Dona Santa foi se ela manifesta a presença de Orixás, Caboclos e Espíritos, e ela informou que “*não*”, mas que é participante ativa do Terreiro, e afirma ser adepta da Umbanda e que cultua Cosme Damião, por conseguinte, pertencente ao Terreiro *Ogum de Ronda na Umbanda Gira dos Caboclos*. Também perguntamos a Dona Emília se ela recebe os Orixás, Caboclos e Espíritos, no momento em que está em cultuação no Terreiro e sua resposta foi a seguinte:

Meus guias são é Ogum, Iansã, e Roxomucumbo, mas eles não chegam assim na casa de ninguém. Nem na casa de Pai Damião eles não chegam; O negócio dele é lei seca. É lei seca. Ele é tão bom, que se eu comprar um perfume virgem para botar lá nas mesas deles; eu tenho que botar virgem. Porque se eu botar bolido, é dois trabai, no outro dia amanhece quebrado. Porque a corrente deles foi feita com reforço. Mal de mim se não tivesse eles reforçado não, eu já tinha ido há muito tempo. Não gosta de muita zuada, muito mexe e tira. Tu não gosta. A casa dos santos é a casa do pai deles (EMÍLIA, 2019).

Ainda perguntamos a Dona Emília (2019) como é que os guias se manifestam: “eu fico tonta, sem saber direito o que tô fazendo. Aí eles chega e toma posse do meu corpo, aí não vejo mais nada, eles faz tudo, fala tudo e eu não vejo nada, só depois que eles vai embora é que eu volto em si”. Indagamos, ainda, se ela se sente mal depois que os guias saem do seu corpo e se ela tem preferência por alguns desses guias: “não, não sinto nada, pelo contrário, me sinto mais leve e feliz”. [...] “sim, gosto muito de Roxomucumbo”. Diante de sua resposta, perguntamos por que gosta mais desse guia e ela respondeu: “porque ele é meu guia da noite”.

Buscamos compreender quem são esses Orixás e Caboclos citados por Emília e sua relação com a Umbanda, já que alguns deles não foram citados pelo Pai Damião como entidades recebidas por ele. *Iansã* é considerada aquela que controla os ventos, chuvas fortes e relâmpagos. Deusa da espada e do fogo, foi esposa de Ogum e de Xangô. “Sua principal característica é ajudar os desencarnados a encontrarem o caminho certo. Tem sincretismo na religião católica com Santa Bárbara e Joana Darc; a sua data comemorativa é o dia 04 de dezembro” (LAZAROTO, 2017, p. 27). Sobre *Roxomucumbo*, não encontramos, nas literaturas analisadas, sua caracterização, bem como sua função dentro da Umbanda ou do Candomblé, mas ficou evidente através da fala da colaboradora que a entidade possui uma atuação importante dentro do Terreiro estudado, bem como na vida espiritual da colaboradora,

Ele só vem em minha casa, eu as vez nem estou esperando, mas sei que aonde for depois que ele chega nenhum mal me acompanha e ninguém sabe de onde vim para onde eu vou, mais ele não gosta de muita zuada não. Sem ele não consigo fazer minhas obrigações. Sem ele não posso andar na noite, e meu trabai sempre é a noite. (EMÍLIA, 2019).

O fato de a colaboradora receber estas entidades está atrelado à sua originalidade e ao pertencimento étnico africano, já que podemos identificar o entrelaçamento entre os elementos do Candomblé, Umbanda e Catolicismo no seu ritual religioso. De acordo com Prandi (2000), por causa da proibição, os negros escravizados começaram a associar suas divindades aos

Santos católicos para exercerem sua fé disfarçadamente. Essa relação vai depender da variação geográfica e de acordo com a popularidade do santo no local. Assim como no Candomblé, a Umbanda também faz cultos aos Orixás, contudo, os umbandistas cultuam essas divindades com imagens distintas, agregando aos seus rituais o culto a outras entidades, como o Preto Velho, o Caboclo e a Pomba Gira. Quando questionada sobre a entidade que cultua, Dona Santa respondeu:

tenho que rezar para meus Santos, Cosme e Damião, porque esse santo foi mandado por Dona Lecinha. Ela foi quem rezou minha cabeça pela primeira vez, porque eu tenho em casa com Cosme e Damião. Ela disse que minha cabeça é de Cosme Damião. E essa dor de cabeça é porque não faço as obrigações deles. Mas na casa de Pai Damião que fui fechar o corpo (DONA SANTA, 2019).

Aparentemente, os Santos Gêmeos é quem conecta Dona Santa ao Terreiro de Pai Damião. Para Dona Santa denominá-los Santos é normal. Mas quando questionamos a Emília sobre a participação da mesma em convencer Dona Santa a frequentar o Terreiro, ela responde o seguinte:

Mas menina, sempre falei para Comadre Santa que o problema dela era caboclo. Que ela tinha que ir no Terreiro. Que lá Pai Damião ia tirar o que tava atrapalhando ela. No dia que ela foi, Pai Damião, fez o trabai, e despachei (EMILIA, 2019).

Ao mencionar Caboclo, Emília evidencia que no Terreiro existe uma interação despreziosa entre os Santos e Caboclos. Tomamos os estudos de Santos (1995), o autor dedica parte importante de seu trabalho a descrever diversas facetas do culto aos caboclos no candomblé e a contrastá-lo com o culto aos deuses africanos. A presença dos caboclos no Candomblé, pontua o autor, não alude miscelânea ou enfraquecimento dos princípios que gerem o culto aos orixás, uma vez distintos em quase tudo, do procedimento aos modos de ocupação do universo no terreiro, as duas entidades são cultuadas em separado. Segundo o autor, “o caboclo é menos brasileiro do que aparenta ser e mais africano do que se poderia crer” (SANTOS, 1995, p.147). Compreendemos que quando Dona Santa e Emília denominam Santinhos e Caboclos parece existir duas atividades religiosas independentes, não podendo se observar separação dos espaços físicos, mas separação nas diferentes formas de cultuar.

As interpretações acima nos ajudaram a entender como as interações das entidades, evidenciadas pelos adeptos e cultuadas nos espaços religiosos, estão intrinsecamente incorporadas às realidades e perpassam por outros valores simbólicos e que são próprios de

jogo de identidades.

Acerca da caminhada na Umbanda, dentro do Terreiro, indagamos aos colaboradores quais os elementos que os aproximam e que os distanciam, dentro das fronteiras étnicas, e nos deparamos com várias confirmações que demarcam estas fronteiras. Podemos citar, por exemplo, um fato comum a todos os colaboradores da pesquisa, quando afirmam que todos fazem parte deste espaço e que são devotos dos santos (Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora Aparecida, Bom Jesus da Lapa, Cosme Damião), porém não deixam de cultivar seus Orixás, Caboclos e espíritos, além de reafirmarem a importância deste ambiente para a manutenção e preservação do legado africano para as futuras gerações. Confirmando com esse pensamento, Siqueira (2016, p. 67) expõe:

As formas de filiações étnicas podem se pautar, portanto, na variação e no cruzamento desses traços que são trabalhados em nome das distinções, quando os sujeitos recriam maneiras de manter seus símbolos identitários em face das diferenças que lhes fazem peculiares no processo interativo das convivências. Assim, traços como nações, famílias de santo, orixás, inquices, voduns e caboclos que fazem parte do ori de cada sujeito, zuelas, toques, danças, comidas e uma infinidade de sentidos operados por meio das palavras, sentimentos, gestos e atitudes são recompostos culturalmente pelos sujeitos em face das relações étnicas construídas nas vivências dos Terreiros.

Na busca por identificar outros elementos que demarcam estas fronteiras, fomos surpreendidos com a afirmação da necessidade que tiveram em procurar serem iniciados em uma casa que trabalhasse com a iniciação de duas cabeças. Podemos confirmar a importância de eles pertencerem à “casa certa”, realçada através da fala dos colaboradores da pesquisa: “Porque é assim a parte da corrente branca, quando ela está fraca, a outra parte preta está forte, e aí ninguém pode pegar”. (EMÍLIA,). Nessa mesma linha de pensamento o Pai de santo Damião (2019) afirma: “O meu pai de santo de Ilhéus me fechou de vez com as duas correntes, a branca e a preta”. Dona Santa (2019), no seguinte trecho, demonstra suas experiências no Terreiro Ogum de Ronda...: “eu fui fechar meu corpo, porque só lá consegui entender que era preciso tirar o que é ruim. E a partir daí comecei minhas obrigações com Cosme e Damião”.

Nesta mesma perspectiva, identificamos, junto aos colaboradores, mais um elemento que marca e caracteriza os grupos étnicos aqui analisados, a saber: o fato de eles afirmarem sua relação com as duas vertentes que são encontrados tanto na Umbanda como no Candomblé, isto é, a corrente branca e a corrente preta, que são, na verdade, elementos formadores das bases da

Umbanda e suas principais correntes religiosas, as quais interpretamos, assim, de acordo com Saraceni (2008, p.102):

1ª Corrente: Formada pelos espíritos nativos que aqui viviam antes da chegada dos estrangeiros conquistadores. Esses espíritos já conheciam o fenômeno da mediunidade de incorporação, pois o xamanismo multimilenar já era praticado pelos seus pajés em suas cerimônias. **2ª Corrente:** Os cultos de nação africana, sem contato com os nativos brasileiros, tinham essas mesmas crenças, só que mais elaboradas e muito bem definidas. Seus sacerdotes praticavam rituais e magias para equilibrar as influências do mundo sobrenatural sobre o mundo terreno e também para equilibrar as pessoas. **3ª Corrente:** Formada pelos kardecistas de mesa, que incorporavam espíritos de índios, de ex-escravos negros, de orientais, etc. Criaram a corrente denominada “Umbanda Branca”, nos moldes espíritas, mas na qual aceitavam a manifestação de caboclos, pretos velhos e crianças. **4ª Corrente:** A magia é comum a toda a humanidade e as pessoas recorrem a ela sempre que se sentem ameaçadas por fatores desconhecidos ou pelo mundo sobrenatural, principalmente pela atuação de espíritos malignos e por processos de magia negra ou negativa. (grifo nosso).

Podemos, então, compreender que essas fronteiras são o meio por meio do qual as unidades e os limites culturais persistem (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998). Assim, essas diferentes interações que ocorrem entre os distintos grupos sociais assumem a função de facilitar a compreensão das dinâmicas de um determinado grupo, dando indicativos de como esse se organiza para interagir e categorizar a si mesmo e aos outros. Portanto, as fronteiras étnicas não apresentam barreiras de interação social, ou seja, elas não são fechadas entre si, mas sim algo que emana, se move e transita (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998).

Vejamos um trecho da entrevista de Emília e que nos chamou à atenção para identificarmos como se dá essa relação de interação e pertencimento a partir das fronteiras:

A gente faz festa das entidades, dos santos, entendi, e depois faz para o caboclo, e chama os espíritos, tem muitos espíritos vagando. Bate tambor pra caboclo e vamo até de manhã. O Terreiro de candomblé também. É, quando a gente sai de uma obrigação, passou o tempo do orixá, tem um tempo... quem traz a missão de caboclo tem que trabalhar na mesa para não padecer, porque eles não gostam de ser maltrados (EMÍLIA, 2019).

Emília fala de pessoas que, como ela, trazem, além da conexão com o orixá, a missão de caboclo. Dessa forma tem que cuidar das duas partes – segundo a mesma, a parte do orixá, no candomblé; a parte do caboclo. Para Santos (2010), etnicidade como sendo tudo o que engloba concepções e crenças religiosas, práticas culturais, línguas e representações de mundo partilhadas por um determinado grupo.

Desse modo, compreendemos que estes elementos identitários, de origem material e imaterial, identificados dentro do Terreiro *Ogum de Ronda de Umbanda e Gira de Caboclos*, demonstraram serem importantes para a manutenção/preservação e ressignificação das suas múltiplas identidades, uma vez que essas identificações/identidades são os componentes que interagem entre si, fazendo com que as relações étnicas se estabeleçam dentro deste espaço, num grau relevante de interação e na reconstituição e manutenção das suas fronteiras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Eu já vou me embora
para a minha aldeia*

Eu já vou me embora, camarada, para a juremeira!

(Pontos de caboclo cantados no Terreiro de Pai Damião)

As discussões traçadas, aqui, sobre as identidades étnicas dos adeptos do Terreiro *Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos* nos permitiram adquirir novas concepções sobre identidade e como elas se (re)constroem em diferentes espaços/temporais. Foi possível verificar que estas identidades étnicas se firmam a partir de fronteiras estabelecidas com bases em mecanismos que recorrem a diferentes espaços, inclusive, os religiosos, sociais e culturais.

Ao analisar os elementos em que se firmam essas identidades étnicas, podemos compreender que eles interagem entre si, modificando-se a partir das transformações socioculturais e temporais, por meio da manipulação de marcadores de fronteiras, fator esse observado no estudo desenvolvido com os colaboradores desta pesquisa. O fato de estas identidades serem flutuantes não faz com elas percam sua essência. O que na verdade ocorre é agregação de outros elementos, os quais, de certa forma, não interferem na preservação das suas identidades étnicas religiosas.

Podemos observar que os adeptos, ao frequentarem o Terreiro e a Igreja ao mesmo tempo, conjecturam estratégias para ressignificar seus pertencimentos. Ao analisar as estratégias construídas, observamos que os adeptos se valem do Terreiro e da Igreja como espaços para a manutenção e preservação de suas identidades, já que ali eles encontram elementos que fazem com que eles se reconheçam, reconstruam essas identidades. Outra estratégia identificada no estudo dos adeptos do Terreiro são as vivências, os rituais religiosos praticados por eles, já que os mesmos se constituem como componentes de identidade étnico-religiosa, aproximando-os, enquanto fenômeno que demarca essas diferenças étnicas.

Assim, uma das conclusões a que nos leva a presente pesquisa diz respeito à relevância de estudar e compreender como se constrói o pertencimento étnico dos adeptos de um Terreiro neste trabalho. No que se refere às hipóteses estabelecidas para a presente pesquisa, ressaltamos que as mesmas foram corroboradas ao constatar que os adeptos do Terreiro se esforçam

continuamente para manter suas identidades. Esse fato pôde ser confirmado pelo fato de ainda existir uma constante desvalorização das religiões de matriz africana no cenário atual. Ao ponto em que os adeptos veem em outras práticas religiosas um pretexto, um ambiente auspicioso para preservação das identidades étnicas.

Evidenciamos, ainda, que existe uma separação entre doença física e a doença relacionada à mediunidade, sendo a segunda a causa mais recorrente da adesão dos adeptos ao Terreiro *Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos*. Para os sujeitos desta pesquisa, o Terreiro surge na vida deles como um lugar que vai norteá-los a respeito do problema de saúde. Foi possível também perceber que as curas para os seus males surgem a partir do momento em que começam a compreender o que acontece com os mesmos. Assim, a primeira motivação que os leva ao Terreiro é a busca pela cura.

De forma semelhante, dentro das leituras pesquisadas, verificamos que não é difícil observar, através da mídia, religiões como as católicas e pentecostais exercendo práticas curativas em seus fiéis. Neste sentido, consideramos que não somente os umbandistas vêm ganhando espaço no exercício do tratamento de doentes pelo viés da espiritualidade, pois cada religião tem sua doutrina, seu princípio indiscutível e sua regra e que o princípio da cura está calcado na fé do indivíduo, partindo da hipótese de que a doença do corpo é um sinal do desequilíbrio da alma.

Constatamos ainda que as identidades sociais foram fundamentais para manutenção/preservação das identidades étnicas, por elas perpassarem pelo viés do reconhecimento/pertencimento, fato comprovado na pesquisa, ao verificarmos que os adeptos recorrem o tempo todo a estas identidades para se firmarem e se estabelecerem dentro do grupo. Neste sentido, a identidade étnica implica em cultura. Cultura faz parte da identidade de um grupo e tal identidade transcende aspectos culturais deste, porque é influenciado por aspectos que estão na dimensão do grupo. Esses aspectos integram elementos do cotidiano, da ideologia, da família, da cultura, da origem, do Terreiro, da Igreja. Todos cooperam para a identidade étnica enquanto organização social e possibilitam que os integrantes sejam unidos entre si.

Outro elemento que destacamos, a partir das identidades étnicas dos adeptos, são as justificativas apresentadas, ao se declararem pertencentes à outra religião, um mecanismo comum a todos colaboradores deste estudo. Nesse movimento, apontaram elementos presentes

tanto na Umbanda quanto na religião católica, como por exemplo, os cultos, as rezas, as procissões, as devoções, dentre outros. O entrecruzamento de Orixás, Caboclos e Espíritos evidencia um jogo de manipulação e manutenção das identidades enunciadas a partir de suas práticas religiosas. Como se vê, não se trata simplesmente de produzir uma nova categoria analítica para realização dos estudos, mas de entender de que forma ocorre a relação entre os elementos elegidos pelos colaboradores, bem como quais demarcam como pertencimento étnico, que ora os conduzem ao Terreiro ora a Igreja.

As identidades étnicas, objeto desta investigação, ficaram evidenciadas a partir das formas simbólicas representadas nas falas dos adeptos e nas vivências perceptíveis durante o período em que acompanhamos o cotidiano do Terreiro: como ele vivenciam suas identidades, como falam do seu dia a dia em contato com aqueles ambientes, como experienciaram outros nichos e reconstruíram suas identidades. Todas as formas simbólicas explicitadas pelos adeptos existem no universo subjetivo de cada um desses elementos. A crença, as comidas, os rituais, a ritualística, as memórias, a família, a ancestralidade, o espaço reconstituído, o Terreiro, os ritos, os mitos, as festas, as rezas estão nas encruzilhadas dos seus pertencimentos étnicos.

Contudo, as formas simbólicas pelas quais os adeptos ressignificam suas identidades étnicas só são visibilizadas quando essas são realçadas pelos mesmos. Ao contarem sobre suas histórias de vidas, sobre seus passados, sobre as suas experiências, eles transbordam uma carga simbólica muito significativa. O exercício de reviver, recontar e reproduzir dá significado e recria o universo do simbolismo para os colaboradores. Em suma, eles dão novas formas de significação e reprodução para sua trajetória de vida, ligando o passado ao presente, e o presente ao futuro.

As culturas, enquanto elementos substanciais das identidades, configuraram-se como mecanismos decisivos para o fortalecimento dos marcadores do pertencimento étnico dos adeptos do Terreiro, perpassando por longos caminhos, em que uma dimensão espaço-temporal transitara a vida religiosa e social, desde a fase da escolha pela religião umbandista, até se tornarem filhos e filhas de santo. A partir da análise dos fenômenos étnicos abordados - ancestralidade, família, Terreiro e suas construções sociais -, compreendemos que há uma mudança/manipulação da identidade que está presa a uma conjuntura social, aos seus conceitos predeterminados e prenunciáveis para uma identidade à margem dessa conjuntura.

Em algumas histórias de vida, os adeptos conservaram-se/mantiveram-se presos aos estereótipos em pensamentos enredados pelo silêncio. Um silêncio que tenta minimizar os estigmas, que violenta o âmago, ao auto identificarem-se como pertencentes a Umbanda, de negação, o que chamamos manipulação para manutenção. Há um mecanismo forte que perpassa pelo reconhecimento da sua identidade étnica a partir de conceitos moldados socialmente, ressignificado a partir da reprodução social que advém sobre esses colaboradores na interseccionalidade da religiosidade e da sacralização: família, ancestralidade e o Terreiro.

As (re)construções de suas histórias de vida e a conexão com o Terreiro, além da reprodução das constituições familiares na contemporaneidade externadas pelos adeptos, refletem, nas organizações sociais, um sistema interligado de múltiplas organizações advindas da sociedade, do grupo ao qual fazem parte, do dia a dia, da relação Terreiro e família, da origem social, das experiências e origem familiares, demonstrando a complexidade e a transitoriedade das relações humanas. Somado a isso, ao mesmo tempo, pode-se evidenciar a identidade étnica, o trabalho da memória e dos símbolos estruturados entre o passado, o presente e o futuro.

A forma como cada colaborador organiza e elabora suas experiências culturais está interligada ao seu modo de vida e a importância que cada um dá para suas experiências. As construções simbólicas delineadas através deste estudo são construídas a partir de cada filosofia de vida e em ambientes e contextos distintos. São também elaboradas e produzidas expressões culturais que fazem parte do universo étnico e relevante à identidade étnica de cada adepto. Assim, expressar suas experiências pode ser uma maneira simbólica, na medida em que sua relevância significativa estará associada aos aspectos histórico-culturais relacionados com a interação.

Os colaboradores, durante o tempo em que estivemos juntos, deram ênfases a formas simbólicas particularizadas. Dentre eles, alguns se aprofundaram nas formas de influência da linhagem parental; outros, nas influências de pais de santo; outros, na ancestralidade, na família; nas religiosidades (Umbanda, Candomblé e católica); outros, ainda, nos Guias, nos Orixás, nos Espíritos e nos Santos. Compreendemos que cada adepto enfatiza aquilo que lhes pertence, anunciando assim seus pertencimentos étnicos e suas relações com a sacralização, o que nos levou a entender que compreender essas formas simbólicas não resulta na conclusão dessa

investigação, mas sugere um olhar mais aguçado para novas possibilidades de análise e interpretação, em torno do que o universo da subjetivação.

A relevância social da pesquisa em foco pode ser evidenciada por ela apresentar importantes esclarecimentos acerca das identidades étnicas e suas implicações na manutenção/preservação destas identidades, já que elas se configuram como demarcadores de fronteiras étnicas que, portanto, exigem compreensão dos fenômenos que os cercam para que elas possam ser destacadas enquanto elementos pertencentes a uma cultura, a um grupo social. Outra relevância social deste estudo se manifesta em trazer essas discussões para o âmbito acadêmico, já que existe uma diversidade étnica presente na nossa sociedade sobre a qual, no entanto, ainda se observa uma desvalorização, preconceito e estigmas negativos.

O estudo sobre as identidades étnicas dos adeptos de Terreiro de Umbanda, embora muito complexo e com limitações, nos instigou a perscrutar um universo desafiador e mergulhar em questões complexas do empirismo e culturalismo. Para compreender como essas identidades se produzem e se reconstróem no Terreiro, foi necessário despojamento e debruçar-se no cotidiano do Terreiro *Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos*, apesar de ter que lidar com as múltiplas limitações para interpretar e reinterpretar os achados. Essa façanha não seria possível se não pudéssemos adentrar o universo dos adeptos no Terreiro.

Foi um trabalho árduo, porém prazeroso e gratificante. Estar junto daqueles que precisamos saber para que os mesmos pudessem falar de si foi uma tarefa encantadora. Hoje, resta o saudosismo. Trabalhar com os adeptos e saber-se dependente deles para continuar a investigação exigiu de mim, na condição de pesquisadora, o entendimento da minha condição naquele lugar. Ali eu era permitida! Embora fosse eu a pesquisadora, mas não poderia deixar de enaltecer a autoridade do dono espaço, assim como a limitação dos adeptos em fornecer para mim a maior quantidade de informação. Foi um trabalho conjunto. A simplicidade e humildade foram os pilares para que, juntos, pudéssemos ganhar a confiança e a credibilidade. O respeito aos dados e à interpretação, a fidelidade de informações e a reverência sempre a postos foram as minhas credenciais, o que nunca nos permitiu fugir às normas que regem a ética e confiabilidade de uma pesquisa/pesquisadora.

A grande provocação deste estudo foi promover, com todos os colaboradores da pesquisa, um trabalho adequado e capaz de responder aos desafios do estudo objetivado. A lição e aprendizagem que se adquire com esse estudo é uma oportunidade de trazer, evidenciar

e explorar as etnicidades de povos de Terreiro, assim como as comunidades tidas como minorias. Juntos aos colaboradores deste estudo, compreendemos que as identidades étnicas são o acúmulo de inúmeras vivências, experiências e memórias que se cruzam e se perpetuam, mesclando passado, presente e futuro.

Desta forma, concluímos que as identidades dos adeptos do Terreiro Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos são construídas e firmadas a partir dos elementos identitários que os acompanham, agregando novos elementos a partir da frequência participativa no Terreiro. O Terreiro em foco se constitui como um espaço de encontro de jogos de interesses em comum. Assim sendo, a memória, nesta pesquisa, surgiu como forte aliada para reconstrução destas identidades, tornando recorrentes para manutenção/continuidade das tradições religiosas/culturais dos nossos colaboradores. Nesta dinâmica, surge o entendimento de como se constroem as relações/Relações Étnicas, as quais, em algumas situações/vivências, devem ser interpretadas e dialeticamente partilhadas, a fim de abranger, afinal, como se dão as relações humanas, diversamente interseccionadas, na atualidade.

Por fim, é ela, a identidade étnica: “subjetivamente experimentada, está cheia de imagens, paisagens, gestos, sabores, odores, emoções, expressões. Há um vínculo dessa paisagem ligado à sua própria biografia e sua memória episódica, sem poder imaginar que possa ser o destino, por isso parece evidente, natural, porque está profundamente enraizado na construção biopsicosociocultural e socializada entre si mesmo e os outros” (GOICOECHEA, 2011 apud SOUZA, 2017, p. 228).

REFERÊNCIAS

- ARRUTI, José Maurício. **Ciências sociais**. Dicionário, Língua Portuguesa, Universidade Federal da Bahia. 2004.
- ATHIAS, Renato. **A noção de identidade étnica na Antropologia brasileira: de Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira**. Editora Universitária, UFPE, 2007.
- BARBOSA JR., A. **O essencial do Candomblé**. São Paulo: Universo dos livros, 2011.
- BALTAZAR, D. V. S. **Crenças religiosas no contexto dos projetos terapêuticos em saúde mental: impasse ou possibilidade?** (Dissertação de Mestrado). Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz – Escola Nacional de Saúde Pública, 2003.
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1969.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**. 4. ed. São Paulo: Companhia da Letras, 2009.
- BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2011.
- BIRMAN, Patrícia. **O que é umbanda**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean Claude. **A Profissão do Sociólogo - Preliminares Epistemológicos**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**. Brasília, DF, 10 jan. 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm. Acesso em: 10 abr. 2019.
- CAMPBELL, Joseph; MOYERS, Bill. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Atena, 1990.
- CASTILHO, Maria Augusta; AVER, Fernando Alessio. Devoção popular a Fátima no cemitério Santo Amaro. In: CASTILHO, M. A. (Org.). **O sagrado e o místico da fé católica no contexto da territorialidade urbana em Campo Grande - MS**. Campo Grande, MS: UCDB, 2016.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares Africanos na Bahia: Um vocabulário afro brasileiro**. Rio de Janeiro: Topbooks. 2001

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. 3. ed. São Paulo: Ática, 1995.

CORREA, Norton Figueiredo. **O Batuque do Rio Grande do Sul: Antropologia de uma religião afro-rio-grandense**. 2. ed. São Luís: Editora Cultura e Arte, 2006.

COSTA, M. **Velhos temas, novos problemas** - a arte de perguntar em tempos pós-modernos. Caminhos Investigativos III – riscos e possibilidades de pesquisar nas fronteiras. Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 199-214.

COSTA-ROSA, A., 2001. Religiosidade e Psicoterapia na Saúde Coletiva. In: VI Congresso Brasileiro de Saúde Coletiva, Resumos, p.01-08. Rio de Janeiro.

CRESWEL, J. W. **Projeto de pesquisa: método qualitativo, quantitativo e misto**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2007.

CUMINO, A. **História da Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: Madras, 2011.

CUNHA, Manuela Carneiro. **Cultura com Aspa e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DALGALARRONDO, P. **Religião, psicopatologia e saúde mental**. Porto Alegre: Artmed, 2006.

DONA SANTA. **Entrevista I** concedida a Lucineide Almeida da Silva. Jequié, 27 de setembro de 2019. 1 arquivo mp3 (55 min.). [Entrevista semiestruturada, gravação em áudio, transcrita pela pesquisadora].

DONA SANTA. **Entrevista II** concedida a Lucineide Almeida da Silva. Jequié, 13 de março de 2020. 1 arquivo mp3 (45 min.). [Entrevista semiestruturada, gravação em áudio, transcrita pela pesquisadora].

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

EMÍLIA. **Entrevista** concedida a Lucineide Almeida da Silva. Jequié, 29 de setembro de 2019. 1 arquivo mp3 (61 min.). [Entrevista semiestruturada, gravação em áudio, transcrita pela pesquisadora].

FIGUEIREDO, L. (Org.). **Raízes Africanas**. [Coleção Revista de História no Bolso]. Rio de Janeiro: Sabin, 2009.

FLICK, Uwe. **Pesquisa qualitativa**. Tradução de Joice Elias Costa. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FREITAS, Morena B. M. de. **De doces e crianças: a festa de Cosme e Damião no Rio de Janeiro**. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) PPGAS/MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 2015.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEERTZ, Clifford. **O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais**. 11. ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Editora Vértice [Edição Revistas dos tribunais], 2006.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

ISAIA, Artur Cesar. **Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de umbanda no Brasil da primeira metade do século XX - Anos 90**. Porto Alegre: UFRGS, 1999.

JAMES, W. **As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana**. São Paulo: Cultrix (Trabalho original publicado em 1902), 1995.

JARDIM, Tatiana. **Umbanda: História, cultura e resistência – Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Serviço Social) – Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UFRJ), 2017.**

LAKATOS, E.M.; MARCONI, M. A. **Técnicas de pesquisa**. 6. ed. São Paulo: Atlas. 2010. 289 p.

LAPLANTINE, F. & RABEYRON, P. **Medicinas Paralelas**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

LAPLANTINE, F. **Antropologia da doença**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LARAIA, Roque de Barros, 1932. **Cultura: um conceito antropológico**. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge "Zahar" Editora, 2001.

LAZAROTO, Vanusa. **A terreira pai Oxalá: Um abordagem da Umbanda na cidade se Seara, SC**. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) Universidade Federal de Fronteira do Sul, curso de Licenciatura em História, Chapecó, SC, 2017, 67: il.

LIMA, Maria Batista; TRINDADE, Azoilda Loretto da. Africanidades, currículo e formação docente: desafios e possibilidades. In: MELO, Marcos Ribeiro de; LIMA, Maria Batista; LOPES, Edinéia Tavares (Orgs.). **Identidades e alteridades: debates e práticas a partir do cotidiano escolar**. São Cristóvão: Editora UFS, 2009.

LIMA, Maria do Socorro Lucena. **Entre o escrito e o vivido**. 2. ed. rev. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2008.

LIMA, Maria do Socorro Lucena. Identidades e africanidades: uma perspectiva para a educação. In: GOMES, Carlos Magno; ENNES, Marcelo Alario (Orgs.). **Identidades: teoria**

e prática. São Cristóvão: Editora UFS, 2008.

LOPES, Alice Casimiro. **Currículo e Epistemologia**. Ijuí: Editora Unijuí, 2007.

LOPES, Edinéia Tavares (Orgs.). **Identidades e alteridades**: debates e práticas a partir do cotidiano escolar. São Cristóvão: Editora UFS, 2009.

LUZ, Ricardo Silveira. **Gestão do clima organizacional**. Rio de Janeiro: Qualitymark, 2015.

LUZ, M.A. **Cultura negra e ideologia do recalque**. Rio de Janeiro, Achiamé, 1983.

MARTINS, Leda . A Prece. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Mauss**. Coleção grandes cientistas sociais. São Paulo: Ática, 1981.

MARTINS, Leda. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, Graciela; ABEX, Márcia (Orgs.). **Performance, exílio, fronteiras**: errâncias territoriais e textuais. Belo Horizonte: Departamento de Letras Românicas; Faculdade de Letras/UFMG: Poslit, 2002.

MEIRA, Célio Silva; OLIVERA, Marília Flores Seixas de. Umbanda: um estudo de caso em poções/Bahia. **Diversidade Religiosa**, v. 1, n.1, 2014, ISSN 2317-0476.

MEYER, D. E.E.; SOARES, R.F. Modos de ver e de se movimentar pelos caminhos da pesquisa pós-estruturalista em Educação: o que podemos aprender com – e a partir de – um filme. In: COSTA, M. V.; BUJES, M. I.E. (Orgs.). **Caminhos investigativos III**: riscos e possibilidades de pesquisar nas fronteiras. Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 23-24.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa Social**: Teoria, método e criatividade. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MONTEIRO, Dulcinéia M. R. Espiritualidade e saúde na sociedade do espetáculo. In: PISSINI, Léo; BACHIFONTAINE, Christian (Org.). **Buscar sentido e plenitude de vida**: bioética, saúde e espiritualidade. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

MOURA, Beatriz Martins. “**Aqui a gente tem folhas**”: Terreiros de religião de matriz africana como espaços de articulações de saberes. 2007. Orientador: José Jorge de Carvalho. 132 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade de Brasília (UnB), Distrito Federal, 2017.

MUNANGA, Kabengele. A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil . **Estudos Avançados**, 18(50), 51-66. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9968>. Acesso em: 12 nov. 2020.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O Sortilégio da Cor**: Identidade, raça e gênero no Brasil. São Paulo: Summus, 2003.

NASCIMENTO, Luisa M. Lima do. Vozes de fé e devoção: Culto doméstico a Cosme e Damião em Cachoeira. **Revista Olhares Sociais**. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRB, vol. 03. n°. 02 – 2014. Disponível em:

http://www3.ufrb.edu.br/olharessociais/wp-content/uploads/2-Especial-Culto-domestico-a-Cosme-e-Damiao_Luisa-Mahin_Cor_02.pdf. Acesso em: 17 fev. 2020.

NOGUEIRA, J. C., & NASCIMENTO, T. T. (Orgs.). **Patrimônio Cultural, Territórios e Identidades**. Florianópolis: Atilênde, 2012.

OLIVEIRA, Fábio Donizeti de; ANDRADE, Maria Miriam; SILVA, Tatiane. A Hermenêutica de profundidade: possibilidades em Educação Matemática. **Alexandria Revista de Educação em Ciência e Tecnologia**, v.6, n.1, p. 119-142, abril 2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/alexandria/article/viewFile/37934/28962>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade étnica, identificação e manipulação. **Sociedade cultural**, v. 6, N. 2, jul. /dez. 2003, p. 117-131.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15, 2000.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Os (des)caminhos da identidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 15, n. 42, p. 13-18, fev. 2000.

ORO, Ari Pedro. **As religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul**. Debates do NER, Porto Alegre, ano 9, n. 13, p. 9-23, jan./jun. 2008.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda**. Petrópolis: Vozes, 1978.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. 5. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.

PAI DAMIÃO. **Entrevista** concedida a Lucineide Almeida da Silva. Jequié, 23 março de 2019. 1 arquivo mp3 (75 min.). [Entrevista semiestruturada, gravação em áudio, transcrita pela pesquisadora].

PINTO, A. **Dicionário da umbanda**. 6. ed. São Paulo: Editora Eco, 2015, 227 p.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Estudos Históricas, Rio de Janeiro, v.2, n. 3, 1989.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Elcio Fernandes. 2. ed. São Paulo: UNESP, 1998.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A linguagem do candomblé**: níveis sociolinguísticos de integração afro-portuguesa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. **Revista Brasileira de informação Bibliográfica em Ciências Sociais**. BIB-ANPOCS, São Paulo, n° 63, 2007. Disponível em: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:H8tDJhbieRwJ:www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/conferen.doc+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br> . Acesso em: 10 jan. 2020.

PRANDI, Reginaldo. De Africano a afro-brasileiro: Etnia. Identidade, religião. **Revista USP**, São Paulo, n° 46, PP. 52-65, Junho – Agosto 2000.

PRANDI, Reginaldo. **Encantaria Brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

PRANDI, Reginaldo. Os orixás e a natureza. In: PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, 328 p.

PRANDI, Reginaldo. Raça e Religião. **Revista Novos Estudos**, São Paulo, v. 42, p. 113-129, 1995.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados**: Orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das letras. 2005.

RABELLO, M. C. M. Religião, ritual e cura. In: ALVES P. C.; MINAYO, M. C. S. (Orgs.). **Saúde e doença**: um olhar antropológico. 2. ed. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1998, p. 57-71.

RAMOS, A. **As culturas negras no novo mundo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Companhia Ed. Nacional, 1946.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. 5. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**: etnografia religiosa e psicanálise. Edição Fac-Similar. Rio de Janeiro/Recife, Civilização Brasileira, Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 1998.

RICOUER. Paul. **A Memória, a História, o Esquecimento**. Campinas, Editora da UNICAMP, 2007.

ROCHA, Marlúcia da Mendes. Ogum. **Revista Kàwé** / Universidade Estadual de Santa Cruz UESC, n. 2 (2001). - Ilhéus: Editus, 2001. 48p. Disponível: http://www.uesc.br/nucleos/kawe/revistas/Ed_02/apresentacao.pdf. Acesso em: 20 abr. 2020.

SANTANA, J. V., de SANTANA, M., & MOREIRA, M. A. Cultura, currículo e diversidade étnicorracial: algumas proposições. **Práxis Educacional**, 9(15), 103-125, 2013. Disponível em: <http://periodicos2.uesb.br/index.php/praxis/article/view/748>. Acesso em: 20 mar. 2020.

SANTANA, Marise. **Etnicidade e Trânsito**: estudos sobre Bahia e Luanda / Marise de Santana; Edson Dias Ferreira; Washington Santos Nascimento. Jequié; Rio de Janeiro: Programa de Pós- Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (UESB), Áfricas: Grupo de pesquisa Interinstitucional (UERJ/UFRJ), 2017.

SANTANA, Marise de. Legados africanos: palavra enunciativa de simbolismos étnicos. **Odeere**: Revista do Programa de Pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB ISSN 2525- 4715. Ano 2, n. 3, vol. 3, Janeiro – Junho de 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 16. ed. Porto: B. Sousa Santos e Edições Afrontamento, 2008. 59 p.

SANTOS, Elder Cerqueira; KOLLER, Sílvia Helena; PEREIRA, Maria Teresa Lisboa Nobre, **Religião, saúde e cura**: um estudo entre neopentecostais. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Desenvolvimento, Psicol. Cienc. prof., v. 24, n.3, Brasília, set. 2004.

SANTOS, Márcio A. **Negritudes posicionadas**: as muitas formas da identidade negra no Brasil.2010.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O Dono da Terra**: o caboclo nos candomblés da Bahia. Salvador: Editora Sarah Letras, 1995.

SARACENI, Rubens. **Umbanda Sagrada**: Religião, Ciência, Magia e Mistérios. São Paulo: Madras, 2003.

SCLIAR, M. História do conceito de saúde. **Physis**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 29-41, abr., 2007.

SILVA, Eduardo; VERGARA, Sylvia Constant (Orgs.). **Gestão com Pessoas e Subjetividade**. São Paulo: Atlas, 2005. 313 p.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A Produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz da Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. Disponível em: <http://identidadese culturas.wordpress.com/>. Acesso em: 13 ago. 2019.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documentos de Identidade**: uma introdução às Teorias de Currículo. 3. ed. São Paulo: Autêntica. 2014.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole**. Petrópolis: Vozes, 2005.

SIMÃO, M. **A presença africana e afro-brasileira nos museus de Santa Catarina**. Relatório de Qualificação de Tese de Doutorado em Museologia - Lisboa: Universidade

Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2006.

SIQUEIRA, Eudes Batista. **Hoje é dia de festa n'aruanda:** identidades étnicas, simbolismo e ancestralidade no Ilê Axê Orussalê. 96 f. Dissertação de mestrado. UESB. Jequié, 2016.

SOARES, Afonso Maria Ligório. In: USARSKI, Frank; PASSOS, João Décio. (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião.** São Paulo: Paulinas, 2013.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida:** por um conceito de cultura no Brasil. S. Paulo: DP&A, 2005.

SOUZA JUNIOR, Vilson Caetano de. **Na palma da minha mão:** temas afro-brasileiros e questões contemporâneas. Salvador: EDUFBA, 2011.

SOUZA, Lucas Colangeli de. **Identidades étnicas de professoras:** interseccionalidade de gênero, família e escola. 2017. Orientadora: Maria de Fátima Araújo Di Gregório. 123 f. Dissertação (Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade) – Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Jequié, 2017.

SURACENI, Rubens. **Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada - A Religião dos mistérios - Um hino de amor à vida.** São Paulo: Editora Madras, 2009.

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna.** Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. São Paulo: Vozes, 2011.

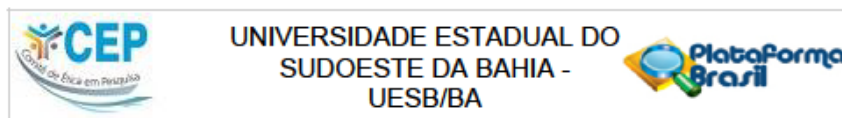
VERAS, Marcos Flávio Portela; DE BRITO, Vanderli Guimarães. Identidade étnica: A dimensão política de um processo de reconhecimento. **Revista de Antropologia** – Ano 4 – Volume 5, 2012.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás:** deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrúpio, 1981.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns.** São Paulo: Edusp, 2000.

VERGER, Pierre. **Orixás.** São Paulo: Ed. Corrúpio. 2002.

APÊNDICE A – Comprovante de envio do Projeto



COMPROVANTE DE ENVIO DO PROJETO

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: AS IDENTIDADES ÉTNICAS DOS ADEPTOS DE E SUAS IMPLICAÇÕES NA MANUTENÇÃO DO LEGADO AFRICANO NO MUNICÍPIO DE JITAÚNA- BA

Pesquisador: LUCINEIDE ALMEIDA DA SILVA

Versão: 1

CAAE: 23071819.3.0000.0055

Instituição Proponente: Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB

DADOS DO COMPROVANTE


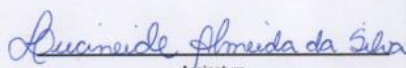
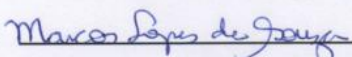
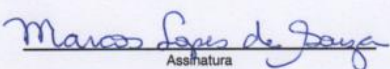
Número do Comprovante: 131415/2019

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

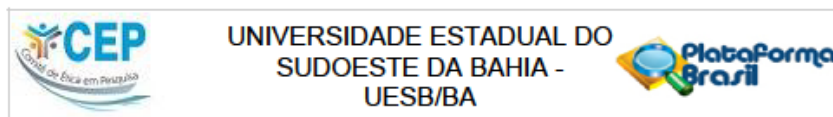
Informamos que o projeto AS IDENTIDADES ÉTNICAS DOS ADEPTOS DE E SUAS IMPLICAÇÕES NA MANUTENÇÃO DO LEGADO AFRICANO NO MUNICÍPIO DE JITAÚNA- BA que tem como pesquisador responsável LUCINEIDE ALMEIDA DA SILVA, foi recebido para análise ética no CEP Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB/BA em 09/10/2019 às 09:33.

Endereço: Avenida José Moreira Sobrinho, s/n
Bairro: Jequezinho **CEP:** 45.206-510
UF: BA **Município:** JEQUIE
Telefone: (73)3528-9727 **Fax:** (73)3525-6683 **E-mail:** cepq@uesb.edu.br

APÊNDICE B – Folha de rosto do cadastro do projeto na Plataforma Brasil

|  MINISTÉRIO DA SAÚDE - Conselho Nacional de Saúde - Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP FOLHA DE ROSTO PARA PESQUISA ENVOLVENDO SERES HUMANOS | | | |
|---|--|--|---|
| 1. Projeto de Pesquisa: AS IDENTIDADES ÉTNICAS DOS ADEPTOS DE E SUAS IMPLICAÇÕES NA MANUTENÇÃO DO LEGADO AFRICANO NO MUNICÍPIO DE JITAUNA- BA | | | |
| 2. Número de Participantes da Pesquisa: 5 | | | |
| 3. Área Temática: | | | |
| 4. Área do Conhecimento: Grande Área 6. Ciências Sociais Aplicadas, Grande Área 7. Ciências Humanas | | | |
| PESQUISADOR RESPONSÁVEL | | | |
| 5. Nome: LUCINEIDE ALMEIDA DA SILVA | | | |
| 6. CPF: 950.252.605-82 | 7. Endereço (Rua, n.º): AV. ELEONORA CAJHAYBA CENTRO 392 JITAUNA BAHIA 45225000 | | |
| 8. Nacionalidade: BRASILEIRO | 9. Telefone: 73999528556 | 10. Outro Telefone: | 11. Email: lusilvauesb2018@hotmail.com |
| Termo de Compromisso: Declaro que conheço e cumprirei os requisitos da Resolução CNS 466/12 e suas complementares. Comprometo-me a utilizar os materiais e dados coletados exclusivamente para os fins previstos no protocolo e a publicar os resultados sejam eles favoráveis ou não. Aceito as responsabilidades pela condução científica do paramProjeto acima. Tenho ciência que essa folha será anexada ao paramProjeto devidamente assinada por todos os responsáveis e fará parte integrante da documentação do mesmo. | | | |
| Data: ____ / ____ / ____ | |  Assinatura | |
| INSTITUIÇÃO PROPONENTE | | | |
| 12. Nome: Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB | | 13. CNPJ: 13.069.489/0001-08 | 14. Unidade/Órgão: |
| 15. Telefone: (73) 3525-6683 | 16. Outro Telefone: | | |
| Termo de Compromisso (do responsável pela instituição): Declaro que conheço e cumprirei os requisitos da Resolução CNS 466/12 e suas Complementares e como esta instituição tem condições para o desenvolvimento deste projeto, autorizo sua execução. | | | |
| Responsável:  | | CPF: <u>261152248-02</u> | |
| Cargo/Função: <u>Coordenador do PPGREC</u> | | | |
| Data: <u>25 / 01 / 19</u> | |  Assinatura | |
| PATROCINADOR PRINCIPAL | | | |
| Não se aplica. | | | |
| Prof. Dr. Marcos Lopes de Souza Coordenador PPGREC Matrícula 72.421.389-2 UESB / ODEERE | | | |

APÊNDICE C – Parecer Consubstanciado do Comitê de ética em Pesquisa (CEP) da UNEB



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: AS IDENTIDADES ÉTNICAS DOS ADEPTOS DE E SUAS IMPLICAÇÕES NA MANUTENÇÃO DO LEGADO AFRICANO NO MUNICÍPIO DE JITAÚNA- BA

Pesquisador: LUCINEIDE ALMEIDA DA SILVA

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 23071819.3.0000.0055

Instituição Proponente: Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 3.668.835

Apresentação do Projeto:

Trata-se de projeto de dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em relações Étnicas e Contemporaneidade, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), que visa a investigar "as identidades étnicas dos adeptos de religiões de matriz africana e suas implicações para a manutenção do seu legado no município de Jitaúna – Bahia". Para isso, propõe a realização de um estudo exploratório, qualitativo, do tipo etnografia, cujo local da pesquisa será no Terreiro Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de caboclos, localizado em Jitaúna-BA. Os participantes do estudo serão 5 (cinco) pessoas: o Pai de Santo Damião Gregório e quatro adeptos mais velhos deste terreiro, dentre eles três mulheres e um homem. Os dados serão produzidos por meio das técnicas de observação direta e participante, e entrevistas semi-estruturadas. Serão utilizados gravador de voz e imagem.

Objetivo da Pesquisa:

Tem como objetivo geral:

- Investigar as estratégias que são construídas pelos adeptos de religiões de matrizes africanas para manutenção/preservação do legado africano por meio de suas diferentes identidades étnicas.

Os objetivos específicos são:

- Identificar como as identidades são evidenciadas pelos adeptos de religiões de matriz africana;

Endereço: Avenida José Moreira Sobrinho, s/n
Bairro: Jequezinho **CEP:** 45.206-510
UF: BA **Município:** JEQUIE
Telefone: (73)3528-9727 **Fax:** (73)3525-6683 **E-mail:** cepjq@uesb.edu.br

APÊNDICE D – Roteiro da entrevista semiestruturada

Nome:

Idade:

Naturalidade (local onde nasceu):

Religião:

Objetivando identificar as identidades étnicas

- 1) Quando o senhor foi iniciado na Umbanda?
- 2) Quem foi seu pai\mãe de santo?
- 3) Em que cidade vivia quando iniciou-se no Terreiro?
- 4) Relate se possível como foi o percurso até chegar ao Terreiro e o que o levou a procurar o espaço?
- 5) Como foi preparado(o) para ser pai de santo?
- 6) Quantos anos tinha ao chegar no Terreiro?
- 7) Quem é seu orixá\caboclo\espírito?
- 9) fale um pouco dos cultos do seu orixá\caboclo\espírito e a importância na sua vida.

Relações interétnicas

- 1) Quais as festas e obrigações, e em que datas acontecem?
- 2) Como o Senhor (a) analisa a existências de vários Terreiros?
- 3) Como é a relação das pessoas que participam do Terreiro (amizade, parentesco ou iniciados)?

Situações e contextos diversos sobre identidades étnicas

- 1) É casado, onde se casou, tem filhos?
- 2) Como são feitas as consultas?
- 3) Quando foi fundado seu Terreiro aqui na cidade de Jitaúna?
- 4) Se não morava aqui, como veio morar em Jitaúna?
- 5) Quantas pessoas convivem dentro do seu Terreiro?

APÊNDICE E – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

O (A) Senhor (a) está sendo convidado (a) como voluntário (a) para participar da pesquisa intitulada: **“Quem não pelo amor vai pela dor: A identidades étnicas dos adeptos do Terreiro Ogum de Ronda Umbanda e Gira de Caboclos”**.

Para realização dessa pesquisa, vamos investigar como as estratégias são construídas pelos adeptos do Terreiro de Umbanda para manter suas identidades?

Durante a pesquisa, faremos um trabalho de observação direta (etnografia) e sua participação acontecerá respondendo a entrevistas semiestruturadas. Nos momentos de observação e participação serão utilizados alguns instrumentos, tais como, gravador de voz e imagem. Essas observações ocorrerão no espaço onde se realizam as atividades. Durante o desenvolvimento dessa pesquisa o (a) Senhor (a) não terá nenhum custo, nem receberá qualquer vantagem financeira e dessa forma, se desejar, estará livre para participar ou recusar-se. Poderá ainda retirar o consentimento ou interromper a sua participação a qualquer momento. A sua participação é voluntária e a recusa em participar não causará qualquer punição. Sua identidade será mantida em sigilo e, também, todas as informações advindas da pesquisa. Não será identificado (a) em nenhuma publicação. Este estudo apresenta risco mínimo, como por exemplo, constrangimento, desconforto. Caso aconteça, asseguramos o direito de desistência. Em caso de prejuízo relacionado à pesquisa poderá ser compensado (a) ou ressarcido (a).

A relevância social dessa pesquisa se manifestará em refletir sobre o quão importante é preservar e manter viva as raízes identitárias do povo com ancestralidade africana, que historicamente contribuiu para a construção cultural do nosso país. Os resultados estarão à sua disposição quando finalizados. Seu nome ou o material que indique sua participação não será liberado sem a sua permissão. Os dados e instrumentos utilizados na pesquisa ficarão arquivados com o pesquisador responsável por um período de 5 anos, e após esse tempo serão destruídos. Este termo de consentimento encontra-se impresso em duas vias, sendo que uma cópia será arquivada por mim pesquisadora responsável, e a outra será fornecida ao (a) Senhor (a).

Eu, _____ fui informado (a) dos objetivos do presente estudo de maneira clara e detalhada e esclareci minhas dúvidas. Sei que

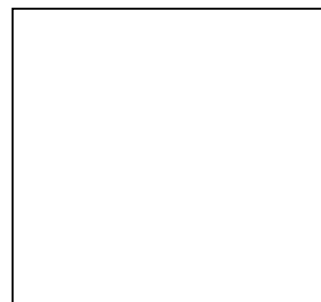
a qualquer momento poderei solicitar novas informações, e posso modificar a decisão de participar se assim o desejar. Declaro que concordo em participar desse estudo. Recebi uma cópia deste termo de consentimento e me foi dada a oportunidade de ler e esclarecer as minhas dúvidas.

Jequié, ____ de _____ de 2019.

Assinatura do (a) participante

Impressão digital

Assinatura do (a) pesquisador (a)



Em caso de dúvidas com respeito aos aspectos éticos deste estudo, você poderá consultar:

PESQUISADOR(A) RESPONSÁVEL: LUCINEIDE ALMEIDA DA SILVA

ENDEREÇO: AV. MARIA ELEONORA CAJAHYBA, N° 392

CEP: 45225-000 JITAÚNA-BA

FONE: (73) 99952-8556

E-MAIL: LUSILVAUESB2018@HOTMAIL.COM

CEP/UESB- COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA
RUA JOSÉ MOREIRA SOBRINHO, S/N - UESB
JEQUIÉ (BA) - CEP: 45206-190
FONE: (73) 3528-9727
E-MAIL: cepuesb.jg@gmail.com

esquisa

Fotografia 1 – Dona Emília, na Procissão de Nossa Senhora da Conceição na Cidade de Jitaúna – BA



Fonte: Autora

Fotografia 2 – Damião Gregório do Nascimento, Pai Damião, à frente do altar do seu Terreiro Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de Caboclos, em Jitaúna – BA.



Fonte: Autora

Fotografia 3 – Bernardina de Oliveira (Dona Santa), no interior de sua casa



Fonte: Autora