

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Área de Concentração em Arqueologia



Dissertação

O Feitiço da Preta Velha tem (Re) existência de Preta Nova:
Uma Etnografia Arqueológica da Materialização do Sagrado Afro-diaspórico na
Vida Cotidiana das Periferias de Bagé e Pelotas, RS.

Estefânia Jaékel Da Rosa

Pelotas, outubro de 2019.

Estefânia Jaékel Da Rosa

O Feitiço da Preta Velha tem (Re)existência de Preta Nova:

Uma Etnografia Arqueológica da Materialização do Sagrado Afro-diaspórico na
Vida Cotidiana das Periferias de Bagé e Pelotas, RS.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação
em Antropologia do Instituto de Ciências Humanas da
Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à
obtenção do título de Mestra em Antropologia – área de
concentração em Arqueologia.

Orientadora: Profa. Dra. Loredana Ribeiro

Coorientador: Prof. Dr. Lúcio Menezes Ferreira

Pelotas, outubro de 2019

Banca examinadora:

Profa. Dra. Loredana Marise Ricardo Ribeiro (Orientadora)

Universidade Federal de Pelotas - UFPEL

Profa. Dra. Adriane Luisa Rodolpho

Universidade Federal de Pelotas - UFPEL

Profa. Dra. Luciana de Castro Nunes Novaes

Universidade Federal de Sergipe - UFS

Profª Dra. Patrícia Marinho de Carvalho

Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo – MAE/USP

***A minha filha Isabela
que me inspira com o amor
e a graça de uma pequena Oxum
Ao meu filho Eduardo
que me ensinou a ser forte
buscando a justiça de pai Xangô
A eles sou grata pela alegria de compartilhar
os melhores momentos dessa vida!***

AGRADECIMENTOS

Concluindo essa trajetória de pesquisa numa manhã chuvosa soprada pelos fortes ventos da mãe Oyá, vejo o quanto é difícil agradecer em tão poucas palavras o apoio de todas as pessoas que estiveram presentes e me ajudaram a trilhar esse caminho, que para além de um trabalho acadêmico convencional, mudou a minha vida, minha forma de ver o mundo e as próprias coisas materiais à minha volta. Os conhecimentos compartilhados das pessoas que protagonizaram os resultados dessa dissertação, não estarão apenas registrados nessas palavras escritas, mas seguem para sempre na minha memória.

Agradeço em primeiro lugar à minha “mãe preta” Sônia, que me mostrou um novo mundo e me inspirou a seguir esse caminho, sem ela essa pesquisa nunca teria existido. Agradeço também a todos os seus familiares que me receberam em sua casa como uma família, ao grande amigo César Jacinto, aos seus filhos Larissa e Junior, a sua Mãe dona Ivone e, em memória, ao seu pai Marcel Guedes, que tive a honra e a oportunidade de conhecer e ouvir suas histórias. Ao seu filho Andreo, em especial, que não só me ensinou muito, como também se tornou um amigo que levo no coração, que junto ao Zé me segurou nos vários momentos em que estive perdida, e também ao Pai Cipriano por seus ensinamentos.

Agradeço à querida Jenifer e seu companheiro Adriano que receberam em sua casa e guiaram o meu caminho quando tudo era nebuloso, me ensinando com carinho vários fundamentos da religião. Assim como suas entidades Maria Navalha e Zé Pretinho, que me “abriram os buraco” e me salvaram de perigos, e a querida Vó Chinica, cujas palavras sempre me emocionam quando escuto os áudios de sua doutrina.

Agradeço o meu amigo, padrinho e futuro Babá Diego, que a grande mãe lansã me fez reencontrar nesse caminho “de volta pra casa”, onde finalmente encontrei o meu chão, que me ensina, me fortalece e me segura em todos os momentos. À sua esposa, minha querida amiga Carol que me socorre todas as

horas, mesmo “nas visitas de médico”, sua pequena Luiza que me acolheu com sua ternura desde a primeira vez e ao pequeno Diogo que vi nascer e que cresce cada dia mais lindo. Agradeço à Vó Luiza e à mãe Vera, que me viram nascer e hoje tenho a honra e a alegria de compartilhar de seus aprendizados em sua casa. Agradeço também ao Vô Zuza e ao seu Tiriri, por seus ensinamentos e por estarem aqui presentes nas horas mais difíceis.

Agradeço também à minha família, que apesar de todos os momentos de ausência para realizar essa pesquisa, sempre me apoiaram e entenderam. Aos meus filhos Isabela e Eduardo, que são a razão da minha vida, que me inspiram a ser quem eu sou e a quem sou grata por pelo imenso amor que recebo todos os dias. Agradeço por entenderem as minhas ausências, me acordarem nos vários momentos que adormeci escrevendo e serem pacientes comigo nas horas mais difíceis. Agradeço aos meus pais Dóris e Sidnei que estão sempre presentes na minha vida, me apoiando e cuidando dos meus pequenos quando preciso me ausentar, pois sem eles eu não teria a liberdade de sair de casa tranquila sabendo que meus amores estariam bem cuidados.

Agradeço a minha irmã Nataly, minha alma gêmea, que mesmo distante compartilhou muitas das ideias que escrevi aqui, ouvindo meus devaneios, surtos e sonhos, descobrindo esse novo mundo junto comigo. E a amiga Larissa que ela me trouxe no caminho, que além de ajudar com meus pequenos com todo cuidado e carinho, compartilhou experiências e conhecimentos sobre a religião nessa reta final da escrita.

Agradeço a minha amiga e companheira Fernanda pelas cervejas e cafés, pelas risadas e o apoio diário, com quem também pude compartilhar muitos conhecimentos sobre a religião, assim como a amiga Suelen, as quais me ensinaram muitas “Macumbas” nos últimos meses.

Agradeço a minha querida amiga Vanderlise que foi uma grande companheira nesses últimos dois anos, das cervejas às lamentações dos problemas de uma pós, das risadas aos aprendizados que só uma “fêmea alfa” pode nos proporcionar.

Agradeço à Vanda que além de uma grande amiga foi uma madrinha na minha trajetória profissional, que mesmo distante incentivou e deu ideias sobre esse mundo novo que busquei na arqueologia.

Agradeço a todos os meus queridos companheiros da Híbrida, que além de colegas são hoje como uma família, à Susana, Freddy, Jonas, Marcela e Diego, por segurarem as pontas na minha ausência, e em especial ao Átila, que além de me “cobrir” nesses últimos momentos, fazer meus mapas e ajudar nas revisões finais, foi um companheiro incansável no apoio emocional nos momentos de “surtos” dessa reta final.

Agradeço aos amigos Elis e Lino com quem compartilhei muitas ideias, leituras e aprendizados, os quais estão presentes em muitas linhas desse trabalho. À arqueóloga Patrícia Marinho que além de ter sido maravilhosa em minha banca de qualificação, me ajudou trocando ideias sobre o meu lugar de fala. À professora Adriane e ao professor Claudio pelas sugestões e orientações na banca de qualificação que me ajudaram nesse processo difícil de uma escrita tão deslocada daquilo que eu estava acostumada a fazer. E a querida colega Ingrid, que lá no início “abriu meus olhos” pra esse mundo encantado das religiões de matriz africana.

Agradeço à minha orientadora Loredana Ribeiro que não só me acolheu e acreditou no meu projeto, como também “puxou minha orelha” e me conduziu em todos os momentos, me ensinando e orientando nessa árdua tarefa de tentar nos despirmos das ideias e condicionamentos colonialistas e patriarcais. A evolução dessa pesquisa que se apresenta no resultado final, não seria a mesma se não fosse lapidada pelo olhar feminista, descolonial e interseccional que só uma orientadora presente poderia proporcionar.

Agradeço ao meu coorientador Lúcio Ferreira, que desde o outro mestrado me conduziu pelos caminhos da arqueologia da diáspora africana e com quem aprendi os primeiros passos nessa área de pesquisa.

Por fim, agradeço a todo o plano espiritual, aos Orixás e entidades que permitiram que eu chegasse até aqui, principalmente à minha grande mãe dos ventos e das tempestades, que me conduziu em toda essa jornada. Eparry Oyá! Eparrey lansã!

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

Ela é Oyá - Ponto de lansã

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Marta Helena, Eu e Jacinto conversando com o médium José Maria em sua tenda na Festa de Iemanjá do Arroio Quebracho, fevereiro de 2018. Fonte: Da ROSA, 2018.....	47
Figura 2: Ogum na casa de Sônia em 03/02/2018. Fonte: Da ROSA, 2018. ...	50
Figura 3: Sônia ao lado de seu Congá onde possui as 7 linhas de Umbanda Branca (03/02/2018). Fonte: Da ROSA, 2018.....	51
Figuras 4 e 5: Primeira imagem do Congá de Sônia que registrei em 03/02/2018; Quadro de Santa Bárbara que representa a presença de Iansã na casa de Sônia. Fonte: Da ROSA, 2018.	63
Figura 6: Ogum, Oxum e Oxalá da terreira de Andreo do Bará, presentes no congá de Sônia em 09/02/2018. Fonte: Da ROSA, 2018.....	64
Figura 7 e 8: Copo com água com as fitas de Ogum; Congá de Sônia após receber Ogum. Fonte: Da ROSA, 2018.....	66
Figura 9: Presentes para as crianças que estavam no centro da mesa devido à comemoração do dia de Cosme e Damião. Fonte: Da ROSA, 2018.....	66
Figura 10: Ogum coberto por suas fitas, guias e com as suas espadas. Fonte: Da ROSA, 2018.....	67
Figuras 11 e 12: Velas acesas à Oxalá e a Oxum no congá de Sônia em 03/11/2018. Fonte: Da ROSA, 2018.....	67
Figuras 13 e 14: Arruda Macho, arruda fêmea, alecrim e hortelã, algumas das plantas que dona Ivone Silveira (Mãe de Sônia) possui no entorno de sua casa em Bagé. Fonte: Da ROSA, 2018.	78
Figura 15 e 16: Espada de Ogum, espada de Iansã e guiné, entre outras, presentes na casa de dona Ana (vizinha de Sônia) em Bagé. Fonte: Da ROSA, 2018.	78
Figuras 17 e 18: Filtros condensadores de proteção de porta na casa da dona Ivone (Bagé) e Marcela (Pelotas). Fonte: Da ROSA, 2018.	80
Figura 19 e 20: Quadro com a imagem da preta velha vovó Maria Conga presente na casa de dona Ivone; quadro de Ogum na casa de dona Ana em Bagé. Fonte: Da ROSA, 2018.....	80

Figura 21: Congá doméstico de Sônia. Fonte: Da ROSA, 2018.....	82
Figura 22 e 23: Ogum e Xangô na casa de Marta Helena e Oxum na casa de dona Ana. Fonte: Da ROSA, 2018.	83
Figura 24: Congá de dona Ivone em Bagé. Fonte: Da ROSA, 2018.	84
Figura 25: Croqui ilustrativo espacializando os seres espirituais e elementos energéticos na casa de Maria. O desenho não apresenta proporções reais, servindo apenas para localizar e ilustrar os elementos descritos na casa. Fonte: Da ROSA, 2019.....	86
Figura 26: Jenifer da Navalha junto ao seu Congá. Fonte: Da ROSA, 2018..	104
Figuras 27 e 28: Primeira imagem de Iemanjá de Jenifer e gravura de Nossa Senhora Aparecida, ambas ainda presentes em seu Congá. Fonte: Da ROSA, 2018.	106
Figura 29: Andreo do Bará ao lado de sua avó dona Ivone e sua mãe Sônia, junto ao congá de sua terreira. Fonte: Da ROSA, 2018.....	109
Figura 30: Consagração da imagem de Vovó Maria Conga. Fonte: Da ROSA, 2018.	110
Figura 31 e 32: A imagem passou por dois rituais de consagração, o primeiro realizado por Andreo e depois pelo Preto Velho Pai Cipriano. Fonte: Da ROSA, 2018.	111
Figura 33 e 34: Ecó de Iansã colocado junto à porteira para proteção da terreira durante os rituais. Ecó de Exu colocado na porta da terreira. Fonte: Da ROSA, 2018.	112
Figura 35 e 36: Dona Ivone defumando os membros da corrente e Braseiro preparado para defumação da terreira. Fonte: Da ROSA, 2018.	113
Figura 37 e 38: A casa dos Exus protege o portão assim como as espadas de Ogum; no entorno, plantas como a comigo-ninguém-pode assentam os fundamentos e auxiliam nos mais diversos preparos ritualísticos. Fonte: Da ROSA, 2019.	114
Figura 39: Ao fundo Diego e sua mãe Vera estão incorporados com os Pretos Velhos Vô Zuza e Vô Maria da Praia, Viviane irmã de Diego e sua filha Julia preparam a mesa em homenagem aos Pretos Velhos e em primeiro plano dona Eloisa saindo para buscar os demais alimentos. Fonte: Da ROSA, 2019.....	115
Figura 40 e 41: Eloisa avó cantando os pontos em homenagem aos Preto Velhos demonstra a fé e o amor a sua ancestralidade. Luiza neta, desde pequena	

aprende os fundamentos da religião e ao perceber que assim como ela, eu era “uma criança” em aprendizado, me apresentou a terreira e me ajudou a fazer as fotos. Fonte: Da ROSA, 2018.....	116
Figura 42: Vó Chinica e Vovô Congo ao lado dos outros Pretos Velhos do Congá de Jenifer da Navalha. Fonte: Da ROSA, 2018.....	123
Figura 43: Pretos Velhos do Congá de Diego de Iansã. Fonte: Da ROSA, 2019.	123
Figura 44: Imagem do contexto de deposição das garrafas identificadas pelo arqueólogo Luís Claudio Symanski na Senzala do Engenho Água Fria. Fonte: Luís Claudio SYMANSKI, 2007a, p. 25.....	128
Figura 45: Croqui ilustrativo da distribuição espacial dos elementos espirituais e energéticos na sala de estar das casas de Sônia e sua mãe dona Ivone em Bagé. Fonte: Da ROSA, 2019.	129
Figura 46: Preta Velha Vó Chinica trabalhando em roupas e colares dos filhos necessitados. Junto dela podemos observar o cachimbo e a tesoura sobre o copo com água e mel. Foto tirada do congá da parte de Umbanda do Ylê do Pai-de-santo Fernando de Oyá. Fonte: Da ROSA, 2018.....	132
Figura 47: Pretas Velhas segurando o cachimbo no Congá de Diego de Iansã. Fonte: Da ROSA, 2019.	133
Figura 48: “O vendedor de arruda” de Jean-Baptiste Debret (1835). Fonte: https://nacoesunidas.org/jean-batiste-debret-vendedor-de-arruda-voyage-pittoresque-et-historique-au-bresil-paris-1835-b-2/	134
Figuras 49 e 50: Tesoura junto à Preta Velha Maria do Fogareiro na terreira de mãe Ilma em Candiota; Tesoura aberta sobre o copo d’água junto aos Pretos Velhos no congá de Diego de Iansã. Fonte: Da ROSA, 2019.....	136
Figura 51: Objetos do santuário dispostos no chão do Eden House Feature 3 (desenhados por Kim Kelley-Wagner): Fonte: Patrícia SAMFORD, 2007, p. 163)	138
Figura 52: Oratório da Charqueada São João em Pelotas-RS, com destaque para a imagem de Preto Velho e entidade feminina de vestido vermelho. Fonte: Da ROSA, 2018.	141
Figura 53: Comparação entre os elementos “antigos” do oratório da Charqueada São João em Pelotas e os elementos “novos” Congá de Sônia em Bagé. Fonte: Da ROSA, 2018.....	143

Figura 54: Jenifer da Navalha incorporada da Preta Velha Vó Chinica. Fonte: Da ROSA, 2018.	160
Figura 55: O ponto riscado desenhado pela Preta Velha Vó Chinica mostra a cruz do cemitério (calunga), com uma caveira, garrafa de cachaça e vela, com garfos da linha da esquerda, galhos de arruda e a divisão entre dia e noite com o sol e a lua. Fonte: Da ROSA, 2018.....	164
Figura 56: Homenagem ao dia de Preto Velho na terreira de Diego de Iansã. Fonte: Da ROSA, 2019.	166
Figura 57: Vó Chinica e Vovô Congo benzendo a mesa na terreira de Jenifer da Navalha. Fonte: Da ROSA, 2018.	166
Figura 58: Roda de Pretos Velhos compartilhando os alimentos na terreira de Andreo do Bará. Fonte: Da ROSA, 2018.	167
Figura 59: Preto Velho Pai Cipriano incorporado em Andreo do Bará. Fonte: Da ROSA, 2018.	168
Figura 60: Preto Velho Vô Zuza incorporado em Diego de Iansã. Fonte: Da ROSA, 2019.	170
Figura 61: Figueira centenária localizada nos campos da charqueada São João, uma área aberta onde os moradores do entorno usam para pesca, lazer e também para trabalhos ritualísticos. Fonte: Da ROSA, 2019.	173
Figura 62: Mapa da Charqueada São João demarcando o local da figueira e a terreira de Diego de Iansã. Fonte: Fonte: Da ROSA & PERILLO FILHO, 2019.	174
Figura 63: Pai-de-santo Diego de Iansã na figueira dos campos da charqueada São João, em Pelotas. Fonte: Da ROSA, 2019.....	176
Figura 64: Mosaico de imagens dos coqueiros de jerivá marcados identificados na mata da Cachoeirinha. À direita uma frente entregue à Iansã. Fonte: Da ROSA, 2018.	178
Figura 65 e 66: Fachada do Prédio principal e dos prédios anexos, possível casa do capataz. Fonte: Da ROSA, 2018.	179
Figura 67 e 68: Fachada da possível senzala e das grades na janela. Fonte: Da ROSA, 2018.	180
Figura 69: Corredor de bambuzais – foto tirada antes de chegar às grandes árvores. Fonte: Da ROSA, 2018.....	181

Figura 70: Mosaico de imagens dos coqueiros de jerivá marcados identificados no corredor de bambuzais aos fundos do sobrado. Destaque para os desenhos em formas geométricas no tronco da árvore maior. Fonte: Da ROSA, 2018.	182
Figura 71: Banco do Preto Velho na parte chamada de “Espaço Zen” da Estância do Sobrado. Fonte: Da ROSA, 2018.	183
Figura 72: Mapa da estância do Sobrado demarcando os elementos simbólicos na paisagem. Fonte: Da ROSA & PERILLO FILHO, 2019.	185
Figura 73: Vista aérea da Estância do Sobrado e do mato da cachoeirinha. Fonte: Da ROSA, 2018.	185
Figura 74: Eu e Sônia observando a paisagem. Búfalo que pastava no campo. Fonte: Da ROSA, 2018.	186
Figura 75: Foto do prédio do museu da Baronesa antes da reforma, a data não é precisa, mas acredita-se que seja da década de 1970. Fonte: Acervo MB.	188
Figura 76: Quadrículas com estruturas de piso e fundações evidenciadas na primeira etapa de campo. Fonte: Híbrida, 2019.	193
Figura 77: Arqueóloga evidenciando a estrutura de piso e fundações identificadas na quadrícula 12.8. Diego de lansã visitando as escavações para verificar as estruturas. Fonte: Híbrida, 2019.	194
Figura 78: Escavação do Quadrante Q-8.1 com evidenciação dos pisos e fundações de parede. Escavação da Trincheira TX1.1 com evidenciação fundações de parede. Fonte Híbrida, 2019.	194
Figura 79: Planta com a imagem aérea da ampliação das unidades de escavação. Fonte Híbrida, 2019.	195
Figura 80: Encontro com Vô Zuza no dia da homenagem dos Pretos Velhos.	196
Figuras 81 e 82: Participação do Pai-de-santo Diego de lansã no mês de agosto de 2019. Fonte: Híbrida, 2019.	197

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS.....	9
RESUMO.....	15
ABSTRACT.....	16
INTRODUÇÃO	17
“Pelos Ventos de Oyá”	17
CAPÍTULO 1 - “DA SENZALA À PERIFERIA”_A Materialização dos Saberes Sagrados e a Resistência das Pretas Novas na Vida Cotidiana	37
1.1. A materialização do sagrado nos contextos arqueológicos da Diáspora Africana.....	38
1.2. O despertar para as coisas invisíveis	45
1.3. A Resistência das Pretas Feiticeiras	55
1.4. Os saberes ancestrais na fé de Sônia Silveira Guedes.....	58
1.5. A (Re)existência da Preta Feiticeira na periferia.....	68
1.6. A materialização do mundo espiritual nos espaços de moradia da periferia	74
CAPÍTULO 2 - “DA FÉ AOS FEITIÇOS”_A Materialização do Sagrado Afro-diaspórico e a Ancestralidade nas Terreiras de Umbanda da periferia.....	88
2.1. “De chão em chão”: Conhecendo as Terreiras de Umbanda nas periferias de Bagé e Pelotas	89
2.2. O fluxo das coisas no interior das Terreiras de Umbanda Cruzada	100
2.3. A Diáspora Africana e as múltiplas temporalidades dos espaços sagrados	124
2.5. “O cachimbo da Vovó tem mironga”	131
2.4. Resistência feminina e Ocultamento do sagrado afro-diaspórico...	139
CAPÍTULO 3 - “ESSE CHÃO TEM FUNDAMENTO DE PRETO VELHO”_A Ancestralidade nos Sítios Arqueológicos Da Diáspora Africana	149
3.1. Procurando os “escravos” conheci os Pretos Velhos	150
3.2. Os Pretos Velhos na Umbanda Cruzada.....	154
3.3. A Resistência nos Feitiços da Preta Velha	159
3.4. O Feitiço das palavras de Pretos Velhos.....	165
3.5. Lugares de Pretos Velhos nas Memórias dos Pretos Novos.....	171
3.6. A busca pelo “chão dos Pretos Velhos” no Parque da Baronesa	187
CONSIDERAÇÕES FINAIS	198
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	203

O Feitiço da Preta Velha tem (Re)existência de Preta Nova:

Uma Etnografia Arqueológica da materialização do sagrado Afro-diaspórico na vida cotidiana das periferias de Bagé e Pelotas, RS.

RESUMO

O feitiço da Preta Velha consiste na materialização de práticas afro-religiosas que perpetuam elementos culturais da diáspora africana, a qual se faz possível pela resistência da Preta Nova, a mulher negra que cuida do sagrado em seu lar fazendo com que saberes e crenças ancestrais resistam às múltiplas formas de opressão impostas pelo colonialismo na vida cotidiana das periferias. Para entender a materialização do mundo espiritual frequentei terreiras em Bagé e Pelotas, observando e aprendendo sobre as práticas afro-religiosas nos espaços sagrados da Umbanda Cruzada. Nesse sentido, esse trabalho buscou uma abordagem embasada em estudos feministas e descoloniais para apresentar uma etnografia arqueológica das coisas que materializam Orixás e entidades espirituais nos espaços sagrados contemporâneos, os quais, por intermédio dos conhecimentos situados das pessoas afro-religiosas, nos levam a compreender as energias, potências existenciais e a ancestralidade que permeiam os espaços escravistas que estudamos na arqueologia da diáspora africana.

PALAVRAS-CHAVE

Etnografia Arqueológica – Arqueologia Descolonial – Diáspora Africana —
Umbanda Cruzada – Pretas Feiticeiras.

The Old Black Witch Spell has (Re)existence of New Black Women:

An Archaeological Ethnography of the materialization of the sacred Aphrodisporic in the daily life of the outskirts of Bagé and Pelotas, RS.

ABSTRACT

The Old Black Witch Spell consists in the materialization of Afro-religious practices that perpetuate cultural elements of the African Diaspora, which is made possible by the resistance of Young Black Women, the black women who takes care of the sacred in her home, making ancestral knowledge and beliefs resist the multiple forms of oppression imposed by colonialism in the daily life of the outskirts. To understand the materialization of the spiritual world, I attended afro religion houses in Bagé and Pelotas observing and learning about Afro-religious practices in the sacred spaces of Umbanda Cruzada. In this sense, this work sought an approach based on feminist and decolonial studies to present an archaeological ethnography of the things that materialize Orixás and spiritual entities in contemporary sacred spaces, which, through the situated knowledge of Afro-religious people, lead us to understand the energies, existential powers and ancestry that permeate the slave spaces we study in the archeology of the African diaspora.

KEY WORDS

Archaeological Ethnography - Desolonial Archeology - African Diaspora –
Umbanda Cruzada - Black Witches.

INTRODUÇÃO

“Pelos Ventos de Oyá”

Oiá lansã -ÊpaHeyi!

Ogum foi um dia caçar na floresta. Ele ficou na espreita e viu um búfalo vindo em sua direção. Ogum avaliou logo a distância que os separava e preparou-se para matar o animal com a sua espada. Mas viu o búfalo parar e, de repente, baixar a cabeça e despir-se de sua pele. Desta pele saiu uma linda mulher. Era lansã, vestida com elegância, coberta de belos panos, um turbante luxuoso amarrado à cabeça e ornada de colares e braceletes. lansã enrolou sua pele e seus chifres, fez uma trouxa e escondeu num formigueiro. Partiu, em seguida, num passo leve, em direção ao mercado da cidade, sem desconfiar que Ogum tinha visto tudo. (Pierre VERGER, 1997, p. 38)

A criação de gado bovino impulsionou a colonização europeia do atual território do Rio Grande do Sul, marcando a história das duas cidades que contextualizam os cenários dessa pesquisa. Nos extensos campos de pastagens da região da campanha as estâncias que criação de gado levaram ao surgimento do município de Bagé no século XIX (Helen OSÓRIO, 1999). Esse gado percorria o caminho até à planície costeira, entrando em Pelotas pelo Logradouro Público até chegar nos terrenos ribeirinhos das charqueadas onde era abatido e sua carne manufaturada (Esther GUTIERREZ, 2001).

O trajeto entre as estâncias e charqueadas era percorrido pelos tropeiros entre os meses de novembro a maio. O período de safra causava alvoroço na cidade de Pelotas, a venda de gado e dos produtos bovinos aumentava a circulação de pessoas no espaço urbano, movimentando a economia e o comércio local. Banhada por vários arroios navegáveis, Pelotas comunicava-se diretamente com o porto de Rio Grande, facilitando a exportação da carne manufaturada para diferentes regiões do Brasil e países que exploravam grandes contingentes de trabalhadores escravizados, como Cuba e Estados Unidos (Esther GUTIERREZ, 2001; Denise OGNIBENI, 2005; Bruno PESSI, 2008).

Seguindo o caminho inverso do gado, homens e mulheres vindas da África ou de outras regiões do Brasil e da América chegavam de navio nesse mesmo porto e eram levados às indústrias de charque em Pelotas. Lá eram

forçados a desempenhar um dos serviços mais degradantes e desumanos que o escravismo capitalista inventou, sofrendo tanto quanto os bovinos que eram sacrificados. Aqueles que conseguiam curar as feridas castigadas pelo sal, sobrevivendo ao trabalho pesado e às doenças que afluíam sob o sol escaldante do verão, resistindo com fé e resiliência aos abusos físicos e psicológicos imputados por seus feitores, se dispersavam entre as diversas propriedades de seus senhores, entre essas as estâncias da campanha onde passavam a lidar com o gado encarando o frio gelado soprado pelo minuano. Enquanto isso, nos espaços domésticos das estâncias e charqueadas as negras escravizadas, que cuidavam dos filhos e da cozinha da casa grande, burlavam a vigilância sempre que podiam, escapando até às senzalas com alimentos, chás, unguentos e benzeduras que ajudavam os seus irmãos a resistirem aos sofrimentos do cativo, mantendo a fé na força sobrenatural de seus ancestrais e no poder de seus feitiços.

A fé e os feitiços dos grupos afro-diaspóricos que viveram nos contextos escravistas das estâncias e charqueadas mudaram os rumos dessa pesquisa, onde o passado deixou de ser visto nele mesmo e passou a ser observado a partir das memórias do presente, que se mantêm vivas nos saberes das mulheres negras, nas lendas e histórias contadas pelos espíritos ancestrais, nos Orixás existentes nos lares e espaços sagrados e nas práticas afro-religiosas que sobreviveram ao colonialismo. Para isso, portanto, foi preciso ir além dos espaços escravistas e procurar as pessoas negras nos lugares onde elas vivem hoje, nas periferias urbanas. Fazendo o caminho inverso que um arqueólogo costuma seguir, saí da *“senzala à periferia”*, deixando de escavar *“objetos de escravos”*, para buscar por coisas de *“Pretas Feiticeiras”*.

É na periferia que reside a maioria da população negra das cidades de Bagé e Pelotas, um fenômeno que reflete o processo histórico de segregação racial do espaço, o qual prevalece não só nas cidades brasileiras, mas em toda a América que se formou à base da exploração da mão-de-obra dos africanos escravizados (Jurema WERNECK, 2003). A criação de favelas, guetos e vilas foi a alternativa de moradia e sobrevivência que as pessoas negras encontraram após ficarem à mercê no pós-abolição, sendo que, ainda hoje, continuam sendo empurrados às margens dos centros urbanos, pelos constantes movimentos de

gentrificação impostos pelos processos de expansão dos centros urbanos, com a construção de shoppings e condomínios de luxo.

Desde a época colonial aos dias de hoje, percebe-se uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do grupo branco dominante são moradias saudáveis, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes formas de policiamento que vão desde os feitores, capitães de mato, capangas, etc, até à polícia formalmente constituída. Desde a casa grande e do sobrado até aos belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (...) dos dias de hoje, o critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço. (...) No caso do grupo dominado o que se constata são famílias inteiras amontoadas em cubículos cujas condições de higiene e saúde são as mais precárias. Além disso, aqui também se tem a presença policial; só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar. É por aí que se entende porque o outro lugar natural do negro sejam as prisões. A sistemática repressão policial, dado o seu caráter racista, tem por objetivo próximo a instauração da submissão psicológica através do medo. Ao longo prazo, o que se visa é o impedimento de qualquer forma de unidade do grupo dominado, mediante à utilização de todos os meios que perpetuem a sua divisão interna. Enquanto isso, o discurso dominante justifica a atuação desse aparelho repressivo, falando do de ordem e segurança sociais (Lélia GONZALEZ, 1984, p. 233).

Mas se por um lado a periferia é um cenário de opressão, por outro também é palco da resistência, por isso os espaços periféricos devem ser vistos além das perdas e privações, mas sim como espaços de possibilidades, de criatividade e de novas discussões críticas. As margens não são lugares ausentes de fala, pois lutam cotidianamente contra o silêncio e a marginalização impostas pelo racismo (Grada KILOMBA, 2019).

Em todos os âmbitos sabemos que a população negra sempre foi silenciada e invisibilizada ao longo da história (Lélia GONZALEZ, 1984). Isso se agrava ainda mais entre as mulheres negras, pois, “*se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade*” (Gayatri SPIVAK, 2010, p. 67).

Portanto, se os direitos mais simples de acesso à moradia, educação e saúde são negados às pessoas negras, o que dizer sobre o acesso às universidades, meios de comunicação e política institucional? Embora hoje a intelectualidade negra esteja se empoderando cada vez mais, com uma

produção científica crescente, ainda assistimos à escassez de produções e epistemologias que dê protagonismo a esses indivíduos em algumas áreas, dentre essas, a arqueologia, onde poucas podem falar a partir de um *locus* afro-centrado (Gabby HARTEMANN & Irislane DE MORAES, 2017; Patrícia de CARVALHO, 2018)

A justa reivindicação dos pesquisadores afro-centrados pelos seus espaços de produção acadêmica, contudo, não deve despertar ressentimento ou ser ignorada por nós pesquisadoras brancas, pelo contrário, devemos somar à luta buscando o nosso lugar adequado de fala, compreendendo que eles estão lutando não apenas pelo ato de falar em si, mas sim de existir e (re) existir a partir de suas próprias experiências e cosmologias, construindo histórias baseadas na sua ancestralidade, não nos documentos dos homens brancos, podendo assim refutar a historiografia tradicional que insiste em hierarquizar os saberes a partir das diferenças sociais e raciais (Djamila RIBEIRO, 2017, p. 38; Gabby HARTEMANN Irislane DE MORAES, 2017; Patrícia de CARVALHO, 2018)

Quando falamos de direito à existência digna, à voz, estamos falando de *locus* social, de como esse lugar imposto dificulta a possibilidade de transcendência. Absolutamente não tem a ver com uma visão essencialista de que somente o negro pode falar sobre racismo, por exemplo. (Djamila RIBEIRO, 2017, p. 38).

A *Definição do meu lugar de fala* nessa pesquisa foi justamente o ponto mais difícil no processo de escrita dessa dissertação, afinal, continuo sendo uma mulher branca falando “de” mulheres negras. Por essa razão, antes de apresentar o objeto desse estudo, trarei um breve relato dos caminhos que percorri até a definição do tema e dos objetivos dessa pesquisa, pois compreendo que esse processo foi de suma importância para que eu começasse a refletir sobre certos “grilhões” epistêmicos que a academia nos impõe, afinal, quando somos educados “*para saber demais sobre as coisas, há o perigo de ver seu próprio conhecimento ao invés das coisas em si.*” (Tim INGOLD, 2015, p. 22)

Iniciei esse texto abordando justamente o meu ponto de partida: as estâncias e charqueadas. O projeto desta dissertação ingressou no Programa de Pós-graduação com a proposta de realizar um estudo arqueológico da

escravidão nas estâncias do município de Bagé, buscando compreender questões acerca das condições de trabalho e da vida cotidiana dos escravizados no século XIX. O projeto foi desenvolvido a partir da minha formação acadêmica, com graduação em História e mestrado em Memória Social e Patrimônio Cultural, e da experiência que adquiri em trabalhos de Arqueologia Preventiva, os quais me levaram a conhecer esses contextos arqueológicos em Bagé. Já as charqueadas pelotenses foram objeto de estudo na minha primeira dissertação, onde desenvolvi uma pesquisa em Arqueologia da Escravidão voltada ao levantamento da materialidade em fontes escritas (Estefania da ROSA, 2012).

Mas no decorrer do curso de Antropologia e Arqueologia eu comecei a questionar minha produção acadêmica. Os debates em sala de aula, a troca de experiências com colegas¹ e professores e as novas leituras teóricas em Antropologia e Arqueologia me levaram a refletir sobre o distanciamento entre o meu projeto e as comunidades negras do presente. Percebi, então, que a minha pesquisa estava condicionada pelos preceitos epistemológicos que aprendi na academia, ou seja, um arcabouço de teorias que deveriam “enquadrar” o contexto de análise em padrões, gerando interpretações que confirmassem hipóteses pré-estabelecidas pela experiência legitimada de outros autores (principalmente estrangeiros). Afinal, como bem defende Grada Kilomba,

Os temas, paradigmas e metodologias do academicismo tradicional – a chamada epistemologia – refletem não um espaço heterogêneo para a teorização, mas sim os interesses políticos específicos da sociedade branca (...) e nesse sentido define não apenas o que é conhecimento verdadeiro, mas também em quem acreditar e em quem confiar. (Grada Kilomba, 2019, p. 55)

Foi nesse momento, e ainda dentro da academia, que eu passei a questionar a legitimidade do meu lugar de fala (RIBEIRO D., 2017), pois me encontrava numa posição distanciada e colonizadora, sendo uma pesquisadora branca, de outra cidade, “criando” uma pesquisa que partiu de um interesse pessoal (ingressar no curso), exercendo assim uma violência epistêmica (GNNECO, 2009; SPAVIK, 2010). Aos poucos fui percebendo que o problema principal não era o projeto em si, mas sim a minha motivação inicial que não

¹Em especial minha colega e amiga Ingrid Santana que, devido à proximidade de nossos temas de pesquisa e seu conhecimento em religiões de matriz africana, me proporcionou fervorosos diálogos e trocas de ideias, me encorajando para essa “virada” ao longo da pesquisa.

abarcava outras ontologias (ESCOBAR, 2014; ALBERTI et. al., 2011). Isso me levou então a deixar as “coisas antigas” de lado e procurar as pessoas em seus devires cotidianos.

Mas antes de tentar definir meu lugar de fala é preciso também dizer quem sou eu fora do *currículo lattes*!

Desde que nasci até os meus 19 anos eu vivi na Vila da Palha, uma pequena rua sem saída às margens do arroio Pelotas, situada entre as charqueadas São João e Santa Rita, que surgiu no período pós-abolição quando os ex-escravizados desses estabelecimentos construíram seus ranchos de palha, o que explica o nome no qual ficou conhecido esse território negro em Pelotas. Lembro que ao dizer onde morava causava medo e espanto nas pessoas, pois todos viam como um lugar perigoso e violento. Mas apesar de “vir da vila” sou uma mulher branca, então a mudança de endereço mudou meu status, por isso, mesmo vivenciando esse contexto de exclusão eu não sei o que é enfrentar preconceito pela cor da minha pele.

Por outro lado, eu sei que o racismo atua naturalmente no cotidiano, pois mesmo vivendo na vila, os brancos são educados para segregar as pessoas negras. Brancos que muitas vezes não descendem de famílias europeias, mas que são justamente os filhos do branqueamento, que apagaram as memórias dos parentes que “tem o pé na senzala”, que proíbem as filhas de casarem com negros para não ter neto “sará” e que condenam o batuque porque é “coisa do diabo”. Crescer na vila nos leva a ouvir essas frases pejorativas cotidianamente, pois somos educados para acreditar e reproduzir tudo isso. E é por isso também que só fui conhecer de fato as terreiras da vila ao longo dessa pesquisa, pois hoje posso transgredir as regras que antes me eram impostas.

O lugar social não determina uma consciência discursiva sobre esse lugar. Porém, o lugar que ocupamos socialmente nos faz ter experiências distintas e outras perspectivas. A teoria do ponto de vista feminista e lugar de fala nos faz refutar uma visão universal de mulher e de negritude, e outras identidades, assim como faz com que homens brancos, que se pensam universais, se racializem, entendam o que significa ser branco como metáfora do poder, como nos ensina Kilomba. Com isso, pretende-se também refutar uma pretensa universalidade. Ao promover uma multiplicidade de vozes o que se quer, acima de tudo, é quebrar com o discurso autorizado e único, que se pretende universal. Busca-se aqui, sobretudo, lutar para romper com o regime de autorização discursiva. (Djamila RIBEIRO, 2017, p. 41).

Meu lugar de fala, portanto, ainda é de uma arqueóloga branca, que decidiu não se iniciar na religião enquanto não concluísse essa pesquisa, para não parecer que isso foi uma estratégia de legitimação do discurso, pois acredito que minha escrita deveria manter-se focada nos saberes das mulheres negras e das pessoas afro-religiosas, mostrando que seus ensinamentos não só devem ser respeitados pela academia, como ouvidos a partir de suas próprias experiências.

Partindo dessa perspectiva é que a redação desse texto procurou fugir dos padrões dissertativos acadêmicos, evitando revisões bibliográficas exaustivas sobre conceitos para dar espaço às histórias e interpretações das pessoas envolvidas nessa pesquisa. O que não foi isento de críticas e acusado de acientífico, subjetivo, parcial, emocional, entre tantos outros adjetivos descritos por Grada Kilomba (2019) como comum aos discursos proferidos pelos cientistas que normatizam a produção do conhecimento e determinam a “verdadeira” erudição.

O primeiro passo para essa tentativa de descolonização da minha escrita foi buscar referências nos feminismos negro e descolonial (Maria LUGONES, 2014a; 2014b.; Lélia GONZALEZ, 1984; Djamila RIBEIRO, 2017; Loredana RIBEIRO, 2017a; Gayatri SPIVAK, 2010), mas, como bem me alertou a arqueóloga Patrícia de Carvalho na banca de qualificação, “*ler as feministas negras não me torna uma delas*”.

Em vista disso, essa pesquisa passou por tentativas constantes de desaprendizagem e reaprendizagem com o objetivo de instruir-se de uma nova forma de falar junto aos sujeitos afro-centrados. Um processo que me foi cobrado constantemente por minha orientadora, que foi fundamental na construção desse novo projeto e na mudança da própria escrita. Essa busca seguiu com a definição do objeto de estudo, o qual não foi imposto *a priori*, determinando um tipo de sítio ou cultura material a ser pesquisada. Ele foi sendo construído a partir da observação, do diálogo e do convívio com as pessoas em sua vida cotidiana, onde o envolvimento com suas subjetividades e agenciamentos foram mostrando as coisas que eram significativas na composição do seu mundo material. Seguindo por um rumo inicialmente incerto, como o percorrer de um labirinto sem começo ou fim (Tim INGOLD, 2015), comecei a ouvir histórias que me apontaram um novo horizonte, o qual passei a buscar ao ser seduzida pelos

encantos da jovem Oyá, mãe guerreira Iansã, que com seus ventos me conduziu à casa de suas filhas e seus Ylês em Bagé e em Pelotas.

Convivendo com as pessoas de religião comecei a entender que a *fé* e os *feitiços* desempenham um papel que vai além de um sistema de crenças, eles são antes de tudo um instrumento de resistência, seja para a Preta Velha que subverteu às diversas formas de opressão impostas pela escravidão, seja para a Preta Nova, que encontra nas práticas afro-religiosas a solução para os seus problemas cotidianos na periferia.

Nessa perspectiva, o objetivo central dessa pesquisa consistiu em observar como os saberes sagrados da diáspora africana se materializam na vida cotidiana presentificando Orixás e entidades espirituais nos lares e terreiras das periferias de Bagé e Pelotas, da mesma forma que no passado deviam coabitar o espaço das senzalas das estâncias e charqueadas. Através das histórias sobre a trajetória religiosa das mulheres negras e de lideranças religiosas, do aprendizado das práticas ritualísticas e do convívio nesses espaços sagrados, passei a refletir sobre a seguinte questão: como os saberes e as práticas afro-religiosas podem contribuir para a descolonização das nossas práticas de pesquisa arqueológica? Como podemos descolonizar nossos sentidos, discursos e narrativas para de fato pensar os espaços escravistas a partir das cosmologias afro-religiosas, respeitando a ancestralidade e as subjetividades das pessoas negras do presente?

Para alcançar esses objetivos, Loredana Ribeiro (2017) propõe uma metodologia focada nos estudos da vida cotidiana, já que este é um ponto de partida privilegiado para adentrar as subjetividades e agenciamentos femininos, os quais geralmente são obscurecidos pelas epistemologias homogeneizantes e normativas impostas pela objetividade das ciências convencionais. Na vida cotidiana podemos encontrar os conhecimentos situados, descritos por Donna Haraway (1995) como uma epistemologia da alocação, de posicionamento que se opõe à universalidade, de onde se pode ouvir sobre a vida das pessoas, a visão desde um corpo situacional e localizado que se opõe às visões de cima que impõe suas verdades estruturantes.

Em vista disso, a metodologia proposta nessa pesquisa consistiu numa etnografia arqueológica das coisas que permeiam os espaços das práticas afro-religiosas, como as casas de moradia, as terreiras e os próprios espaços

escravistas, os quais foram observados a partir dos conhecimentos das pessoas que vivenciam as religiões de matriz africana na atualidade. Dessa forma, a metodologia foi aplicada a partir da combinação de métodos antropológicos e arqueológicos (Yannis HAMILAKIS, 2011), onde as coisas materiais foram pensadas a partir das relações entre as pessoas e o mundo espiritual no presente, mas buscando entender como as coisas foram e ainda podem ser compreendidas a partir das cosmologias afro-religiosas, atuando assim nas reivindicações políticas e culturais desses grupos na contemporaneidade (Yannis HAMILAKIS, 2011; 2018).

O mundo material, portanto, é conceituado enquanto “coisas” seguindo a perspectiva de Tim Ingold (2012), pensando as formas enquanto matérias fluidas e porosas que se integram na dinâmica da vida cotidiana, diferente de um objeto estático e acabado nele mesmo. As coisas na perspectiva das religiões de matriz africana são vivas e transportam energias, e ainda, servem como suportes para a resistência à colonialidade. Dessa forma, as coisas se misturam às histórias de vida das pessoas de maneira que são ontologicamente inseparáveis (WEBMOOR, Timothy & WITMORE, Christopher, 2016, p. 165).

Esse processo entre conhecer a existência das coisas e as compreender enquanto potências existenciais e ativas no cotidiano foi um longo e árduo percurso que iniciou quando conheci Sônia Silveira Guedes e seu congá doméstico em Bagé. Seus saberes e experiências me levaram a buscar pela materialização do sagrado afro-religioso nos lares de outras mulheres negras, percebendo como elas atuam e resistem ao colonialismo nessa micro-esfera da vida cotidiana. Para compreender a existência do mundo espiritual e como este se materializa entre as terreiras e os espaços da rua e da natureza, comecei a frequentar uma casa de religião em Bagé e duas em Pelotas, todas voltadas às práticas da Umbanda Cruzada, me levando também a questionar a permanência de elementos afro-diaspóricos numa religião que sofreu constantes tentativas de silenciamento ao longo de sua história.

Esse processo de aprendizado me fez retornar aos espaços escravistas das estâncias e charqueadas do século XIX, me levando à tentativa de uma nova leitura dessas paisagens, permeada pelas subjetividades das cosmologias afro-religiosas que me envolveram nesse processo de aprendizado, o qual foi mediado pelas memórias e saberes dos interlocutores dessa pesquisa, bem

como pelas histórias dos Pretos e Pretas Velhas, entidades espirituais que vem ao mundo através da incorporação de seus médiuns, rememorando a ancestralidade africana. Por fim, tentei aplicar esses conhecimentos na minha prática arqueológica de campo na arqueologia preventiva, durante as escavações da senzala da antiga chácara da Baronesa, em Pelotas, trabalhando com respeito à ancestralidade africana e com apoio e orientação dos Orixás e Pretos Velhos.

Conforme comentado, não apresentarei um capítulo teórico metodológico e os conceitos norteadores serão brevemente abordados nessa introdução e apresentados ao longo do texto, dialogando com os temas desenvolvidos em cada capítulo.

Os dados apresentados nessa pesquisa irão dialogar com estudos arqueológicos cujas práticas e ideias embrionárias surgiram nos Estados Unidos na década de 1960, com a formação de uma linha de pesquisa da arqueologia histórica denominada na época de arqueologia da escravidão. Apesar dos problemas que serão discutidos ao longo desse texto, o surgimento dessa disciplina marca uma ruptura nas abordagens arqueológicas históricas, que até então se dedicavam aos contextos brancos e elitistas, invisibilizando a participação das populações africanas e afrodescendentes na construção desse mundo material.

Essa nova conjuntura que se expandia no campo das ciências humanas foi impulsionada, principalmente, por pesquisadores engajados em movimentos sociais como o *“The U.S. Civil Rights Movement”* (Michael BLAKEY, 2001) e pelas novas abordagens sobre etnicidade e história social, influenciando a arqueologia a buscar o registro material da presença negra em contextos escravistas das *plantations* norte-americanas (Theresa SINGLETON, 1995). Esse novo campo de pesquisa chegou rompendo com as barreiras tradicionais do campo acadêmico, sob a égide de dar visibilidade aos grupos subordinados (Theresa SINGLETON, 1995; Charles ORSER, 1998).

Já no Brasil, essa perspectiva foi adotada apenas nos anos 1980, a partir de alguns estudos pioneiros realizados em quilombos e senzalas (Pedro FUNARI, 1996; Theresa SINGLETON & Marcos André SOUZA, 2009). As discussões sobre visibilidade do registro arqueológico dos africanos e afrodescendente avançaram muito nas últimas décadas, com uma produção

crescente de pesquisas arqueológicas nos contextos escravizados brasileiros (Luís Cláudio SYMANSKI, 2009; Theresa SINGLETON & Marcos André SOUZA, 2009).

Apesar da diversidade de temas abordados, os espaços domésticos de escravizados ainda centralizam as pesquisas acadêmicas, tornando a identificação desses contextos uma questão primordial na arqueologia, uma vez que a cultura material associada a esses grupos só se torna passível de análise quando está visível (ou visibilizada) no registro arqueológico (Luís Claudio SYMANSKI & Marcos André SOUZA, 2007). Dessa forma, um dos primeiros procedimentos adotados pelos arqueólogos é analisar a distribuição espacial da propriedade identificando suas unidades domésticas e produtivas. Esta análise, baseada em informações documentais e arqueológicas, permite a compreensão dos padrões e, assim, é possível analisar a cultura material desses grupos evitando essencialismos (Luís Claudio SYMANSKI & Marcos André SOUZA, 2007).

Na tentativa de romper com alguns paradigmas dos estudos em arqueologia da escravidão é que definimos os conceitos e abordagens dessa pesquisa na perspectiva da arqueologia da diáspora africana, compreendendo que não devemos fazer uma Arqueologia para estudar os instrumentos de “opressão e vigilância”, tampouco reproduzir uma análise dos “padrões de consumo” ou outras questões que apenas “posicionam” os corpos negros numa escala social pretérita. Compreendemos aqui que se a Arqueologia tem alguma contribuição a fazer a esses coletivos, precisa também conhecer o mundo material das mulheres e homens de origem africana a partir daquilo que foi e é significativo para sua ontologia, pois isso demonstra a resistência dos antepassados e ainda se torna potente nos processos de empoderamento das comunidades afro-diaspóricas da atualidade.

Dessa forma, se a escravidão foi o instrumento de opressão, a diáspora africana de saberes e crenças consistiu numa estratégia de resistência, pois manteve vivos Orixás, rituais e saberes que ainda hoje movimentam as casas e a vidas das pessoas negras. Essa posição está em consonância com a tese da arqueóloga Patrícia de Carvalho (2018), que se declara a primeira doutora negra em arqueologia a tratar de uma temática afro-diaspórica a partir de um conhecimento “situado e corporificado”, quebrando com os paradigmas da

arqueologia brasileira, coordenada majoritariamente por homens brancos. Ao adotarmos o termo “diáspora africana” em detrimento de “escravidão” concordamos com a arqueóloga que o uso desse termo na arqueologia vai além de uma escolha gramatical, pois não estamos tratando aqui da condição de escravidão imposta, mas justamente dos elementos materiais que representam a experiência diaspórica dos grupos afrodescendentes.

Mas a questão aqui não seria renomear uma série de áreas de pesquisas arqueológicas, mas sim avaliar se o tema “escravidão” continua sendo adequado para se referir à materialidade afrodescendente, tenha sido ela produzida durante ou depois da escravidão, tendo em vista as transformações na produção do conhecimento. O termo “diáspora africana” é mais abrangente e está associado a conceitos que colaboram para a melhor compreensão da materialidade associada aos grupos afrodescendentes, suas estratégias de produção e reprodução material. (Patrícia de CARVALHO, 2018, p. 13)

Dessa forma, esse estudo foi orientado por referenciais teóricos da *arqueologia da diáspora africana*, cujo foco principal é compreender a dinâmica social e cultural das populações afrodescendentes através da cultura material identificada nos sítios históricos, buscando elementos que evidenciem os processos de hibridismo cultural que se preservaram através da resistência cultural desses povos, materializando saberes e crenças que podem ser identificados nesses contextos escravistas (Camila AGOSTINI, 2009; 2017; Marcos André SOUZA & Luís Claudio SYMANSKI, 2007; Luís Claudio SYMANSKI, 2007; 2008; 2009; 2014; Theresa SINGLETON & Marcos André SOUZA, 2009; Lúcio FERREIRA, 2009).

A diáspora africana define as experiências dos africanos e afrodescendentes que foram forçados a abandonar sua terra e se territorializaram pelo Atlântico Negro (Paul GILROY, 2001), resistindo à escravidão e ao colonialismo preservando códigos culturais e laços de ancestralidade que sobreviveram por meio de hibridismos culturais²,

²*Hibridismo não é uma referência a composição racial mista de uma população. E realmente outro termo para a lógica cultural da tradução. Essa lógica se torna cada vez mais evidente nas diásporas multiculturais e em outras comunidades minoritárias e mistas do mundo pós-colonial. Antigas e recentes diásporas governadas por essa posição ambivalente, do tipo dentro/fora, podem ser encontradas em toda parte. Ela define a lógica cultural composta e irregular pela qual a chamada "modernidade" ocidental tem afetado o resto do mundo desde o início do projeto globalizante da Europa". (HALL, 2010, p. 74).*

entrelaçadas por intercâmbios com outros povos presentes na sociedade colonial (Stuart HALL, 2010), marcando essa identidade diaspórica ao redor do mundo (Jurema WERNECK, 2003).

A linguagem da diáspora foi uma elaboração que emergiu na década de 1960 entre intelectuais e ativistas negros como resposta ao pan-africanismo, entendido em termos de “mesmidade” e comunalidade cultural assumidas a-historicamente como unidade política entre as pessoas negras. Nesse sentido, apontou-se um significado historizado e politizado da diáspora, entendida como um circuito transnacional de políticas e culturas por sobre a nação e além dos oceanos, que conformara uma arena de contestação e de identificação baseados em pleitos e negociações da diferença (Lao-Montes, 2005). Dessa forma, repensavam-se as narrativas históricas e culturais pautadas por noções de centro e periferia e, em uma perspectiva multilocalizada, começava-se a problematizar as experiências identitárias, no caso, de afrodescendentes. (Laura LOPEZ, 2015, p.307)

O termo diáspora africana foi incorporado aos estudos feministas para atuar como instrumento teórico e político, auxiliando a pensar as problemáticas da mulher afrodescendente no mundo (Laura LOPEZ, 2009, p. 86), trazendo, portanto, a perspectiva de gênero para ampliar as discussões sobre diáspora africana. A partir da noção definida por Sônia dos Santos (2007) como feminismo diaspórico, as mulheres negras compartilham experiências de opressão e resistência, formando irmandades que transcendem as fronteiras políticas, econômicas, geográficas e socioculturais, buscando discutir ações políticas de enfrentamento à dominação baseadas na raça, no gênero, na classe e na sexualidade, criticando inclusive questões mais amplas como o neoliberalismo e a globalização (Laura LOPEZ, 2009).

Nesse sentido, as feministas negras compreendem as experiências diaspóricas e a corporeidade da mulher negra enquanto instrumentos de atuação política (Laura LOPEZ, 2009), na luta contra a violência racista, heterossexista e eurocêntrica, para garantir sua participação ativa no agenciamento de suas condições de vida e na constituição da diáspora negra (Jurema WERNECK, 2003; 2009). O próprio corpo da mulher negra, portanto, deve ser pensado enquanto território político, pois conjuga dores e paradoxos que marcaram historicamente suas vidas na diáspora (Laura LOPEZ, 2015, p. 318),

A experiência afro-diaspórica das mulheres negras é marcada pela diversidade de temporalidades, visões de mundo, experiências e formas de representação que *“são constitutivas do modo como nos apresentamos e somos*

vistas” (Jurema WERNECK, 2009, p. 152). Assim, as subjetividades dos corpos negros são construídas a partir de experiências racializadas, de vivências diaspóricas que incorporam os ancestrais, as memórias da escravidão e os processos de exclusão que enfrentam até os dias de hoje, tecendo um emaranhado complexo de vínculos, pertencimentos e identidades (Laura LOPEZ, 2015, p. 324), o qual busquei acompanhar no convívio com as mulheres negras das periferias de Bagé e Pelotas.

A proposta aqui é justamente pensar o conceito de diáspora africana adotando uma perspectiva feminista ao campo da arqueologia, propondo a análise do mundo material em suas múltiplas temporalidades e a partir das subjetividades afro-religiosas. Portanto, a metodologia adotada nessa pesquisa consistiu numa etnografia arqueológica da materialização do sagrado afro-diaspórico presente na vida cotidiana das mulheres negras e das terreiras de Umbanda Cruzada, situadas nas periferias de Bagé e Pelotas, as quais nos levam a reflexões mais críticas sobre o trabalho arqueológico de campo nos contextos afro-diaspóricos sítios de escravistas.

A etnografia arqueológica foi definida enquanto metodologia por consistir num campo de pesquisa transversal entre a antropologia e a arqueologia, cujo objeto central são as coisas materiais em suas múltiplas temporalidades, as quais são construídas e interpretadas em narrativas que envolvem os pesquisadores e o público (Yannis HAMILAKIS, 2011). A etnografia tornou-se um método de pesquisa junto aos estudos arqueológicos por consistir num método eficaz de abordar questões políticas, éticas, epistemológicas e sociais, que possibilitam o reconhecimento e a legitimidade das reivindicações de grupos sociais sobre o seu passado material, priorizando e valorizando os significados e interpretações do público, possibilitando que os descendentes se apropriem de seu passado e falem sobre o registro arqueológico (Qyetzil CASTAÑEDA, 2008).

Segundo Yannis Hamilakis (2011) a etnografia arqueológica é multitemporal e não presentista, pois questiona os princípios ontológicos modernos de temporalidade linear e sucessiva. A matéria possui uma capacidade de duração que desordena a temporalidade etnocêntrica, constituindo memórias que incorporam e projetam o tempo como coexistência ao invés de linearidade, tornando-se multitemporal, onde as coisas foram e ainda

podem ser diferentes quando são compreendidas por ontologias alternativas ao capitalismo. Dessa forma, a etnografia arqueológica é fundamentada no presente, mas é cercada por diferentes histórias e está sintonizada com os efeitos políticos dos diferentes tempos coexistentes (Yannis HAMILAKIS, 2018)

Os autores dedicados à construção de metodologias para a etnografia arqueológica a definem como distinta da etnoarqueologia, pois enquanto nessa a analogia etnográfica visa comparar os padrões simbólicos e materiais dos restos arqueológicos com os das comunidades presentes, a etnografia arqueológica procura uma forma de envolver eticamente os contextos arqueológicos aos públicos diversos e seus descendentes (Qyetzil CASTAÑEDA & Christopher MATTHEW, 2008).

Tendo em vista esses objetivos, a etnografia arqueológica precisa compreender o contexto social mais amplo em que se insere, por isso, o pesquisador precisa estar em sintonia com a materialidade e a temporalidade da vida social dos grupos envolvidos, a qual requer um envolvimento numa pesquisa de campo de longo prazo, que permita a familiarização com contexto social e linguístico. Isso contribuirá também com o desenvolvimento de múltiplas transformações epistêmicas e interpretativas (Qyetzil CASTAÑEDA & Christopher MATTHEW, 2008).

Ressalvo que os pontos de convergência entre Arqueologia e Etnografia precisam ser orientados não pelo desejo de encontrar visões de mundo, mas pelos mundos propriamente. O encontro de mundos envolve múltiplos campos de pesquisa e escritas específicas, podendo citar aquelas etnografias realizadas em arquivos, atividades de escavação e análise laboratorial e as desenvolvidas com sociedades vivas. A transformação dos materiais em linguagem escrita somente é possível devido à manipulação de recursos, intenções deliberadas em visibilizar e invisibilizar dimensões e percepções da realidade, além de uma seleção sistemática e contínua de experiência e afecção do que será escrito e do que será esquecido. (Luciana NOVAES, 2018, p. 10)

A construção de uma escrita etnográfica, mesmo que com propósitos materiais e temporais comuns à investigação no campo da arqueologia, também deve familiarizar-se com as etnografias desenvolvidas no próprio campo da antropologia. Nessa pesquisa, buscamos por pesquisa que abordam uma “etnografia da feitiçaria” (Edgar BARBOSA NETO, 2012), um campo complexo e perigoso onde o etnógrafo só pode falar quando está numa posição que se vê sujeito às mesmas forças e intensidades feitiçarias que envolvem seus

informantes, por isso o pesquisador não consegue ficar apenas numa posição de observador e acaba por ser *afetado* pela experiência de campo.

A feitiçaria, portanto, não é observável, tanto quanto não é dizível. Ou melhor, só se pode vê-la ao dizê-la, e dizê-la já é, de algum modo, fazê-la. Em outras palavras, não pode haver observação porque, nesse sistema de lugares que é a feitiçaria, não há lugar para o que não tem lugar (Edgar BARBOSA NETO, 2012, p. 241),

A noção de *afeto* desenvolvida por Jeanne Favret-Saada (1990) a partir de suas experiências etnográficas com feitiçaria no Bocage na França, define o conjunto de experiências que ela observa após aceitar participar de sessões de feitiçaria, na qual ela só participa por ter sido diagnosticada pelos nativos como enfeitiçada. Ela afirma que aceitar participar e ser afetada não consiste em ter empatia, tampouco lhe informa sobre os afetos do outro, mas mobiliza o seu estoque de imagens e abre uma comunicação específica com os nativos, o da comunicação verbal ou não verbal involuntária que é desprovida de intencionalidade e representação. Dessa forma, ao conceder um estatuto epistemológico ao *afeto*, o etnógrafo vivencia e observa uma variedade de experiências humanas compartilhadas com outras pessoas também afetadas, podendo aprender sobre sistemas de representações nativas através de um outro tipo de comunicação.

Ora, eu estava justamente no lugar do nativo, agitada pelas “sensações, percepções e pelos pensamentos” de quem ocupa um lugar no sistema da feitiçaria. Se afirmo que e preciso aceitar ocupa-lo, em vez de imaginar-se lá, e pela simples razão de que o que ali se passa e literalmente inimaginável, sobretudo para um etnógrafo, habituado a trabalhar com representações: quando se está em um tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que lhe são ligadas tem então que ser experimentados: e a única maneira de aproxima-los. (Jeanne FAVRET-SAADA, 1990 apud Paula SIQUEIRA, 2005, P. 159)

Para Márcio Goldman (2005) o ser *afetado* não significa acreditar ou começar a compartilhar da crença, tampouco trata de afeto no sentido da emoção, mas sim de compartilhar da experiência da feitiçaria se deixando afetar para além da representação. É nesse sentido que ele descreve sua experiência de ouvir os “tambores dos mortos” e como estes lhe levaram a entender os significados dos “tambores dos vivos” (Márcio GOLDMAN, 2003), no qual ele percebe que o sentido dos tambores é o mesmo para quem experencia,

compreendendo que não se pode separar os diferentes territórios existenciais nos quais essas pessoas se locomovem.

Numa etnografia arqueológica o *afeto* vai além da experiência de participar dos rituais, pois passa pela sua forma concreta fixada no material, experiência na qual fui levada a refletir ao longo de toda a pesquisa ao ser convidada a “ver” um Orixá presente numa planta, a “sentir” a energia dos Exus que transitam numa encruzilhada, a “ouvir” os conselhos do espírito de uma Preta Velha incorporada no corpo de uma médium, entre outras experiências sensoriais no qual eu só poderia compreender compartilhando do *afeto* de perceber as coisas materiais a partir de uma outra ontologia.

É nesse sentido que compreendo que a etnografia arqueológica pode nos levar a refletir e buscar uma mudança nas nossas práticas de pesquisa, pois ao aceitar compartilhar a experiência vivida pelas pessoas nós iniciamos um processo de descolonização que também passa por nossos sentidos corporais (Yannis HAMILAKIS, 2015), onde compreendemos que um material arqueológico pode ser visto a partir de experiências multissensoriais.

As pessoas se relacionam com as coisas materiais no mundo, portanto, é através dos sentidos que o material produz afetos e memórias (Yannis HAMILAKIS, 2015). Dessa forma, ao lidar com essa dimensão tátil e concreta das coisas, os arqueólogos devem abrir seus sentidos sensoriais para outras formas de experienciar o mundo (Márcia BEZERRA, 2013). Para recuperar memórias e afetos sobre coisas do passado, devemos apreender de novo os materiais, texturas, fluxos de substância a partir de subjetividades e estímulos sensoriais múltiplos, reconstruindo o passado a partir de outras possibilidades, de memórias e interações afetivas que as pessoas podem ter estabelecido com as coisas (Yannis HAMILAKIS, 2015).

La arqueología de los sentidos como proyecto adquiere importancia y actualidad adicional, mucho más allá de los confines de la disciplina, por una razón más. La interacción sensorial con el mundo material es un modo experiencial clave para la generación y la activación de la memoria corporal. Me refiero aquí a «social» como opuesto a la memoria individual cognitivista, y a las prácticas, experiencias, rituales y representaciones que producen y personifican, voluntaria o involuntariamente, el recordar y olvidar (cf. Connerton 1989). El trabajo de la memoria (cf. Cole 1998) depende de los sentidos, y los sentidos dependen de la materialidad y el carácter físico del mundo. En otras palabras, los sentidos son la manera en la materialidad produce el recuerdo y la memoria. (Yannis HAMILAKIS, 2015, p. 7-8).

Esse mesmo *afeto* (Jeanne FAVRET-SAADA, 1990) sobre o campo sensorial dos sentidos (Yannis HAMILAKIS, 2015) deve ser compartilhado pelos arqueólogos em seu trabalho de campo e laboratório, onde, por exemplo, uma pedra deve ser vista para além das propriedades de sua substância e uma tesoura deve ser desprendida de seus usos e funcionalidades, nos levando a tentar “ver” e “sentir” as potências existenciais presentes nas coisas e nos espaços sobre a qual pesquisamos. É nessa perspectiva que essa etnografia arqueológica foi desenvolvida, tecendo uma narrativa que buscará mostrar como os conhecimentos situados das pessoas que seguem crenças afro-religiosas me levaram a repensar minhas práticas arqueológicas, buscando uma nova forma de ver as coisas a partir de saberes afro-diaspóricos. Busca essa que só se tornou possível a partir do contato com Sônia, uma mulher negra que me convidou a ver o mundo material de uma outra forma.

Essa etnografia arqueológica consistiu também numa tentativa de seguir um posicionamento feminista descolonial. Por isso, começarei esse texto apresentando os caminhos que percorri até conhecer a Sônia, mostrando como seus conhecimentos situados me fizeram despertar para ver e sentir o “mundo invisível” das coisas, as quais passarão a ser narradas nos demais capítulos na perspectiva das mulheres negras e de umbandistas das periferias de Bagé e Pelotas. Foi a partir do convívio com essas mulheres, que geralmente são silenciadas e oprimidas pela colonialidade do gênero (Maria LUGONES, 2014a.), que comecei a observar que elas são detentoras de saberes que materializam as crenças afro-religiosas em seus lares, fazendo desses agenciamentos e subjetividades as bases fundamentais para a preservação e a difusão da diáspora africana, corporificando uma resistência multitemporal que busca romper com as imposições racistas, heterossexistas e eurocêtricas da ideologia capitalista ocidental (Jurema WERNECK, 2003; 2009).

Dessa forma, a metodologia dessa pesquisa centrou-se nas experiências das mulheres negras, das lideranças afro-religiosas e das entidades espirituais, as quais interpretam o mundo material dos lares, das terreiras e dos espaços escravistas a partir de suas narrativas biográficas, recordando suas histórias para contar como os saberes afro-diaspóricos atuam através do sagrado no cotidiano (Grada KILOMBA, 2019).

Se as mulheres negras, bem como outros grupos marginalizados, têm o direito capital, em todos os sentidos do termo, de ser reconhecidos como *sujeitos*, então também devemos ter esse direito reconhecido dentro do próprio processo de pesquisa e de discursos acadêmicos. Esse método de focar no sujeito não é uma forma privilegiada de pesquisa, mas um conceito necessário. (Grada KILOMBA, 2019, p. 82)

Os três capítulos dessa dissertação foram organizados para discutir o sagrado afro-diaspórico na perspectiva dos *sujeitos* da periferia, focando na perspectiva das mulheres negras para observar a materialização dos orixás e entidades em seus lares; na perspectiva dos afro-religiosos para pensar as existências do mundo material nas terreiras; e, por fim, numa perspectiva arqueológica permeada pelas subjetividades das mulheres negras, das pessoas de religião e das próprias entidades espirituais dos ancestrais africanos, os Pretos e Pretas Velhas, para buscar um novo olhar sobre os espaços escravistas do século XIX.

No primeiro capítulo sigo o percurso **“da senzala à periferia”** para mostrar como foi minha inserção no campo e como o convívio com as mulheres negras me levou a um aprendizado sobre como “enxergar” as potências existenciais das coisas e espacialidades dos lares da periferia. O interior das casas dessas mulheres é povoado por seres espirituais que se materializam de diferentes formas, atuando no equilíbrio energético e na proteção dos membros da família. Essas práticas me levaram a refletir sobre o papel feminino na transmissão dos saberes afro-diaspóricos, a resistência da mulher negra através de suas subjetividades e, ainda, como as configurações espaciais dessas casas se assemelham aos achados arqueológicos ritualísticos comuns às senzalas.

No segundo capítulo busquei compreender a Umbanda **“da fé aos feitiços”** discutindo seu processo histórico de formação e como o colonialismo engendrou um branqueamento nas práticas ritualísticas afro-diaspóricas que cultuavam a ancestralidade, relegando suas raízes negras. Para isso apresento minha trajetória etnográfica pelas terreiras de Umbanda em Bagé e Pelotas, onde comecei a me familiarizar com as práticas afro-religiosas acompanhando os rituais e ouvindo as narrativas de três jovens lideranças: Andreo do Bará em Bagé, Jenifer da Navalha e Diego de Iansã em Pelotas. No interior das terreiras comecei a observar como as coisas ganham vida e transitam entre corpos e

territorialidades, preservando saberes e crenças afro-diaspóricas, vistas principalmente nas figuras dos Orixás presentes nos Congás e nas manifestações das entidades espirituais dos ancestrais africanos, os Pretos e Pretas Velhas. Por fim, trago uma discussão sobre os cachimbos e tesouras das Pretas Velhas para refletir sobre a invisibilização feminina nos contextos arqueológicos da diáspora africana, e em seguida, abordo as estratégias de ocultamento das crenças religiosas das negras escravizadas que viveram na charqueada São João, a partir da análise de elementos afro-religiosos presentes no oratório da família senhorial.

No terceiro capítulo apresento uma reflexão sobre os sítios arqueológicas da diáspora africana a partir de uma frase que ouvi diversas vezes das pessoas afro-religiosas: **“esse chão tem fundamento de Preto Velho”**, mostrando como essa figura ancestral que se mantém viva nas memórias da periferia e atuante nas terreiras de Umbanda podem se fazer presentes nos sítios arqueológicos da diáspora africana. A partir disso, retornei aos contextos escravistas da antiga estância que hoje é a Pousada do Sobrado em Bagé e a figueira centenária localizada nos campos abertos da Charqueada São João em Pelotas, buscando os fundamentos e a ressignificação desses espaços a partir das cosmologias afro-religiosas dos interlocutores que me acompanharam ao longo dessa pesquisa. Para finalizar, apresento os resultados iniciais do salvamento arqueológico que estou coordenando no Parque da Baronesa em Pelotas, abordando as interlocuções do Pai-de-santo Diego de Iansã e do Preto Velho Vô Zuza, os quais tem me orientado a seguir uma pesquisa respeitando os espíritos ancestrais que ainda podem estar presentes naquele espaço.

Para encerrar concluo essa dissertação apresentando algumas reflexões sobre como podemos aliar a nossa prática de campo aos coletivos afro-religiosos da atualidade, de modo que possamos fazer uma arqueologia engajada, que contribua com a descoberta de novos elementos e espaços de culto e rememoração da ancestralidade afro-diaspórica.

CAPÍTULO 1 - “DA SENZALA À PERIFERIA”

A Materialização dos Saberes Sagrados e a Resistência das Pretas Novas na Vida Cotidiana

Xangô depende de Iansã para ganhar a guerra

Xangô arrombou o palácio de Orunmilá, lutou contra todos os Exus e levou Oxum consigo. Iansã ficou muito irritada com aquela atitude. Quando os malês tomaram a terra de Xangô, Iansã não quis ajudar Xangô a reconquistá-la. Eles enfrentaram a arrogância de Xangô dizendo-lhe: “Nós não queremos nem saber quem és, nós nunca te vimos antes.” Xangô então foi consultar o oráculo de Orunmilá para saber como deveria proceder. Orunmilá lhe disse que, para reconquistar sua terra, iria depender de uma mulher. Xangô pensou que Orunmilá falava de Oxum, mas ela se negou a ajudá-lo, dizendo que era de paz e não de guerra. Assim, ele teve de buscar a ajuda em Iansã e ela foi com ele para a luta. Iansã chegou às portas da cidade e ergueu a espada. Tudo o que havia ao redor foi sacudido por relâmpagos e trovões. O mundo parecia estar prestes a acabar. Quando a tormenta cessou, Xangô estava sentado em cima de um morro, onde havia muitas ovelhas, carneiros e cabras, e toda a gente do malês estava prostrada à sua frente. Enquanto Iansã vai à guerra por Xangô, Oxum só se preocupa com faceirices e dengos. Ela se recusou a lutar com ele só para ficar o tempo todo fazendo nada (Reginaldo PRANDI, 2001, p. 271 a 272)

Algumas mulheres nascem com a doçura do mel de Oxum, são dedicadas ao lar e aos filhos acolhendo e cuidando de todos a sua volta. Já outras possuem a vitalidade do dendê, prontas para a guerra para defender os seus. As personalidades conflituosas, antagônicas e, por vezes, complementares das Orixás Oxum e Iansã atravessaram o Atlântico Negro e, ainda hoje, estão vivas nas comunidades de periferia entre as Pretas Novas, seja na mulher que cultua seus ancestrais no espaço íntimo de seu lar, mantendo a sua fé para cuidar e proteger a sua família, seja na “macumbeira” que usa seus feitiços para lutar contra as injustiças.

Do passado ao presente, essas mulheres que atuaram e atuam ativamente na manutenção das crenças e saberes da Diáspora Africana costumam ser invisibilizadas nos contextos arqueológicos, por isso, o texto a seguir apresentará algumas reflexões sobre as materializações do sagrado agenciadas e corporificadas pelas mulheres negras em seu cotidiano.

1.1. A materialização do sagrado nos contextos arqueológicos da Diáspora Africana

A materialização das crenças afro-religiosas é um dos temas de interesse da Arqueologia da Diáspora Africana. Ao escavar cristais de quartzo, moedas furadas, contas de colar, conchas, búzios, garrafas inteiras entre outras coisas presentes nos contextos de escravizados, os arqueólogos começaram a questionar os usos simbólicos e ritualísticos desses elementos, tecendo analogias e interpretações a partir de estudos históricos e etnográficos sobre os povos africanos que foram arrancados de sua terra para servir ao sistema escravista nas Américas.

Nas pesquisas arqueológicas sobre as *plantations* dos Estados Unidos, essas coisas contextualizadas em áreas de habitação de escravizados foram interpretadas como “mágico-religiosas”, resultando em diversos estudos sobre seus possíveis significados rituais, fazendo associações às práticas religiosas da África (Patrícia SAMFORD, 2007; M. Chris MANNING, 2012). No Brasil, Luís Claudio Symanski (2007) defende que as possíveis manifestações de caráter religioso presente nos contextos de senzala consistem em táticas que os escravizados usaram para preservar suas memórias africanas, rejeitando os valores impostos pelos senhores de engenho. Por isso, também buscou analisar os elementos africanos nos conjuntos de materiais enterrados estrategicamente nas senzalas e casas grandes.

No entanto, tais abordagens e inferências acerca das subjetividades do mundo material afro-diaspórico nos contextos de escravizados só figuram em pesquisas onde os arqueólogos direcionam sua prática de campo em torno da seguinte questão: Como reconhecer um conjunto de coisas rituais no registro arqueológico? (M. Chris MANNING, 2012). Isso porque esses conjuntos de coisas rituais podem facilmente passar despercebidos, seus itens confundidos com lixo doméstico, materiais utilitários e artigos de subsistência, perdendo o significado ritual quando coletados dispersamente, sem um controle contextual rígido dos demais materiais associados e do local exato onde foi enterrado. Conforme já observaram Luís Cláudio Symanski e Marcos André Souza (2007)

a visibilidade desses contextos condiciona-se à habilidade dos arqueólogos em escava-los e identifica-los, não apenas a partir dos materiais, mas de sua distribuição espacial e associações com demais estruturas do sítio arqueológico.

Em vista disso, alguns pesquisadores têm conduzido suas escavações para reconhecer e interpretar o uso dos espaços domésticos enquanto *locus* de práticas ritualísticas e religiosas. Alguns exemplos que serão discutidos aqui mostram que as escavações nas áreas de habitação de pessoas escravizadas indicam a presença constante de evidências ritualísticas ligadas às cosmologias afro-diaspóricas.

Pesquisas realizadas nos Estados Unidos e na Jamaica evidenciaram garrafas inteiras enterradas nos cantos de senzala ou nas proximidades das portas e caminhos, sendo identificadas nesses contextos como “garrafas de feitiço”, as quais são preenchidas com ingredientes mágicos e enterradas (WILKIE, 1997; Luís Claudio SYMANSKI, 2007a). Alguns arqueólogos norte-americanos criticam a associação direta de contextos ritualísticos à grupos africanos e afro-americanos, alertando que práticas semelhantes também são observadas em rituais de bruxaria, ocultismo e outras religiosidades populares ativas na Europa entre os séculos XIV e XIX (C. FENNEL, 2000; M. Chris MANNING, 2014). A arqueóloga M. Chris Manning (2012), por exemplo, identificou três formas diferentes de garrafas mágicas: garrafas cujo conteúdo se assemelham às garrafas de bruxaria inglesa; garrafas derivadas de tradição mágico-religiosa da África Ocidental; e garrafas mágicas que apresentam elementos de influências inglesas e da África Ocidental.

Patrícia Samford (2007) analisou contextualmente diversos conjuntos de materiais enterrados nos cantos e portas de áreas de habitação de escravizados nos Estados Unidos e interpretou como santuários domésticos, associando estes aos cultos à ancestrais e às práticas ritualísticas da África Ocidental. A arqueóloga afirma que diante da limitação de acesso a bens de consumo, dificilmente garrafas inteiras e outros objetos funcionais seriam descartados intencionalmente, por isso acredita que garrafas e panelas inteiras associadas a coisas como conchas, miçangas, giz, peças de bonecas, ossos de animais, entre outros, formavam conjuntos ritualísticos que atuavam como “santuários domésticos” para venerar antepassados, uma performance que os

descendentes de africanos ocidentais usaram para obter controle sobre aspectos de sua vida cotidiana.

No Brasil, os estudos arqueológicos realizados nos contextos de senzala também evidenciaram objetos ritualísticos nos cantos das estruturas, próximos às portas ou à sua soleira, sendo comum a identificação de garrafas inteiras enterradas intencionalmente nesses locais. Na senzala do sítio Engenho Água Fria, Chapada dos Guimarães, Luís Claudio Symanski (2007) identificou um par de garrafas completas, uma de vidro preto e outra de grés branca, enterrado no canto noroeste da estrutura, apontada pelo arqueólogo como “indicativo da possível manutenção de sistemas de crença de origem africana” (Luís SYMANSKI, 2007, p. 25). Nesse mesmo sítio, o arqueólogo identificou um prato de cerâmica com uma moeda de cobre ao centro, conjunto enterrado do canto de uma das casas, uma prática associada às feitiçarias e conjuros a inimigos, interpretada a partir da analogia com pesquisas históricas, arqueológicas e etnográficas realizadas no Brasil, Estados Unidos e na África.

Camila Agostini (2011) também relacionou as garrafas a prováveis altares religiosos numa fazenda no litoral paulista, considerando-as ligadas a cultos afro-brasileiros. Da mesma forma, Patrícia de Carvalho (2018) direcionou suas escavações no quilombo do Boqueirão em Vila Bela de Santíssima Trindade (MT) aos possíveis locais onde poderia identificar assentamentos e objetos mágico-religiosos, como abaixo do antigo altar e na soleira da porta.

Pelas portas entram e saem pessoas, pelas portas e janelas o ar e a energia circulam, ou seja, em se partindo de um pensamento mágico-religioso, que é também um dos meus pontos de vista como umbandista, portas e janelas são espaços que precisam de proteção. É comum ver nos terreiros de candomblé uma franja de palha nas portas de entrada, que tem por função a proteção do ambiente. Essa folha é consagrada ao orixá Ogum do candomblé quetu, dos iorubas. (Patrícia de CARVALHO, 2018, p. 205)

O estudo de Samuel Gordenstein (2016), em um antigo terreiro de Candomblé em Salvador na Bahia, analisou a disposição espacial e os possíveis usos ritualísticos de 10 garrafas de vidro depositadas nos cantos norte e nordeste dos cômodos de porão, acima de um piso de chão batido, o qual foi soterrado posteriormente com a reforma do prédio, preservando as garrafas no local. Em sua análise, Samuel Gordenstein conclui que as garrafas foram utilizadas provavelmente para ofertar bebidas aos Orixás e caboclos, explicando

a presença de garrafas de cerveja como a preferência de Ogum e dos caboclos e a cachaça de Exu e Legbá. Outra hipótese é que as garrafas poderiam ter sido utilizadas em rituais de proteção do espaço sagrado. O autor descarta a possibilidade de uso como altar devido à ausência de outros elementos associados.

Conforme podemos observar, a identificação dos cantos da casa como pontos energéticos e potencial para morada dos seres espirituais não é estranha à arqueologia, sendo usual a identificação desses vestígios que atestam o uso de práticas religiosas de origem africana nos contextos de moradia de escravizados. Entretanto, as interpretações costumam buscar referências diretamente na África, sendo ainda poucos os estudos que exploram a dimensão espiritual dessas evidências na forma como são compreendidas pelas ontologias religiosas de matriz africana contemporâneas.

A pesquisa desenvolvida pela arqueóloga Camila Agostini (2017) nas ruínas na praia do Sahy, no litoral sul do Rio de Janeiro, ilustra um exemplo da importância da participação dos coletivos afro-religiosos nas práticas arqueológicas de campo e nos processos de interpretação dos sítios em suas múltiplas temporalidades, compreendida pela autora como uma perspectiva de *intersaberes* que “*abre margens para processos interpretativos diversos, nem sempre reféns da linearidade cronológica e de contextos históricos fechados*” (Camila AGOSTINI, 2017, p. 23).

No entanto, essa percepção só foi possível à arqueóloga durante a própria pesquisa de campo, no momento que ela se deparou com o uso presente do sítio arqueológico para a realização de cultos e rituais de Umbanda e passou a incorporar essas narrativas na compreensão do sítio em suas diferentes temporalidades. Apresentando o que ela chama de “improvisos e imprevistos” que geralmente são silenciados na pesquisa arqueológica, como a fala de espíritos incorporados nos médiuns, ela rompe com essa barreira, ao mesmo tempo que questiona a necessidade de criar uma base metodológica na arqueologia para dar conta dessas narrativas.

Outra situação, que exemplifica o *processo* da pesquisa, parte da dimensão religiosa das ruínas, que, à semelhança de cemitérios, cachoeiras ou encruzilhadas, são de interesse para festividades, devoções, práticas de cura, oferendas, “trabalhos”, já que **ali moram os espíritos, e que esse é o lugar deles**. Essa presença ou mesmo

“posse” dos espíritos sobre esses espaços é materializada pelas pessoas de diferentes maneiras. Além das práticas mencionadas, quando o canto, a dança e o toque de tambores ocupam o local, com a efemeridade dos corpos que dali se apropriam e partem ao fim de cada ritual, pequenas esculturas são instaladas pelas ruínas, entre outros objetos. Algumas já abandonadas se somam aos fragmentos das peças arqueológicas, outras ainda em uso são cultuadas e mantidas vivas. Expressão de antigos espíritos que “ficam ali, moram ali, por ser aquele o lugar *deles*”. (Camila AGOSTINI, 2017, p. 17)

Os exemplos apresentados acima são apenas alguns dentre as novas tendências das pesquisas arqueológicas em sítios afro-diaspóricos, escolhidos aqui justamente para discutir duas questões que considero relevantes para as pesquisas arqueológicas, principalmente no que tange à etapa de campo, onde o arqueólogo possui mais “autoridade” para conduzir a pesquisa. A primeira reforça a importância da aplicação de métodos de pesquisa que propiciem a identificação de contextos ritualísticos enterrados em áreas de habitação de escravizados, conforme vários arqueólogos já abordaram, e a segunda, consiste na necessidade de incluir a participação dos coletivos afro-religiosos nas escavações arqueológicas, desde a formulação do projeto e a escolha dos locais de escavação, não apenas na etapa final de análise e interpretação dos materiais coletados.

Embora a arqueologia da escravidão e a arqueologia da diáspora africana tenham contribuído com a visibilização da presença africana e afrodescendente nos contextos escravistas, muitas informações devem ter se perdido em escavações precipitadas e sem objetivos pautados pela identificação de elementos materiais afro-religiosos. Isso porque, muitos desses sítios são escavados sem dar a devida atenção aos “pontos estratégicos” para a presença espiritual e não relacionam os objetos entre si para analisar os possíveis usos ritualísticos das coisas e dos contextos escavados, resultando por vezes na perda dessas informações (Laurie WILKIE, 1997; Luís Claudio SYMANSKI, 2007b.; M. Chris MANNING, 2012). Nesse caso, “*cabe ao arqueólogo treinar o seu olhar para identificar a resistência nos aspectos materiais e imateriais*”, defende Patrícia de Carvalho (2018, p. 37)

Na cidade de Pelotas temos o exemplo das escavações realizadas na senzala da Charqueada São João em 2016. O trabalho de campo consistiu na abertura de quadrículas e trincheiras para identificação das possíveis estruturas

de moradias de escravizados, resultando na identificação de uma lixeira e de estruturas anexas à senzala/galpão que apresentaram tipologias vidros, cerâmicas, louças, objetos metálicos, ossos, bem como um cadeado e cachimbo (Victor MONTEIRO, 2016).

Os objetos metálicos listados em meio à “tralha doméstica” pelo pesquisador Victor Monteiro (2016), mais tarde foram identificados pelos praticantes do Batuque como um assentamento de Ogum e Bará, interpretação proposta a partir do trabalho de arqueologia colaborativa realizada no âmbito da tese de doutorado em andamento da arqueóloga Elis Meza. Segundo a comunidade religiosa, por tratar-se de uma presença sagrada, o assentamento não deveria ter sido desenterrado, recomendando, portanto, que os Orixás fossem “re-plantados” (Elis MEZA, 2018), respeitando assim não apenas o desejo dos religiosos, mas também a ancestralidade e as divindades materializadas naquele espaço.

Diante da identificação do assentamento sagrado na senzala da Charqueada São João em Pelotas (RS), o arqueólogo Lúcio Ferreira (Kathryn SAMPECK & Lúcio FERREIRA, 2019)³, coordenador das escavações, tem buscado interpretações junto a Babalorixás e lalorixás, líderes religiosos do Batuque, considerando a importância dos saberes locais enquanto terceiro espaço (*apud* Bhabha, 1994), o qual é cotejado junto às análises arqueológicas e à literatura africanista e em diáspora africana. De acordo com Lúcio Ferreira (Kathryn SAMPECK & Lúcio FERREIRA, 2019, p. 12) essas interpretações sobre as materialidades sagradas são consideradas gabaritos de inteligibilidade de saberes seculares, alicerçadas nas práticas cotidianas dos terreiros de Batuque, portanto, foge aos essencialismos e buscas nostálgicas por africanismos.

O contexto arqueológico da charqueada São João tem sido interpretado, principalmente, por meio de pesquisa etnográfica com pessoas do Batuque, nome local para Candomblé, cujos primeiros registros em Pelotas remontam a 1830 (Correa, 1992). Eis alguns exemplos. Devido à presença do ferro, da chave e do cadeado, a lalorixá Flávia Padilha (conversação em 12/04/2018) interpretou o achado como assentamento de Ogum e Bará (nome local para Exu). Escravizados e escravizadas teriam plantado um “axé central”, para proteger a comunidade e sacralizar a senzala. Por sua vez, Eurico Pontes Nunes, Babolorixá Baba Kejaiye (conversação em 20/08/2017 e em 20/08/2018), através do *merindilogun* (jogo de búzios), classificou

³ No prelo.

a deposição de ferros como assentamento de Azanadô – Orixá da fartura, riqueza e prosperidade – e de Oxumarê – deidade com poderes curativos, conhecido por sua capacidade de transformar-se em arco-íris e estancar a chuva (Prandi, 2001). O assentamento serviria para trazer prosperidade e proteger a comunidade de doenças. A grande quantidade do ferro seria para alimentar *Dan*, serpente sagrada da Nigéria, quem se enrola na terra para impedi-la de desagregar-se ou desgovernar-se. Em suma, um assentamento cujo significado é o equilíbrio dos elementos – manter a terra agregada, estancar a chuva, preservar a saúde. (Kathryn SAMPECK & Lúcio FERREIRA, 2019, p. 12)

Exemplos como esses nos mostram a importância da participação dos grupos afro-religiosos às pesquisas arqueológicas, evitando as usuais premissas epistêmicas colonialistas e alheias às ontologias das comunidades locais. Caso contrário, os arqueólogos continuarão mais interessados em falar sobre “*coisas enterradas do que de pessoas em devir*” (Luciana NOVAES, 2017, p. 26). Por isso, se estamos dispostos a descolonizar nossas práticas científicas devemos cada vez mais nos aproximar desses coletivos, nesse caso, integrando os conhecimentos localizados (Donna HARAWAY, 1995) das pessoas negras, que vivenciam as religiões de matriz africana, às escavações arqueológicas que vêm sendo realizadas nos espaços escravistas.

Os processos de construção de saber em Arqueologia são feitos pela leitura sistemática de produções bibliográficas sobre o objeto, área e temática envolvida, a prospecção arqueológica e/ou escavação, a sistematização dos dados no espaço laboratorial, acrescido do estudo de outros vestígios, in situ ou não, que corroborem com as análises. Para tanto o esforço arqueológico deve consistir na criação de espaços autorais em que as existências e alteridades existam no universo científico de forma discursiva e que alterem o modelo a priori definido (Luciana NOVAES, 2017, p. 34-35).

Nesse sentido, a busca por uma aproximação com as comunidades negras da periferia não foi pautada por “objetivos prévios” ou perguntas definidas, as coisas foram “aparecendo” no decorrer do convívio e da observação, e aos poucos, tentei “enxergar” a existência das coisas sobre os quais irei abordar nessa etnografia arqueológica. Contudo, compreendo que por mais que busquemos uma prática arqueológica menos violenta e colonialista, ainda compartilhamos de uma “cumplicidade racista na arqueologia” (Cláudio CARLE, Ingrid SANTANA & Cícero OLIVEIRA, 2018) que subjaz nossa própria formação acadêmica.

Na tentativa de romper com esses paradigmas comuns na arqueologia, as coisas e lugares serão analisadas nesse estudo a partir das experiências cotidianas e narrativas biográficas das mulheres negras e das pessoas de religião, compreendendo-as em suas subjetividades sem as contrapor ou questionar a partir de uma produção epistemológica que costuma impor a validação desses discursos a partir da objetividade academicista. Correndo o risco mais uma vez de ser considerado acientífico, esse estudo irá priorizar esses conhecimentos situados, evitando cair no vácuo de apagamento e contradição que as mulheres negras costumam habitar no chamado “terceiro espaço” (Grada KILOMBA, 2019), ficando às margens das discussões sobre raça e gênero que as invisibilizam nos espaços políticos e acadêmicos.

A partir de reflexões sobre as questões discutidas até aqui, apresentarei uma etnografia arqueológica do mundo material afro-religioso presente nos espaços íntimos familiares e nas terreiras de comunidades negras das periferias de Pelotas e Bagé. As narrativas apresentadas foram construídas a partir do diálogo e da convivência com mulheres negras e religiosos da Umbanda Cruzada, os quais abriram seus espaços sagrados e compartilharam seus saberes e crenças, mostrando como o mundo espiritual se materializa na vida cotidiana.

Ao longo desses últimos dois anos comecei a compreender que muitas “coisas” da religião estão vivas, possuem devires e histórias e ainda guardam elementos da Diáspora Africana, por isso, da mesma forma que devemos respeitar os Congás das casas e terreiras, também devemos repensar nossas práticas arqueológicas respeitando as alteridades e a ancestralidade que ainda estão presentes nos contextos de escravizados que, por vezes, precisamos escavar.

1.2. O despertar para as coisas invisíveis

Ao iniciar minha trajetória em busca dos devires da comunidade negra em Bagé conheci o professor César Jacinto, um militante ativo nas reivindicações políticas do Movimento Negro que luta pela valorização da cultura afro-diaspórica na região. Jacinto atua junto à comunidade através de programas de

rádio, colunas de jornal e frequentemente promove cursos sobre a saúde negra, diáspora africana, racismo, inclusão da história da África nas escolas e direitos quilombolas, entre outras questões pertinentes à luta diária que as mulheres e homens negros enfrentam na atualidade.

A partir do nosso primeiro contato em setembro de 2017, onde formalmente lhe pedi uma entrevista para conhecer um pouco sobre a sua trajetória acadêmica e militante, eu tive a oportunidade de falar sobre o projeto de pesquisa no qual eu vinha desenvolvendo. Desde então, iniciamos uma relação recíproca de troca de informações. A partir daquela entrevista começamos a conversar frequentemente, e assim, o professor César Jacinto tornou-se o meu “guia”, me levou a lugares, me apresentou a membros da comunidade e compartilhou suas experiências e conhecimentos sobre a realidade dos coletivos negros em Bagé.

Diante disso, em fevereiro de 2018 convidei Jacinto para me acompanhar na Festa de Iemanjá no Arroio Quebracho, atual município de Hulha Negra, limítrofe com Bagé, pois queria conhecer as manifestações da religiosidade de matriz africana na região. A inesperada presença da Marta Helena, cunhada de Jacinto, foi muito importante, pois ela me acompanhou todo o tempo e foi “traduzindo” as cenas que eu observava. Perguntei para a Marta como ela havia começado na religião. Então ela disse que estava há poucos anos, pois antes era espírita, mas certa vez seu filho pequeno foi acometido por problemas graves de saúde, os quais não eram diagnosticados pelos médicos, e ela acabou recorrendo à religião, identificando que a doença havia sido provocada por um feitiço realizado para prejudicá-la. “*Na Umbanda entramos pelo amor ou pela dor⁴, eu entrei pela dor, pois só assim consegui curar meu filho*”, afirmou Marta.

⁴Essa frase se tornou lugar comum no decorrer da pesquisa, pois ouvi repetidas vezes em diferentes relatos.



Figura 1: Marta Helena, Eu e Jacinto conversando com o médium José Maria em sua tenda na Festa de Iemanjá do Arroio Quebracho, fevereiro de 2018. Fonte: Da ROSA, 2018.

Como não tivemos muito tempo para conversar, marcamos um almoço para o dia seguinte na casa do Jacinto, onde fui recebida por sua esposa Sônia Silveira Guedes de 58 anos, seus filhos, netos e enteados. Eu já estava há alguns meses em contato com o Jacinto, contudo, ele pouco havia me falado sobre sua esposa e sua família, portanto, o convite para o almoço me oportunizou essa aproximação.

Naquele dia eu fui recebida pela Sônia e as mulheres da família de acordo com os ritos comuns do nosso “tradicional” churrasco de domingo gaúcho, onde os homens ficam à beira do fogo assando e as mulheres se reúnem em outro espaço para conversar seus “assuntos femininos”. Sentamos na frente da casa para tomar chimarrão e ali começamos a conversar e a nos conhecer, falando sobre os assuntos triviais que nos eram comuns.

Conversando com Sônia eu conheci um pouco de sua história eu também tive a oportunidade de compartilhar com ela as minhas experiências de pesquisa em Bagé. Comentei que estava apenas iniciando, por isso ainda não tinha uma direção definida, já que até então meu olhar sempre esteve voltado ao tempo da escravidão, por isso achava importante conhecer um pouco mais sobre as religiões de matriz africana.

Sônia sorriu e me deu uma aula, mostrando toda uma esfera invisibilizada nos discursos oficiais, relatando que Bagé possuía muitas casas e muitos

adeptos. Conversamos por horas, aos poucos ela foi se soltando e contando a história de sua família, narrando seu percurso religioso, a descoberta da mediunidade de seus filhos e de como a religião atuava em seu cotidiano, narrando histórias tecidas pelas influências de Orixás e entidades espirituais, o que se mostrou como algo novo a mim que não era praticante da religião.

As histórias contadas por Sônia me levaram a refletir sobre a colonialidade de gênero (LUGONES, 2014a., 2014b.), que se faz presente no cotidiano das mulheres negras da periferia, as quais são vistas com indiferença quando se discute a intersecção raça/classe/gênero. As mulheres negras são sempre vistas como o “Outro do Outro”, como aponta Grada Kilomba (2010), pois habitam um espaço vazio que está à margem dos debates sobre racismo, onde o sujeito é o homem. As mulheres negras sequer estão presentes nos debates feministas hegemônicos, onde se fala na perspectiva da mulher branca, ocupando um vazio que as mantém a margem e invisibilizadas.

Quando busquei por referências foi o nome de César Jacinto que emergiu, sendo que só conheci a história de Sônia porque pude adentrar a esfera familiar de Jacinto. Dessa forma, ao conhecer Sônia percebi que se o meu foco se mantivesse na figura de Jacinto eu tenderia a perpetuar a colonialidade de gênero caso não refletisse e problematizasse o protagonismo masculino que acaba por invisibilizar as mulheres negras.

Segundo Silvia Cusicanqui (2014), essas relações de gênero na estrutura familiar respondem pelo primeiro ato de colonização do gênero, onde os homens se ocupam da representação pública da família, enquanto as mulheres se dedicam ao lar e aos filhos, sendo desprovidas de voz pública própria. No entanto, apesar da opressão imposta pelo racismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado, essas mulheres continuam resistindo de outras formas, fazendo de seus espaços domésticos microesferas de resistência, onde suas subjetividades tencionam a sujeitificação, através de agenciamentos internos que atuam infrapoliticamente (LUGONES, 2014a.).

Foi justamente a tentativa de superar essa colonialidade de gênero que me levou a começar a perceber as subjetividades e agenciamentos internos das mulheres negras da periferia, as quais engendram estratégias cotidianas de resistência para manter viva a essência de elementos culturais da diáspora africana e de sua ancestralidade, fazendo de suas práticas religiosas um

instrumento de preservação e perpetuação de uma identidade cultural ancorada em seu corpo de mulher negra e em conhecimentos, histórias e crenças afro-diaspóricas que, através da oralidade e da intimidade das relações cotidianas, resistiram a séculos de escravidão e às imposições hegemônicas do colonialismo branco ocidental.

“Eu passei um tempo bem confusa, andava sozinha pela rua, minha mãe não sabia o que fazer comigo, então eu descobri que Oxum⁵ e Iansã estavam brigando pela minha cabeça.” (Sônia Guedes, fevereiro de 2018)

A rivalidade dessas Orixás narradas em vários contos da mitologia Yorubá, desde a infância até às disputas pelo amor de Xangô (Pierre VERGER, 1997; 2002), foi identificada como uma das causas dos problemas de Sônia na sua juventude. Fiquei instigada pelas histórias que ela me contava, pois sabia um pouco sobre os Orixás, mas não tinha conhecimento dessas influências na vida cotidiana das pessoas. Vi-me como uma criança, que enxerga um mundo novo, grande e desconhecido e a Sônia com sua sabedoria, percebendo a minha falta de vivência na religião, fez o primeiro teste, que depois veio a mudar a minha percepção sobre as coisas: *“Estás vendo o meu Ogum?”* perguntou ela. Fiquei um pouco perdida e comecei a olhar ao redor. Não vi nenhuma imagem, nem sequer uma vela. Foi então que ela me mostrou o “seu Ogum” atrás da porta, fazendo a segurança da casa através de duas espadas de São Jorge imersas numa garrafa plástica cortada, junto com duas ferraduras. Segundo Sônia as ferraduras são de Ogum, pois são de ferro, elemento associado a esse Orixá ferreiro. As espadas e as ferraduras assentam as energias do Orixá na entrada da casa, filtrando as energias negativas dos que chegam, retendo-as no copo de

⁵ Oxum era muito bonita, dengosa e vaidosa. Como o são, geralmente, as belas mulheres. Ela gostava de panos vistosos, marrafas de tartaruga e tinha, sobretudo, uma grande paixão pelas jóias de cobre. Antigamente, este metal era muito precioso na terra dos iorubas. Só uma mulher elegante possuía jóias de cobre pesadas. Oxum era cliente dos comerciantes de cobre. Omiro wanran wanran wanran omi ro! "A água corre fazendo o ruído dos braceletes de Oxum!" Oxum lavava suas jóias antes mesmo de lavar suas crianças. Mas tem, entretanto, a reputação de ser uma boa mãe e atende as súplicas das mulheres que desejam ter filhos. Oxum foi a segunda mulher de Xangô. A primeira chamava-se Oiá-Iansã e a terceira Obá. Oxum tem o humor caprichoso e mutável. Alguns dias, suas águas correm aprazíveis e calmas, elas deslizam com graça, frescas e límpidas, entre margens cobertas de brilhante vegetação. Numerosos vãos permitem atravessar de um lado a outro. Outras vezes, suas águas tumultuadas passam estrondando, cheias de correntezas e torvelinhos, transbordando e inundando campos e florestas. Ninguém pode atravessar de uma margem para a outra, pois nenhuma ponte faz a ligação. Oxum não toleraria uma tal ousadia! (Pierre VERGER, 1997, p. 40)

água que fica ao lado de Ogum, devendo essa água ser jogada fora e renovada após um período.

Sônia me disse que era muito apegada a Ogum, mas que não podia comprar uma imagem, pois “*Ogum não se compra, se ganha*”. Alguns já tinham prometido dar uma imagem a ela, mas até então não havia se cumprido. Mas como ela queria a presença dele na casa, o assentou naqueles ferros e espadas, que possuem tanta força quanto uma imagem de gesso.



Figura 2: Ogum na casa de Sônia em 03/02/2018. Fonte: Da ROSA, 2018.

A partir disso eu comecei a olhar ao redor com outros olhos, percebendo os diversos elementos presentes na casa. No canto da sala havia uma mesa, que na minha percepção inicial possuía alguns santos católicos e objetos diversos como conchas, pedras, tesoura, entre outros, então perguntei a ela os seus significados. Sônia prontamente foi me apresentando um a um de seus Orixás e entidades: a imagem de Nossa Senhora Aparecida era Oxum, as conchas eram Iemanjá, as pedras eram Xangô, o porta-retratos com a imagem de Jesus Cristo era Oxalá e o outro com a imagem de Santa Bárbara era Iansã, um pequeno pote transparente com moedas e cigarros de palha, assim como uma tesoura aberta eram as energias dos Pretos Velhos, as imagens de anjinhos e chupetas presentificavam as crianças da falange de Cosme e Damião. Além

disso, havia algumas guias na mesa e um sino, usado para a comunicação com as entidades. Percebi então que se tratava de um pequeno Congá, despercebido aos meus olhos leigos e desatentos, mas atuante nas demandas da família através dos cuidados e da fé de Sônia.



Figura 3: Sônia ao lado de seu Congá onde possui as 7 linhas de Umbanda Branca (03/02/2018). Fonte: Da ROSA, 2018.

Esse diálogo com a Sônia tornou-se um “divisor de águas” na minha pesquisa, sendo este o momento exato em que o emaranhado de coisas começou a fazer sentido e ganhar vida. Até então eu estava me deixando levar pelos devires das pessoas que fui conhecendo, mais na intenção de conhecer do que de delimitar um tema de estudo, pois até então, minha visão, condicionada pelas epistemologias mais cartesianas da arqueologia, aguardava por “coisas e lugares antigos” a serem pesquisados. Ao observar aquele contexto numa perspectiva feminista descolonial comecei a compreender que os conhecimentos afro-diaspóricos de Sônia eram fundamentais para pesquisa que eu vinha desenvolvendo.

O que estou propondo ao trabalhar rumo a um feminismo descolonial é, como pessoas que resistem à colonialidade do gênero na diferença colonial, aprendermos umas sobre as outras e sobre os mundos de sentidos dos quais surge a resistência à colonialidade. Ou seja, a tarefa da feminista descolonial inicia-se com ela vendo a diferença colonial e enfaticamente resistindo ao seu próprio hábito epistemológico de apaga-la. Ao vê-la, ela vê o mundo renovado e então exige de si mesma largar seu encantamento com “mulher”, o universal, para

começar a aprender sobre as outras que resistem à diferença colonial. (Maria LUGONES, 2014a., p. 948).

Um dia antes eu tinha visto Ogum ocupando o corpo de José Maria, o que me causou um misto de espanto e admiração por sentir a presença daquele Orixá guerreiro, com uma energia forte que me fez sair dali confortada⁶. Como eu não consegui perceber o mesmo Ogum na casa da Sônia? Essa e outras perguntas começaram a ferver, me levando a perceber o quanto a nossa prática científica é limitada e excludente, pois um único material abria um abismo entre nossas linhas de conhecimento. Naquele momento, a minha formação acadêmica não era capaz de compreender aquilo que Sônia havia aprendido numa vida inteira de experiências dentro das religiões de matriz africana.

Reconhecer a potencialidade dessas explicações cosmológicas da Sônia enquanto formas de conhecimento constituintes de sua ontologia, sem tentar negar, controlar ou subestimar suas crenças tratando-as como “superstição”, foi o primeiro passo para tentar romper com as dicotomias do pensamento moderno, buscando uma prática arqueológica feminista e descolonial, que reconhece a existência de outros mundos, de formas de pensamento não modernas⁷, compreendendo a diferença colonial para pensar a partir da perspectiva da subalternidade, criando um novo terreno epistemológico (Walter MIGNOLO, 2000; Maria LUGONES, 2014a.) onde o indivíduo torna-se vocal evitando qualquer julgamento psicológico ou linguístico (Gayatri SPAVIK, 2010).

Dessa forma, a sabedoria de Sônia sobre o universo cosmológico de matriz africana e a presença materializada desses códigos culturais que iam sendo traduzidos a mim, descortinou um novo horizonte para a pesquisa que eu estava buscando, foi aqui o instante onde os caminhos de observação saltaram à luz da minha percepção, “aparece ela”⁸, e eu comecei a “enxergar” as coisas em

⁶“As pessoas ali reunidas estavam com roupas e saias coloridas, dançando e bebendo ao som dos tambores, no entorno de um pequeno Congá improvisado no chão com as imagens de Iemanjá, São Jorge (Ogum), um Caboclo e Nossa Senhora Aparecida (Oxum), iluminados por velas brancas. Aproximei-me e fiquei ali observando a movimentação. Foi então que a Marta chegou e me disse que o senhor que estava no centro da gira estava ocupado por Ogum, por isso estava bebendo cerveja, que é a preferência do Orixá. Ele percebeu que estava sendo observado, sorriu e nos reverenciou, partindo logo em seguida” (Diário de campo, 03-02-2018).

⁷ A diferença entre moderno e não moderno torna-se – na perspectiva moderna – uma diferença colonial, uma relação hierárquica na qual o não moderno está subordinado ao moderno. (Maria LUGONES, 2014a., p. 943)

⁸Ao caminhar no labirinto, contudo, a atenção se desloca a montante, para o “aparecimento daquilo que aparece”. O andarilho espera, acompanha a emergência “dele”. O aparecer de uma

movimento, as relações ao longo da malha que reunia todos os conceitos que até então eu vinha observando em forma de palimpsesto.

Traduzindo, eu comecei a perceber a existência de uma diáspora africana que resiste na vida cotidiana da periferia, a qual se materializa em saberes, crenças e códigos culturais que rememoram a ancestralidade afro-diaspórica (Gabby HARTEMANN & Irislane DE MORAES, 2017, P. 17). As histórias vividas e contadas por Sônia e sua família a partir de sua cosmologia religiosa de matriz africana são emaranhadas por lendas de Orixás e histórias de Pretos Velhos, fazendo com que esses seres espirituais atuem como ancestrais que orientam e protegem a família, perpetuando traços culturais afro-diaspóricos que persistem na vida cotidiana e que através da oralidade é passada por gerações, garantindo a (re) existência desses saberes e códigos culturais.

Além da ancestralidade como fundamento de nossas existências e pesquisas, outro foco central de nossa abordagem decolonial afrocentrada está na oralidade da memória. Trata-se de uma forma de construção, atualização e transmissão de saberes essenciais para as comunidades afro-diaspóricas. (Gabby HARTEMANN & Irislane DE MORAES, 2017, P. 17)

Esses saberes afro-diaspóricos vividos no âmbito privado da casa de Sônia e Jacinto estão presentes nos discursos de todos os membros da família, fluindo nessa malha compartilhada entre membros de diferentes gerações, os quais coabitam o espaço da casa com Orixás e entidades espirituais que se fazem presentes nas coisas materiais.

A entrar na casa de Sônia passei a ver e conhecer suas crenças afro-religiosas, através de suas histórias de vida e dos elementos visíveis e invisibilizados presentes no seu lar, *afetando* meus sentidos a observar a existência das coisas e percebe-las em seu fluxo cotidiano, onde a fé ganha sentido na vida real das pessoas. Dessa forma, estar na casa, no ambiente familiar, no fluxo daquela malha, me levou a um envolvimento tácito e intuitivo com a cosmologia religiosa de matriz africana, guiando minha percepção para ver a presença das coisas (humanas e não humanas) em suas linhas de fluxo, formando a malha da vida cotidiana daquela família (Tim INGOLD, 2015).

coisa equivale à sua emergência, e testemunhar esse aparecimento é comparecer ao seu nascimento. Dizer “aparece ela”, comenta Bortoft (2012, p. 95-96), “pode ser uma gramática ruim, mas soa melhor filosoficamente”, uma vez que contorna a quimera que nos levaria a supor que as coisas existem antes dos processos que as fazem emergir (Tim INGOLD, 2015, p. 29).

No decorrer dessa experiência, iniciei uma nova etapa de pesquisa, que se tornou um processo de aprendizado pela convivência, ouvindo as histórias e conhecendo os familiares que iam chegando, em seus movimentos cotidianos de “ver como está a mãe”, “tomar mate com a irmã”, “visitar a avó”, “conversar com a tia”, e assim percebi a Sônia como a grande matriarca, que recebe e abraça todos que chegam, dividindo sua energia e sabedoria, com um consolo amigo, um afago carinhoso, chamando a atenção quando vê algo errado, que traz consigo uma força que provem não apenas de sua experiência de vida, mas dos Orixás e da Preta Velha que lhe guiam e protegem, estendendo preocupações e cuidados a todos aqueles que a cercam.

Durante uma tarde, sentada na frente de sua casa, local onde costuma receber seus amigos e familiares, ela disse: “*gosto de ficar aqui porque posso ver os orixás*”, apontando para o horizonte, onde podíamos ver algumas árvores, “*tu consegues ver*”, ela me perguntou, ao ver que eu estava um pouco desorientada, e então complementou “*os Orixás estão na força da natureza*”, e seguiu observando o horizonte esperando pela chuva, que se fazia necessária para a cidade, que sofria um racionamento de água. Ali ficamos sentadas por horas, falando sobre muitas coisas, que se intercalavam por alguns instantes de silêncio e reflexão, onde ela compartilhou muitos ensinamentos sobre como ver e sentir o “invisível” à nossa volta. Desse encontro em diante a minha pesquisa avançou para novos rumos, mas Sônia sempre está presente, não como alguém sobre a qual estou pesquisando, mas como alguém que me ensina a observar as coisas de outra forma.

Nessa perspectiva, a convivência com a Sônia e sua família também me fez refletir sobre esses agenciamentos de resistência ao colonialismo que engendram as relações sociais nessa microesfera das práticas cotidianas, a qual eu tive a oportunidade de compartilhar a partir do momento em que nossos “mundos” se encontraram naquele almoço de domingo. Se eu tivesse adotado outra postura, de uma pesquisadora que investigava “histórias de escravos” apresentando-lhes formulações prontas dos conhecimentos científicos que eu trazia da academia, eu perderia a chance de ver o seu mundo. Os materiais cheios de vida e histórias que povoam sua casa seriam vistos apenas como objetos inertes, talvez até reproduzisse o discurso que se tratava de uma família católica devido aos quadros e imagens de santos que havia no local.

Além de vivas, essas coisas representam múltiplas resistências materializadas no lar de Sônia, me levando a iniciar uma etnografia arqueológica sobre as coisas que materializam saberes afro-diaspóricos pelas subjetividades das mulheres negras da periferia. Seguindo a perspectiva de uma postura feminista descolonial, que se faz através de um exercício constante de tentar romper com as imposições epistêmicas estruturantes, comecei a dialogar e conviver com essas mulheres, aprendendo a observar o mundo material a partir de suas perspectivas, no intuito de compreender como os ambientes íntimos familiares são povoados por coisas, que materializam a diáspora africana e as ajudam a resistir às múltiplas formas de opressão que enfrentam no cotidiano.

1.3. A Resistência das Pretas Feiticeiras

Foram presas à ordem da delegacia, duas ***pretas feiticeiras*** que atraíam grande ajuntamento de seus adeptos. Na ocasião de serem presas, encontrou-se-lhes um santo e uma vela, instrumento de seus trabalhos. (Jornal do Comercio, Pelotas. 09 abr 1878, p. 2 *apud* Marco Antônio MELLO, 1994, p. 26)

Ainda hoje o estigma da “preta feiticeira”⁹ persiste na definição das mulheres negras afro-religiosas. Essa denominação mostra o medo e o preconceito sobre a crença dessas mulheres no período escravista, vistas como demoníacas¹⁰. Por outro lado, isso não impediu que essas mulheres resistissem ao longo da história, fazendo de seu feitiço um instrumento de luta que permanece viva e atuante nas comunidades da periferia.

⁹ “Principalmente as mulheres foram colocadas como alvo de suspeita para os atos de feitiçaria. Herdeiras de toda uma tradição eclesiástica que remonta aos primeiros tempos da Idade Média, que as inferiorizava, as mulheres, especialmente aquelas ligadas às práticas de curas populares, como benzedoras e parteiras, foram tomadas como cúmplices íntimas de satã.” (SILVA & SAMPAIO, 2013, p. 13). Ao analisar os processos de inquisição das feiticeiras de Pernambuco e Bahia no século XVI, Juliana Sampaio e Kleber Silva (2013) concluem que as feiticeiras eram mulheres empobrecidas, sem marido, que moravam sozinhas nas zonas urbanas e utilizavam seus conhecimentos de magia também como uma forma de ganhar a vida, postura que distanciava essas mulheres do ideal feminino apregoado pelo catolicismo. Uma mulher sozinha e independente podia ser considerada esposa de Satã, por isso eram associadas à prostituição e a bruxaria, sendo por isso denunciadas à Inquisição

¹⁰ Tomo aqui a expressão “feitiçaria” como um termo construído pelas elites na interpretação amedrontada da religião do outro. O estranhamento cultural perante o desconhecido, relacionado a um imaginário desqualificador das práticas religiosas tidas como exóticas, fez com estes indivíduos utilizassem a expressão pejorativamente. Para os “feiticeiros” e “enfeitizados”, os feitiços faziam parte de uma cosmologia religiosa específica, que trazia conforto espiritual e material e cuja devoção cimentava solidariedades (Yvonne Maggie, 1992).

A preta feiticeira de hoje é justamente essa mulher negra que cultua sua ancestralidade e resiste através de suas subjetividades, cumprindo sua missão espiritual ao praticar a caridade e compartilhar amor, respeito e sabedoria para cuidar do próximo. Entre ervas, benzeduras, velas, imagens e outras coisas, elas materializam a força dos Orixás e dos espíritos ancestrais em suas casas, usando seus “feitiços” como instrumentos de resistência à colonialidade do poder e ao racismo religioso.

A Umbanda é uma religião marcada pelo encontro de dois mundos, o físico e espiritual, que se convergem no ritual de incorporação presentificando um ser espiritual no corpo da médium, que passa a se comportar e falar como aquela entidade, cumprindo assim a sua missão com aquele guia que lhe ajuda e protege ao longo da vida. Essa “troca” que ocorre entre o espírito e a matéria é necessária para o processo de evolução espiritual de ambos, por isso é visto como um compromisso que requer muita responsabilidade, sendo esta também uma das causas da resistência das médiuns à incorporação.

“Na Umbanda se entra pelo amor ou pela dor” ... essa frase é comumente falada entre as praticantes de Umbanda ao contarem sua história, afirmando que a mediunidade é um dom que se ganha no nascimento, portanto, se torna uma missão a ser cumprida na vida terrena. Quando se entra “pelo amor” a pessoa busca a religião e desenvolve sua mediunidade espontaneamente, aceitando aquilo que seus guias espirituais lhe determinaram. Mas, por vezes, as médiuns não aceitam ou não entendem esse dom, então começam a resistir e fugir ao chamado, sendo, cedo ou tarde, cobradas por suas entidades a cumprir a missão que foi assumida, fazendo com que a “dor” de um problema sem solução se torne a motivação para buscar a Umbanda.

Até chegar à incorporação¹¹, as umbandistas passam por um longo processo de desenvolvimento mediúnico, que inicia com a aceitação do dom e a

¹¹ “A possessão, é claro, compunha esse quadro primitivo e aterrorizante da cultua negra e era encarada mesmo como um de seus traços mais aberrantes. Roger Bastide (1973:304) parece acreditar que a ênfase obstinada dada à possessão pelos primeiros estudiosos dos cultos afro-brasileiros se deve ao fato de que, em sua maioria, tratava-se de médicos por formação. Ao contrário, parece óbvio que foram exatamente esses estados “mórbidos” do transe que fizeram com que médicos, legistas e psiquiatras tivessem se dedicado ao estudo de um objeto teórica e praticamente tão distante de suas preocupações cotidianas (ao lado, sem dúvida, de suas inquietações com as questões de “eugenia”). Assim, o destino do transe nos cultos afro-brasileiros era o gabinete médico, e o diagnóstico que o esperava só podia ser o de “enfermidade mental”. É essa a posição dos primeiros estudiosos do tema” (Márcio GOLDMAN, 1985, p. 25).

compreensão da existência de um mundo espiritual, passando por uma série de “quebra de tabus” diante da família e do ambiente social. O estigma da “feiticeira”, “macumbeira”, que trabalha “para o diabo”, é comumente enfrentado pelas umbandistas¹², principalmente na periferia, onde a religião ainda é vista com preconceito e exclusão social, uma vez que a periferia também é palco de expansão das igrejas evangélicas.

Isso se tornou inclusive um obstáculo no decorrer da pesquisa, pois muitas pessoas ficavam receosas em assumir sua religião, por desconfiarem até mesmo do motivo da minha curiosidade. *“Eu vou na igreja Católica, vou no Alan Kardec, as vezes no centro espírita não tenho religião certa”*, iniciou falando Maria que, após algum tempo de conversa, se definiu dizendo *“eu sou muito macumbeira”* e contou toda a sua trajetória na religião, conforme abordarei mais adiante.

Mesmo diante das diversas dificuldades que as umbandistas enfrentam diante da sociedade para aceitar e assumir sua religião, elas resistem cotidianamente, fazendo dessa resistência um dos principais agentes de manutenção de elementos da diáspora africana no mundo atual.

Se essa não fosse uma dominação apoiada em esquemas patriarcais heterossexistas e em condições de extrema exclusão. Se tais esquemas de dominação, apoiando-se nas regras da modernidade capitalista (e neoliberal) não demonstrassem um vigor contemporâneo. E se a resistência a estes cenários não fosse um imperativo de sobrevivência, talvez não houvesse mulheres negras (e, é claro, não apenas nós). (Jurema WERNECK, 2009, p. 153)

Nessa perspectiva, o objetivo central deste capítulo é refletir sobre resistência cotidiana de gênero baseada na interação com mulheres negras da periferia de duas cidades gaúchas de médio porte, que mantém sua fé materializando Orixás e entidades espirituais em seus espaços íntimos. Para isso, retomarei a trajetória de Sônia junto à Umbanda, demonstrando como a

¹² “Alguns anos após o Decreto 847, mais precisamente em fevereiro de 1912, aconteceram vários episódios violentos em Maceió/AL. Nesse cenário, pessoas foram incitadas por políticos a invadirem terreiros afro-religiosos para destruir objetos de culto, além de agredir os praticantes. Estes incidentes ficaram conhecidos como “Quebra de Xangô” ou “Quebra de 1912”. Este tipo de violência ainda está presente 105 anos depois, pois em 2017, foram registrados atos de violência contra casas de culto e povo-de-santo, em várias cidades brasileiras. No Rio de Janeiro, traficantes se juntam a fanáticos neopentecostais e têm destruído terreiros, atacado e expulsado moradores afro-religiosos dos morros cariocas. Parece que mais de um século não foi suficiente para conter a intolerância opressora e violenta de determinados coletivos em relação àqueles que procuram manter as práticas religiosas de matriz africana.” (Patrícia de CARVALHO, 2018, p.15)

organização espiritual de sua casa é fruto justamente de seu distanciamento da prática nos espaços de terreira, e ainda, falarei um pouco sobre a história de uma mulher negra residente da periferia de Pelotas, que não será identificada nesse trabalho porque não pode ser reconhecida por seus familiares, que a proibiram de praticar a religião.

Através desses dois exemplos, um em Bagé e outro em Pelotas, comecei a compreender a materialização dos seres espirituais nos seus lares enquanto resistência à colonialidade. Pensados em perspectiva histórica esses contextos indicam a intensa e ativa participação de mulheres na manutenção do pensamento, de cosmologias e modos de vida afro-diaspóricos, pois mesmo quando não podem seguir na terreira, essas mulheres praticam suas crenças em seus lares, preservando e perpetuando seus ensinamentos através das novas gerações, nos levando a refletir sobre os agenciamento das mulheres escravizadas que circulavam entre a casa grande e a senzala.

1.4. Os saberes ancestrais na fé de Sônia Silveira Guedes

Conforme já abordei no início, a Sônia Silveira Guedes foi a mulher que descortinou esse universo e me fez ver as coisas numa nova perspectiva, me levando a mudar os rumos da pesquisa e mergulhar nesse mundo material das práticas religiosas de matriz africana na periferia. Tudo isso fez com que criássemos um laço diferente de todas as demais relações que estabeleci ao longo da pesquisa, possibilitando não apenas que eu tivesse mais liberdade de diálogo sobre as coisas que observava na casa dela, como também estendesse esse convívio, permitindo que eu acompanhasse o fluxo das coisas por um período maior de tempo.

No convívio com Sônia, ao longo desses quase dois anos, eu pude acompanhar a sua relação cotidiana com os Orixás e entidades de sua mesa e observar a dinâmica de seu congá no fluxo cotidiano, compreendendo como essas coisas estão vivas e movimentam e protegem sua casa. Sempre que chegava a sua casa, meu olhar corria para observar se havia algo novo e, pacientemente, ela me explicava o que havia ocorrido naquele período e porque algumas coisas estavam diferentes. Ao final das visitas, eu pedia para fotografar e registrar aquele acontecimento. Dessa forma, a materialização das relações

entre a Sônia e seu mundo espiritual tornou-se o ponto de partida da etnografia arqueológica apresentada nesse estudo.

Com Sônia eu aprendi que Xangô é a pedra, que lansã é o vento, o raio, o bambu e o quadro com a figura de Santa Bárbara, a tesoura é usada pelo Preto Velho para benzer, dentre outras existências e significados que fui aprendendo ao longo desses meses, ao compartilhar seus conhecimentos e subjetividades.

Sônia Silveira Guedes começou na Umbanda ainda criança, pois conta que sua família sempre esteve ligada à religião. Sua mãe, Dona Ivone Silveira Guedes também frequentava a Umbanda, mas após passar alguns problemas se afastou e começou a seguir o espiritismo Kardecista¹³. Dona Ivone evita falar sobre os motivos que a fez se afastar da Umbanda, sendo que nem mesmo suas filhas e netos sabem contar ao certo o que aconteceu, afirmando que possivelmente foi um episódio doloroso, por isso prefere não relembrar. Mas Sônia conta que mesmo seguindo o kardecismo, sua mãe mantém um congá em sua casa, que é onde faz suas rezas e se comunica com suas entidades. Atualmente Dona Ivone ajuda o neto Andreo com sua terreira e ele sempre comenta que ela é a “verdadeira chefe do Ilê”, pois sem ela nada aconteceria.

Sônia, portanto, traz suas raízes e ensinamentos da Umbanda de família, mas mesmo frequentando desde criança ela conta que demorou a se desenvolver, afirmando nesse período ela era muito nova e ainda não tinha consciência sobre o que estava lhe acontecendo. Sua família também não compreendia seu comportamento, achava que era por problemas psicológicos, por isso, num primeiro momento, recorreram à ajuda da medicina para diagnosticar seus problemas. Dona Ivone procurou então ajuda de um psiquiatra, que indicou a internação de Sônia em Pelotas.

Aí a mãe me levou em tudo que era doutor por causa dessas coisas, aí um doutor daqui que é psiquiatra, não sei se ainda atende, pegou os exames da minha cabeça e ia me dar baixa pra ir pra pelotas, para o hospital, de louco acho que era! Na mesma semana que a mãe estava encaminhando essas coisas aí pra mim, a minha prima veio lá de Rio Grande, e a minha prima já era de religião.

Aí ela disse pra mãe: - não acredito que tu vai levar ela!

Aí a mãe disse: - mas o doutor garantiu que com isso aí ela pode melhorar.

¹³ Mais adiante veremos que essa casa Kardecista descrita por Sônia consiste numa casa de Umbanda de linha branca, pois se manifestam entidades espirituais que não costumam trabalhar nos centros kardecistas de mesa.

Ela disse: - não, porque tudo o que ela tem é espiritual!
Aí a mãe não sabia mais o que fazer comigo.
Então a mãe disse: - será?
E a minha prima falou: - Não, me da ela que eu levo, tiro isso aí e curo ela! Estão enlouquecendo ela, porque os remédios que tu tá dando tá pirando a cabeça dela ainda mais.
Aí disse que o pai foi contra, disse: ela tá louca mesmo! (risos).
Aí tá... chegou lá ela me curou, me levou na casa dela e a mulher da casa jogou e disse tudo! Nunca tinha me visto na vida! Disse o que a mulher daqui tinha feito pra mim, ela me empurrou pra tudo que era coisa ruim. E ela colocou o meu nome no caixão, porque um cara que era muito meu amigo morreu e, nesse meio tempo, ela colocou meu nome no caixão dele, pra me enterrar junto! (Conversa com Sônia em 02/07/2018)

No relato de Sônia podemos perceber que a mãe se sensibiliza à possibilidade do problema da filha ser espiritual, já o pai é contra, pois não acredita na religião e se opõe ao tratamento espiritual, defendendo que ela deveria seguir com o tratamento psiquiátrico. No caso relatado por Sônia, a divergência familiar não a impediu de buscar a religião, pois mesmo não concordando o pai não a proibiu. Mas como veremos mais adiante, nem todas as mulheres conseguem resistir à opressão imposta por seus pais e maridos.

Com o apoio da família, Sônia foi para Rio Grande com a prima e se tratou em um terreiro de Nação Jêje-Nagô, realizando o seu primeiro ritual de iniciação para os Orixás. Naquele momento Sônia ainda não tinha certeza do caminho que queria seguir, pois conta que era muito nova e não entendia bem essa complexidade do mundo espiritual. Como não conhecia muito as práticas ritualísticas do Batuque, Sônia não se sentiu segura para seguir na religião, então, ela não deu continuidade ao seu desenvolvimento na Nação.

Além das questões ligadas à religião, os problemas cotidianos ligados à vida afetiva e familiar também dificultaram a continuidade de Sônia na religião, mas isso não a impediu de manter sua fé nos Orixás, os quais são presentes na sua vida e nas suas falas. Sônia sempre se identifica como filha de Iansã, mas desde que lhe conheci ela conta que muitos dos problemas que passa é porque "*Iansã e Oxum brigam por sua cabeça*"¹⁴. Depois de um tempo ela explicou que, em parte, isso acontecia porque ela não chegou a concluir o seu ritual de iniciação.

¹⁴A definição dessa briga entre as Orixás reflete, em parte, o próprio conflito de Sônia que almeja a liberdade de Iansã para buscar suas realizações pessoais, mas ao mesmo tempo, seu lado amoroso e materno, marcado pelas características da Orixá Oxum, faz com que ela abdique disso para dedicar-se ao lar e à família.

Eu fiz pra Iansã. Só que, porém, quando eu fiz o bori de corpo me disseram que as duas (Iansã e Oxum) estavam brigando pela minha cabeça, porque enquanto eu não fizer na cabeça eu não sou de nenhuma delas. Só que na cabeça eu não fiz, eu fiz só de corpo, na cabeça o que eu tenho é o amaci, mas que nem vale mais. (Conversa com Sônia Guedes em 02/07/2018)

Sônia não deu continuidade à sua iniciação no Batuque, mas seguiu cuidando de sua espiritualidade no centro espírita Kardecista que sua mãe e irmã frequentam. Ela comenta que gosta de ir lá, que se sente bem, pois tudo é feito para a caridade, e ainda, continua em contato com os Orixás e entidades da Umbanda, pois nesse centro espírita também chegam Ogum, caboclos e pretos velhos. No entanto, ela sabe que não cumpriu a sua missão com a Nação, por isso, sente que em alguns momentos é cobrada, enfrentando problemas materiais e de saúde.

Dessa forma, Sônia afirma que não possui uma religião definida, pois acredita que o mais importante é manter a fé nos Orixás e nos seus guias espirituais, pois é assim que ela se fortalece para seguir em frente e enfrentar os problemas cotidianos.

Minha mãe é Iansã, ela tem que me defender, tem que me ajudar. Aí eu vou pra minha mesa e chamo por ela, vamos lá, vamos me ajudar. Então porque eu vou lá pagar não sei quanto se eu posso fazer isso aí, tu tens que acreditar na tua fé e em ti. Que tu podes fazer aquilo! Aí é onde tem gente que acha que tem que ir lá num pai de santo pagar não sei quanto, mas tu mesmo pode fazer isso aí. (Conversa com Sônia Guedes em 02/07/2018)

Sônia, portanto, traz como ensinamento que existem outras formas de manter a fé e espiritualidade, sem precisar estar numa casa de religião. Apesar das dificuldades, ela nunca deixou de lado a fé na força dos Orixás, pois acredita que eles estão sempre junto com ela, seja na sua “mesinha”, onde acende suas velas e faz suas orações, seja na natureza, que ela busca quando se sente triste ou nervosa.

Quando eu tô muito nervosa eu saio de casa e vou até o campo, um lugar que tenha mato, que tenha verde, ali eu fico olhando as árvores, a natureza, sinto o vento da mãe Iansã e aos poucos vou me acalmando. Depois eu volto pra casa me sentindo bem melhor¹⁵. (Conversa com Sônia Guedes em 20/10/2018)

¹⁵No momento que Sônia se depara com problemas em sua vida íntima, ela “voa como o vento de Iansã” e a proximidade com essa a Orixá lhe acalma para seguir em frente.

O fato narrado por Sônia demonstra a influência da personalidade de Iansã em sua vida, andar livremente e sentir o vento é uma forma de aproximar-se de sua Orixá, e com isso, ela encontra as forças que precisa para enfrentar seus problemas cotidianos. Para Sônia, foi justamente a presença de Iansã que nos aproximou e conduziu os rumos da minha pesquisa, pois desde que me viu pela primeira vez ela afirmou *“tu também é filha de Iansã”*, e trilhando por esses caminhos da Orixá dos ventos, eu passei a frequentar a casa de Sônia e aprender sobre o mundo espiritual que se materializa em sua casa.

Eu conheci o Congá de Sônia em fevereiro de 2018 e, conforme já relatei, a partir de seus ensinamentos comecei a perceber como os seres espirituais se fazem presentes em diferentes formas materiais no espaço íntimo familiar. Mas apenas alguns meses depois eu conversei com ela e lhe pedi que explicasse um a um, para que eu pudesse registrar essa informação a partir de suas palavras.

As pedras é Xangô, as conchinhas é Iemanjá, Nossa Senhora Aparecida, que pra mim simboliza a Oxum e tem ela nova também. Aqui as Crianças (Cosme e Damião) e tem a Nossa Senhora junto com elas. O Preto Velho e o cigarro dele. Quando eu quero alguma coisa, fazer uns pedidos, eu faço as minhas orações pra ele e dou umas 2 ou 3 tragadas no cigarro dele. As balas são pra Cosme. A tesoura é do Preto Velho. A tesoura é pra benzer, mas o pai Cipriano pediu pra por na mesa pra ele, perguntei porque e ele disse que é pra cortar as coisas ruins que vier. Tem outras mais, a corrente de 21 linhas, falange de Ogum, de caboclo. Tem esses aí que eu te mostrei né, mas tem outros mais, que tu não olha aí, mas eles estão. (Conversa com Sônia Guedes em 02/07/2018)

Como ela não mencionou Iansã, perguntei se ela não tinha nada de sua Orixá mãe. Então ela apontou o quadro, dizendo que ali estava Iansã cuidando a todos. *“O quadro já é antigo, tá até desbotado, o César que ganhou, mas eu que cuido”*, disse ela.



Figuras 4 e 5: Primeira imagem do Congá de Sônia que registrei em 03/02/2018; Quadro de Santa Bárbara que representa a presença de Iansã na casa de Sônia. Fonte: Da ROSA, 2018.

A segunda vez que fui à casa de Sônia foi durante o carnaval, em fevereiro de 2018. Ao chegar percebi a presença de novas imagens, mas em seguida ela perguntou se eu tinha visto “quem” estava na sua mesa. Eu, que ainda não assimilava bem os códigos naquele momento, respondi automaticamente, sem pensar muito, utilizando a meu arsenal mental de associações de imagens, então falei “Sim, vi a imagem de Jesus”. Sônia e sua filha Larissa exclamaram rapidamente “Não é Jesus, é Oxalá”. Uma afirmação que mostra que o uso da mesma imagem não pode ser visto como um mero sincretismo, pois não se trata das mesmas divindades, são personificações diferentes que se assentam numa mesma forma material, logo, cometi um erro ao trocar os nomes.

Sônia então me explicou que Oxalá, Oxum e Ogum, as três imagens novas que estavam na sua mesa, era de seu filho Andreo, mas como o espaço que ele as tinha seria usado no carnaval, os Orixás não deveriam permanecer no local. Compreendendo que os Orixás não poderiam ser “guardados” em qualquer lugar, precisavam de um espaço igualmente sagrado para assentar suas energias, portanto a mesa de Sônia atuava como o local mais adequado, por tratar-se de um altar de linha branca.



Figura 6: Ogum, Oxum e Oxalá da terreira de Andreo do Bará, presentes no conga de Sônia em 09/02/2018. Fonte: Da ROSA, 2018.

Sônia me ensinou que para as coisas do Congá ganharem vida, não basta apenas pegar um objeto ou comprar uma imagem numa casa de artigos religiosos, elas precisam passar por um processo de sacralização, onde através de axés e energias presentes em elementos que representam as entidades (mel, ervas, perfume, etc.), as coisas ganham existência tornando-se as próprias entidades que passam a existir naquela “coisa”, concentrando energias para assim servir como instrumento mediador de comunicação entre o mundo físico e espiritual.

Dessa forma, essas “coisas” só ganham vida após passar por uma preparação para receber um ser espiritual, assim como a pessoa precisa passar por um processo de iniciação e aprendizado, tendo o corpo sacralizado com o Amaci para conseguir se comunicar de forma efetiva com as entidades através da incorporação. Segundo Sônia, existem diversas formas de sacralizar os materiais. As imagens podem ser preparadas com água benta¹⁶ quando são da linha branca ou com banho de 7 ervas (podem ser variadas desde que

¹⁶ A água benta mencionada por Sônia consiste numa água preparada por ela mesma em seu congá. Na falta de acesso às ervas, Sônia usou buscou outra alternativa, acendeu velas em seu congá e deixou um copo de água num copo transparente, nesse processo os orixás energizaram a água, podendo essa ser usada no prepara da imagem, ou mesmo ingerida pelos membros da família que passam por problemas. Além disso, não são os elementos que compõem, mas é justamente a ação do banhar a peça para fazer a passagem ritual que deve ser observada, pois mantém a crença que banhando a peça “crua”, sem vida ela passa por uma personificação, assentando a entidade que passará a ser cultuada no espaço sagrado do congá.

equilibradas entre ervas fortes e fracas). Podemos ainda utilizar elementos específicos de cada Orixá, por exemplo, a água salgada do mar para lavar as conchas de Iemanjá, e água doce ou água com mel para sacralizar a imagem de Oxum.

Como a mesa de Sônia é de linha branca, ela afirmou que nenhuma peça é cruzada com cachaça ou sangue de animal. Inclusive, relatou que antes mantinha a sua guia de Nação junto à mesa, mas precisou tirar, pois como havia sido preparada com sangue, não podia permanecer entre as entidades da linha branca.

Alguns meses depois, quando retornei à casa de Sônia, reparei que na mesa havia um copo com água coberta por duas fitas, uma verde e uma vermelha. Então perguntei a ela o que significavam aquelas fitas. Ela explicou que as fitas estavam ali desde 23 de abril, dia de comemoração de Ogum na Umbanda. Nessa ocasião nós iríamos a Procissão em Bagé, mas devido a compromissos de trabalho não pude estar presente. Mas como Sônia possui uma relação forte com Ogum, procurou uma forma de homenageá-lo, mesmo não possuindo uma imagem e não podendo ir à procissão.

As fitas são de Ogum! Eu não tenho nada de Ogum aqui, ficaram de me dar, mas até agora não me deram, então como era dia de Ogum eu fiz homenagem pra ele. Como eu não tinha nada que simbolizasse ele, aí eu botei as fitas que simbolizava ele. Esse copo de água branco é para quando faço as orações, aí depois posso tomar ou da pra alguém tomar, por isso fica tapadinho, pra não pegar poeira. (Conversa com Sônia Guedes em 02/07/2018)

Desde que conheci Sônia ela sempre dizia que era devota de Ogum, mas que não podia comprar uma imagem, apenas ganhar, mas até então ninguém havia cumprido com o prometido. Então antes de visitar ela, passei numa loja de artigos religiosos em Pelotas e levei uma imagem de Ogum pra lhe presentear, pensando numa forma de agradecê-la por todos os ensinamentos que havia compartilhado comigo nos últimos meses.

Sônia ficou feliz e emocionada, pois queria muito ter Ogum em sua mesa, que foi logo colocado ao lado direito de Oxum. Quando seu filho Andreo chegou, ela lhe mostrou contente dizendo que sua mesa estava com Ogum, mas ele logo a lembrou que Ogum ainda não estava ali, que precisavam sacralizar a peça para ela ganhar vida. Perguntei posteriormente como tinham feito o ritual para

sacralizar a imagem, ela disse que o banhou em água benta e depois lhe acendeu uma vela.



Figura 7 e 8: Copo com água com as fitas de Ogum; Congá de Sônia após receber Ogum. Fonte: Da ROSA, 2018.

Na visita que fiz em outubro, percebi que as crianças e anjinhos da falange dos Ibejis no congá de Sônia, estavam no centro da mesa, tendo ao lado os resquícios de uma vela que foi acesa. No lugar onde geralmente ficam, havia uns ursinhos coloridos desenhados em E.V.A., que Sônia colocou para presentear as crianças no dia de Cosme e Damião, comemorado a poucos dias. Ogum, já sacralizado, estava ali com suas fitas e segurando as guias da família, junto com algumas espadas de Ogum que Sônia colocou para lhe fortalecer e ajudar a cortar as demandas que chegassem na casa.



Figura 9: Presentes para as crianças que estavam no centro da mesa devido à comemoração do dia de Cosme e Damião. Fonte: Da ROSA, 2018.



Figura 10: Ogum coberto por suas fitas, guias e com as suas espadas. Fonte: Da ROSA, 2018.

Num sábado à noite, antes de irmos à terreira de seu filho Andreo, vi que ela havia acendido duas velas brancas em seu Congá. Então perguntei por que tinha acendido as velas e ela explicou que sempre acende vela para Oxum aos sábados, que é seu dia, mas como sempre se deve iluminar primeiro à Oxalá, acendeu as velas para os dois Orixás.

As velas são um elemento que sempre estão presentes no Congá, pois elas dão vida e movimento para a comunicação entre o mundo físico e espiritual. A vela tem a função de captar as energias boas e agradecer pelos pedidos alcançados, energizando o ambiente e estabelecendo o elo entre Sônia e seus Orixás e entidades.



Figuras 11 e 12: Velas acesas à Oxalá e a Oxum no congá de Sônia em 03/11/2018. Fonte: Da ROSA, 2018.

Observando a dinâmica cotidiana do congá de Sônia numa perspectiva arqueológica, podemos refletir sobre os fluxos vitais que enlaçam as “coisas”¹⁷, pessoas e seres espirituais, mostrando que esse mundo material presente em sua casa não apenas possui vida, mas influencia sua vida em todos os aspectos, logo, é impossível falar das coisas no congá sem falar dos seres espirituais e sem entrelaçar esses à trajetória de vida e às subjetividades de Sônia. A história de Sônia nos mostra, portanto, que apesar das diversas situações que incorreram em sua vida, que acabaram por lhe afastar das casas de religião, sua fé se mantém forte e ativa em seu cotidiano, materializando Orixás e entidades espirituais que perpetuam as crenças e saberes afro-diaspóricos que ela aprendeu com suas ancestrais.

Dessa forma, passamos a refletir sobre a recriação do sagrado no lar de Sônia enquanto espaço de resistência infrapolítica, onde ela preserva suas crenças e compartilha seus saberes nessa microesfera da vida íntima e cotidiana (LUGONES, 2014a.), resistindo à colonialidade através da manutenção de suas subjetividades, a qual rememora a diáspora africana através de suas práticas afro-religiosas, passadas através das gerações através da oralidade compartilhada no seu espaço íntimo familiar.

1.5. A (Re)existência da Preta Feiticeira na periferia

Quando iniciei a pesquisa em Pelotas buscando a materialização do sagrado nas casas da periferia, conheci uma mulher que possui uma longa história na Umbanda, pois desde criança frequentava a casa de sua avó paterna, uma mulher negra que liderava sua casa de religião na antiga região da Várzea, e depois passou por diversas terreiras em seu bairro, conhecendo muito sobre a história local da religião. Contudo, apesar da riqueza de seus relatos, ela não pode ser identificada porque pratica a religião escondida da família e dos vizinhos, por isso irei chamá-la apenas de Maria.

Maria possui quase 50 anos e é uma mulher solteira, que cria seu filho adolescente sozinha com a ajuda da mãe. Ela conta que desde criança frequentava a Umbanda e muito cedo começou sua preparação, pois sua avó

¹⁷Compreendemos aqui a “noção de ‘coisa’, porosa e fluida, perpassada por fluxos vitais, integrada aos ciclos e dinâmicas da vida e do meio ambiente. (INGOLD, 2012, P. 25).)

lhe arrumava e levava para ficar na assistência. Ainda pequena ela passou por um problema de saúde que lhe impediu de caminhar por um tempo, então ela fez uma promessa que se voltasse a andar se iniciaria na religião. E assim fez, aos 12 anos começou como cambona e aos 20 anos já estava pronta, recebendo as entidades.

Sua avó morreu quando ela ainda era criança, por isso, após se iniciar passou por diversas terreiras, em busca de um lugar que melhor se adaptasse. Segundo ela, essa movimentação entre casas é comum entre os umbandistas porque as terreiras costumam ser palco de muitos conflitos e disputas internas, o que deixa algumas pessoas descontentes resolvendo buscar outro lugar onde se sintam mais à vontade.

Em razão desses conflitos ela se afastou da religião por um tempo, e neste período, veio a sofrer um problema muito grave de saúde onde quase perdeu a vida. Ela conta que seu pai sempre criticou a religião, pois apesar de sua avó ser umbandista, o avô não gostava, logo, apenas as mulheres da família frequentavam. Por essa razão, quando Maria ficou doente seu pai entrou em sua casa e queimou todas as suas coisas de religião (roupas imagens, guias, etc.), restando apenas algumas imagens escondidas em seu quarto. Segundo ela, seu pai dizia que sua doença teria sido causada por aquelas “macumbas”, por isso ainda hoje não pode nem imaginar que ela ainda segue sua fé.

Contudo, mesmo com a repressão imposta pelo pai de Maria não deixou de “trabalhar”, invocando seus Orixás que estão materializados de diversas formas (plantas, quadros, imagens, etc.), preparando energeticamente o seu espaço íntimo, incorporando suas entidades em casa sempre que se faz necessário e fazendo os seus “feitiços” sempre que precisa agir contra demandas que lhe mandam.

A resistência de Maria nos leva a refletir sobre os efeitos da colonialidade na esfera cotidiana, a qual deixa essas mulheres expostas à violência e à coerção patriarcal. Segundo Rita Segato (2012), a privatização do espaço doméstico imposta pela colonialidade contribuiu com sua marginalização política, restringindo os vínculos de solidariedade e colaboração das mulheres em relação ao cenário público (Rita SEGATO, 2012).

Embora Rita Segato (2012) esteja abordando a colonialidade em contextos indígenas, essa desordem causada pela intrusão do Estado na organização

familiar pode ser observada em todas as comunidades que antes seguiam outros arranjos, fazendo com que a modernidade colonial intensificasse as hierarquias na ordem familiar e comunitária tornando-as mais autoritárias e perversas. Dessa forma, não só as mulheres indígenas, mas também as mulheres negras ficaram mais suscetíveis à violência e ao domínio patriarcal, pois ao adquirir autoridade no âmbito da “vida privada” os homens, mesmo os igualmente colonizados, passaram a desfrutar de impunidade, pois este deixou de ser um assunto de interesse público.

O confinamento compulsivo do espaço doméstico e das suas habitantes, as mulheres, como resguardo do privado tem consequências terríveis no que respeita à violência que as vitimiza. É indispensável compreender que essas consequências são plenamente modernas e produto da modernidade, recordando que o processo de modernização em permanente expansão é também um processo de colonização em permanente curso. Assim como as características do crime de genocídio são, por sua racionalidade e sistematicidade, originárias dos tempos modernos, os feminicídios, como práticas quase mecânicas de extermínio das mulheres são também uma invenção moderna. É a barbárie da colonial/modernidade mencionada anteriormente. Sua impunidade, como tentei argumentar em outro lugar, encontra-se vinculada à privatização do espaço doméstico, como espaço residual, não incluído na esfera das questões maiores, consideradas de interesse público geral (Segato, 2011). Com a emergência da grade universal moderna, da qual emana o Estado, a política, os direitos e a ciência, tanto a esfera doméstica como a mulher que a habita transformam-se em meros restos, na margem dos assuntos considerados de relevância universal e perspectiva neutra (Rita SEGATO, 2012, p. 121).

Após se recuperar dos problemas de saúde, Maria voltou a praticar a religião escondida, por isso, como não pode mais frequentar a terreira, ela cultua suas entidades em casa, incorporando-as, com a ajuda de sua mãe, sempre que necessário. Apesar dos sofrimentos que enfrentou, Maria afirma que ficou doente porque ela tinha que passar por aquilo, portanto, sempre que pode ela busca uma casa para se consultar.

Durante os encontros que tivemos Maria me ensinou muito sobre a Umbanda, falou sobre as lendas dos Orixás, o trabalho desenvolvido pelas falanges (caboclo, preto-velho, exus e pomba-giras) e passou várias lições sobre a doutrina umbandista *“a fé nos salva, nos protege, nos levanta, muito cuidado no caminho que aqui se colhe o que se planta”*.

Conheci Maria no início da minha pesquisa em Pelotas, antes de começar a visitar as casas de religião, por isso, seus ensinamentos me levaram a observar

várias das situações que ela relatou em nossos encontros. As inquietações presentes em suas narrativas são corriqueiras entre os umbandistas, mostrando um cenário de disputas¹⁸ que leva a um constante movimento entre as casas, onde comumente vimos os filhos trocando de “mão”¹⁹ ou abrindo suas próprias terreiras.

As vezes tu vais na terreira tá todo mundo trabalhando, aí tem um com guarda pó e calça e tem um todo enfeitado, aí vai todo mundo no que tá enfeitado, mas quem tá com guarda pó e calça branca é quem tá trabalhando de verdade. As vezes tu vais com um problema e as pessoas te pedem um caminhão de coisas pra te ajudar, mas é mentira com pouco tu faz bastante, as vezes uma vela e uma cachaça oferecidas com fé tem mais poder que todo o resto. (Relato em junho de 2018).

Apesar do contexto opressor e das decepções em relação às casas de religião, Maria preserva sua fé nos Orixás e entidades da Umbanda, o que se reflete materialmente em seu espaço íntimo, desde o portão de entrada, o qual possui uma pequena casinha que assenta um guardião cercado por espadas de Ogum e lansã e uma comigo-ninguém-pode. No pequeno pátio corredor, situado entre o portão e a porta de entrada da casa, já é possível observar a presença das plantas de proteção, entre elas espada e Lança de Ogum, espada de lansã, Jurema, Guiné, Comigo-ninguém-pode e Malva.

Entrando em sua casa nos deparamos com uma imagem de Ogum sobre a geladeira, ao lado de duas espadas imersas em copo d'água, um quadro deste Orixá guerreiro e outro com imagens associadas a Oxum e Oxalá. Logo atrás da porta de entrada observamos um conjunto de coisas que segundo ela consiste na segurança da casa, o qual atua como um filtro de energias, formado por um

¹⁸Muitos umbandistas relatam que a religião vem perdendo sua essência, se distanciando dos preceitos de caridade e humildade, gerando diferenciações e disputas que levam muitos a se afastarem da religião. A falta de um parâmetro organizacional e a influência de processos de racionalização e burocratização trazidas com a modernidade ocidental são compreendidos por Natália Louzada (2009) como desdobramentos da colonialidade do poder imposto aos grupos religiosos de matriz africana: “Nesse sentido, entendendo as religiões de matriz africana e suas respectivas comunidades como espaços híbridos por excelência, ancorados fundamentalmente em recriações diaspóricas nas quais a coexistência, muitas vezes problemática, entre a perspectiva racionalista ocidental e os saberes tradicionais de cosmogonias africanas transportados ao Brasil, encontra-se amplamente evidenciada. Levando ainda em consideração a necessidade, imposta por meio da opressão racista etnocêntrica, de agenciar as identidades fluidas como estratégia política / cultural de resistência.” (LOUZADA, 2009, p. 62).

¹⁹A troca de mão significa trocar de pai\mãe de Santo, passando por um ritual onde é preciso lavar a cabeça, imagens e guias (colares) para tirar o Amaci (banho de ervas) do antigo mentor e refazer na nova casa onde irá trabalhar.

copo com líquido (que ela não revelou o que era) e uma espada de Ogum, o qual é frequentemente trocado para fazer a limpeza da casa e afastar as energias ruins. Na sala os quadros católicos presentificam novamente Oxalá e Oxum.

Num canto de seu quarto, num suporte bem alto atrás de uma cortina ela me permitiu ver o pequeno congá que mantém escondido, no qual estão presentes Xangô, Xangô Aganju, Oxum e um Preto Velho. No local havia mel, velas entre outras coisas que ela não quis mostrar, tampouco permitiu que eu fotografasse, por receio de ser identificada. Maria contou que toda a semana acende velas e sempre que precisa trabalha em seu congá, pois ele consiste num ponto de energia e mediação espiritual da casa.

A situação vivida por Maria faz com que ela se identifique com seus antepassados escravizados, os quais também se submetiam a práticas religiosas clandestinas, pois eram vigiados e severamente castigados se descobertos.

Na época da escravidão, os negros não podiam adorar o mesmo santo dos brancos. A oxum é a cachoeira, que era o lugar onde também faziam as oferendas pra Nossa Senhora Aparecida e a Nossa Senhora da Conceição. Aí os negros largavam as coisas na cachoeira escondido, por que se pegassem um negro fazendo alguma coisa ele acabava apanhando no tronco. (Relato em junho de 2018).

Os exemplos aqui apresentados, portanto, servem para demonstrar que mesmo nesses meandros da vida cotidiana, envolvendo subjetividades e escolhas pessoais, as moradoras da periferia são historicamente subjugadas por imposições colonialistas, que determinam até mesmo as suas crenças religiosas, evidenciando que as religiões de matriz africana seguem inferiorizadas por um pensamento cristão ocidental hegemônico, que determina o que é socialmente aceito no campo religioso.

Os problemas enfrentados pelas umbandistas, vistos nos termos da colonialidade do poder e do eurocentrismo (Aníbal QUIJANO, 2005), demonstram que a supremacia do pensamento moderno capitalista ocidental influencia diretamente nas relações intersubjetivas e culturais dessa microesfera da religiosidade na periferia, onde as religiões de matriz africana são constantemente atacadas nesse processo de homogeneização imposto pelo cristianismo.

Por outro lado, o atual, o que começou a formar-se com a América, tem em comum três elementos centrais que afetam a vida cotidiana da totalidade da população mundial: a colonialidade do poder, o capitalismo e o eurocentrismo. Claro que este padrão de poder, nem nenhum outro, pode implicar que a heterogeneidade histórico-estrutural tenha sido erradicada dentro de seus domínios. O que sua globalidade implica é um piso básico de práticas sociais comuns para todo o mundo, e uma esfera intersubjetiva que existe e atua como esfera central de orientação valorativa do conjunto. Por isso as instituições hegemônicas de cada âmbito de existência social, são universais para a população do mundo como modelos intersubjetivos. (Aníbal QUIJANO, 2005, p.124)

Em todas as casas de Umbanda que visitei ao longo dessa pesquisa observei a predominância da presença feminina, como médiuns nas correntes, como cambonas e até mesmo na assistência para se consultar. Por outro lado, nos relatos dessas mulheres vimos que algumas para manter sua prática religiosa precisam desobedecer e se furtar às imposições de seus pais e maridos. Por isso, mesmo que algumas delas não consigam desenvolver sua fé no espaço comunitário da terreira, continuam praticando suas crenças no espaço íntimo. Essa resistência da prática religiosa por mulheres, vista tanto como enfrentamento para participar no espaço público quanto como manutenção das crenças no espaço privado, evidencia a importância de seu papel na preservação e perpetuação dos saberes afro-diaspóricos através das novas gerações.

É nesse sentido que buscamos analisar a história de vida das mulheres na Umbanda na perspectiva da descolonialidade do gênero (Maria LUGONES, 2014a.), como agentes ativas e resistentes na manutenção de suas subjetividades e perpetuação da diáspora africana.

Se por um lado o homem colonizado reproduz a autoridade do homem colonizador, impondo uma subordinação de gênero e se utilizando de sua autoridade patriarcal para restringir a autonomia feminina (Breny MENDONZA, 2014, p. 94); por outro lado, essas mulheres resistem à dominação masculina através da manutenção de suas subjetividades, expressando-as infrapoliticamente e se opondo às múltiplas formas de opressão (gênero, raça, classe) para manter aquilo que tem por sua identidade cultural (Maria LUGONES, 2014a.).

Dessa forma, seguindo uma análise feminista descolonial, que visa romper com essas múltiplas formas de opressão para pensar na perspectiva das subjetividades dessas mulheres, percebemos que são elas as principais agentes

dessa resistência cultural que preserva elementos de uma ancestralidade africana, a qual se perpetua pela oralidade e pela materialização de saberes e crenças, que ainda hoje podem ser vistos nas casas e nas terreiras. É essa resistência que persiste nas esferas íntimas da vida cotidiana que fez com que elementos da diáspora africana atravessassem gerações, persistindo nas memórias e vivência das pessoas da periferia.

Mas é preciso reconhecer, isso só foi possível pela resistência vivenciada pelas “Pretas Feiticeiras” ao longo da história, desde as Pretas escravizadas que burlavam a vigilância na senzala, às Pretas de ganho ou libertas que realizavam seus rituais sofrendo repressão policial no século XIX, até as Pretas de hoje, que com sua *fé e feitiços* resistem às mais diversas formas de opressão, mas não deixam de cultuar seus ancestrais.

Foi ontem chamada a polícia **a meretriz Anna Maria**, moradora à rua 3 de Fevereiro, conhecida por suas relações com a *feitiçaria* e por ser filiada à escola de ridículas promessas a Santo Antônio, que parece ter sofrido alguns banhos no poço. **Depois de severamente admoestada**, Anna Maria retirou-se aos lares, prometendo abandonar esses hábitos. Aconselhamos-lhe que não brinque muito com santo Antônio, porque este amigo pode estar um dia de mau humor [...] e então com certeza vira-se o feitiço contra a feiticeira. (Jornal Diário de Pelotas, 21 de janeiro de 1879, apud Caiuá AL-ALAN, 2013, p. 125)

Como podemos ver, no mesmo território em que Anna Maria foi perseguida no século XIX por praticar “feitiçarias” com Santo Antônio, Maria esconde seu Exu para não ser acusada de macumbeira pelos vizinhos. Nesses meandros da vida cotidiana, temos ainda a figura de outra feiticeira rememorada nos anseios da periferia, a Preta Velha que entre feitiços, chás e benzeduras conta histórias que atravessam temporalidades e nos fazem refletir sobre a (re)existência da mulher negra através do culto à sua ancestralidade.

1.6. A materialização do mundo espiritual nos espaços de moradia da periferia

A partir da convivência com algumas mulheres que seguem as crenças da Umbanda, compreendi que a materialização dos Orixás e entidades não se dá apenas nas terreiras, mas também nos lares. A recriação dos espaços sagrados

no interior das casas faz com que as pessoas fiquem mais próximas do mundo espiritual, independente da assiduidade em que frequentam as terreiras.

Essas mulheres, em sua maioria, são médiuns que possuem uma relação direta com seus Orixás e entidades. Mesmo aquelas que não atuam mais nas correntes mediúnicas precisam manter um espaço onde podem fazer essa comunicação com seus guias espirituais. Isso acontece porque após a iniciação na religião, os médiuns passam a ter responsabilidades com a sua espiritualidade, o que transforma a sua vida e se reflete materialmente no espaço em que habita.

A materialização do mundo espiritual no interior da casa, além de uma expressão das crenças e subjetividades na vida íntima dessas mulheres, também atua como um ato de resistência, já que muitas delas são impedidas por seus homens (pais, companheiros, por vezes até filhos e netos) de seguir suas crenças religiosas. Assim, ao serem proibidas de ir à terreira, as mulheres trazem os seres que lá habitam até suas casas, dando suporte à sua fé.

Ao longo da trajetória de conhecer os espaços sagrados dos lares dessas mulheres, comecei a observar que o entorno de suas casas já apresenta um primeiro indicador desse universo cosmológico, com a presença de plantas de proteção e de banhos de descarrego em canteiros e vasos na frente das residências²⁰. Num olhar ligeiro e despercebido, essas plantas, camufladas entre outras flores, podem aparentar apenas um hábito comum de cultivar jardins. Contudo, a combinação de espécies, sempre em número ímpar (3, 5 ou 7 ensinou Maria) e equilibradas entre fortes e calmas, podem indicar que estão ali para proteger aquela casa das energias ruins da rua, além de presentificar Orixás²¹ e entidades que a família cultua.

²⁰ “A mulher africana tem um importante papel na disseminação das plantas africanas nas Américas, desde o transporte em suas tranças até o conhecimento das técnicas e sua aplicação na medicina, culinária, curandeirismo e práticas religiosas.” (Patrícia de CARVALHO, 2012, p. 81)

²¹ “Ossanha havia recebido de Olodumaré o segredo das ervas. Estas eram de sua propriedade e ele não as dava a ninguém, até o dia e que Xangô se queixou à sua mulher, Oiá-lansã, senhora dos ventos, de que somente Ossanha conhecia o segredo de cada uma dessas folhas e que outros deuses estavam no mundo sem possuir nenhuma planta. Oiá levantou suas saias e agitou-as impetuosamente. Um vento violento começou a soprar. Ossanha guardava o segredo das ervas numa cabaça pendurada no galho de árvore. Quando viu que o vento havia soltado a cabaça e que esta tinha se quebrado ao bater no chão, ele gritou: “Ewé O! Ewé O!” (“Oh! As folhas! Oh! As folhas!”), mas não pôde impedir que os deuses as pegassem e as repartissem entre si”. (Pierre VERGER, 1997, p. 122)

As ervas possuem um papel central nos rituais da Umbanda e no cotidiano de seus praticantes, são usadas na defumação das casas e terreiras para afastar as energias negativas, nos banhos de descarrego e energização, no preparo do Amaci²² para lavar a cabeça do iniciante que irá receber as entidades, na lavagem de imagens para consagração espiritual, no preparo de chás, benzeduras, enfim, as ervas são consideradas o “sangue vegetal” que auxilia na limpeza, proteção e equilíbrio espiritual.

*Com licença pai Ogum, Filho quer se defumar,
Umbanda tem fundamentos, É preciso preparar,
Com incenso de benjoin, Alecrim e alfazema
Defumai filhos de fé, Com as ervas da Jurema
Ponto de Defumação de Ogum*

Cada planta possui a energia de um Orixá e atua numa falange²³ espiritual, sendo seu uso comumente realizado pelos caboclos, indígenas das matas grandes conhecedores das ervas medicinais locais, e pelos preto-velhos, feiticeiros africanos que sabem manipular as ervas para os mais diversos fins. Essas entidades costumam recomendar uma combinação de ervas (para chás, banhos, etc.) específicas, de acordo com os problemas que elas identificam na consulta. Segundo os médiuns, nem eles sabem receitar essas ervas, por isso a importância da cambona²⁴ na hora da consulta, pois ela faz a mediação entre a entidade incorporada e o consulente, anotando as coisas indicadas, para auxiliar no preparo posteriormente.

O uso das plantas na Umbanda é um tema amplo e já vem sendo pesquisado nos últimos anos²⁵, em vista disso, o objetivo aqui não é aprofundar essa discussão, mas sim mostrar como a presença dessas plantas no entorno das casas de umbandistas atuam como “demarcadores culturais” na paisagem, facilitando a identificação.

²² “AMACI — É um líquido preparado com o suco de diversas plantas e que tem muita aplicação na firmeza de cabeça dos médiuns, servindo também para a lavagem dos chifres, patas, tacos e cascos dos animais, antes de serem sacrificados para diversos trabalhos e cerimônias.” (PINTO, 1987, p. 18)

²³ “FALANGE — Falange em Umbanda significa a subdivisão de Linhas onde cada Falange é composta de um número incalculável de espíritos orientados por um Guia chefe da mesma.” (PINTO, 1987, p. 82)

²⁴ “CAMBONO — Servidor de Orixá e auxiliar de médium em transe. O cambono, pode-se dizer, é um médium que não obteve o necessário desenvolvimento, sendo, por isso, apenas um auxiliar dos guias e médiuns nos trabalhos de terreiro.” (PINTO, 1987, p. 40)

²⁵ Para uma leitura mais aprofundada sobre as ervas ler Patrícia de Carvalho, 2012.

A planta mais comum vista nas entradas das casas é a espada-de-Ogum, também conhecida como espada-de-São-Jorge, que além de afugentar os espíritos e proteger a casa, atua como um filtro de energias negativas. Ogum é o Orixá guerreiro responsável pela proteção e pela quebra de demandas, por isso sempre estará presente nas entradas, seja nas plantas na frente da casa, no vaso atrás da porta, numa ferradura pendurada à soleira, ou mesmo numa imagem acima da porta.

Outras plantas comumente encontradas são a espada-de-lansã ou espada-de-Santa-Bárbara, a comigo-ninguém-pode, a guiné, a arruda, a jurema, entre outras que consistem nas plantas quentes ou fortes²⁶, bem como no manjeriço, o alecrim, a alfazema, a melissa, a camomila, entre outras que representam as plantas calmas (mornas e frias)²⁷. Essas plantas atuam como um escudo de proteção contra as energias ruins que possam entrar na casa, e também são usadas para os banhos de descarga, para chás, benzimentos no cotidiano.



²⁶ Plantas que possuem uma atuação energética agressiva, afugentando espíritos, filtrando energias negativas e fazendo a limpeza energética.

²⁷As ervas calmas podem ser classificadas como mornas ou frias. As ervas mornas são as equilibradoras de energia, pois não agredem e atenuam efeitos negativos de ervas quentes, ajudando a reconstruir a energia e equilibrar a mente e o campo espiritual. As "ervas frias" não só equilibram como as ervas mornas, como também são usadas para energizar um campo magnético específico, por exemplo, a alfazema fortalece a intuição enquanto a melissa atua como calmante.



Figuras 13 e 14: Arruda Macho, arruda fêmea, alecrim e hortelã, algumas das plantas que dona Ivone Silveira (Mãe de Sônia) possui no entorno de sua casa em Bagé. Fonte: Da ROSA, 2018.



Figura 15 e 16: Espada de Ogum, espada de lansã e guiné, entre outras, presentes na casa de dona Ana (vizinha de Sônia) em Bagé. Fonte: Da ROSA, 2018.

Algumas plantas podem variar de uma casa para outra, assim como percebemos diferenciações locais, por exemplo, a jurema facilmente encontrada em Pelotas é desconhecida pelas mulheres em Bagé. Às vezes, algumas espécies não se adaptam ao ambiente que são plantadas, enquanto outras absorvem as energias e acabam morrendo, como a arruda, por exemplo, que fica seca quando o ambiente está muito carregado.

Dessa forma, se ao chegarmos na entrada das casas identificamos as plantas como demarcadores na paisagem, ao adentrar o espaço íntimo logo nos deparamos com outro elemento que materializa a crença umbandista, que é a

“segurança” ou filtro condensador de energias, situado atrás da porta de entrada. Esse filtro geralmente consiste numa espada-de-Ogum imersa num copo d’água, mas em algumas casas também encontramos outras entidades fazendo a proteção da como Exu e Preto Velho. Em alguns casos, o copo não contém apenas água, mas também “segredos” que não podem ser revelados, mas que consistem em elementos combinados conforme a necessidade do ambiente e a solicitação da entidade. As plantas e objetos presentes geralmente são preparadas pelas entidades (Exu, Caboclo ou Preto Velho) do próprio médium ou da terreira que frequenta.

Na entrada da casa da dona Ivone Silveira, mãe de Sônia, em Bagé, a segurança é feita com um copo d’água com uma tesoura aberta, a qual está ao lado de uma garrafa com água com uma espada de Ogum. Andreo, seu neto, conta que o preto velho Pai Cipriano pediu para fazer uma proteção colocando a sua tesoura para cortar as coisas ruins trazidas da rua. Já na casa da Marcela Amaral, de 30 anos, no bairro Porto em Pelotas, além da proteção de Ogum ela possui um filtro de Exu, que consiste em carvões imersos na água. *“Quando está tudo bem o carvão fica boiando na água, mas quando o carvão fica todo parado no fundo é porque tem alguma coisa ruim, então aquilo precisa ser descartado”*, afirmou Marcela. Maria não quis revelar o que havia na água, mas disse que a proteção era feita por Ogum e Exu, descrevendo como faz para descartar:

Todas as quintas eu acendo uma vela para Ogum que está em cima da geladeira aí eu pego e despacho, porque aquilo puxa toda a carga da casa, aí fica a meu critério, se está tudo bem eu vou lá na rua e jogo, mas aí se eu não quero mais que uma pessoa venha na minha casa eu vou lá e jogo na porta dela. (Maria, 16/06/2018).



Figuras 17 e 18: Filtros condensadores de proteção de porta na casa da dona Ivone (Bagé) e Marcela (Pelotas). Fonte: Da ROSA, 2018.

Nas paredes, os quadros também presentificam os Orixás e entidades nos lares. Geralmente, os quadros são os guias protetores da casa, os Orixás de cabeça dos membros da família, ou mesmo aqueles que são importantes na quebra das demandas e proteção do ambiente, como Ogum, que é comumente encontrado nas casas dos umbandistas, se fazendo presente não só em quadros, mas também numa ferradura pendurada sobre a porta, ou em plantas e imagens colocadas de frente para a porta de entrada.



Figura 19 e 20: Quadro com a imagem da preta velha vovó Maria Conga presente na casa de dona Ivone; quadro de Ogum na casa de dona Ana em Bagé. Fonte: Da ROSA, 2018.

Num lugar reservado e especial da casa, as mulheres organizam um espaço para assentar os seus Orixás e entidades, onde podem invocar os espíritos, fazer as suas rezas e manter a sua comunicação com o mundo espiritual. As médiuns que possuem consciência da sua filiação e das entidades que lhes acompanham, possuem ainda a responsabilidade de “cuidar” dos seus guias espirituais, pois isso se torna necessário para o seu equilíbrio energético e espiritual, portanto, precisam de um ponto de apoio e comunicação com os seres espirituais, recriando seu próprio Congá onde podem trabalhar a sua mediunidade e se conectar com o mundo espiritual.

No Congá presente no espaço íntimo familiar as mulheres cultuam sua fé, mesmo não sendo frequentadoras assíduas das terreiras. Isso mostra a importância dessas subjetividades em seu cotidiano, pois ao cuidar de sua vida espiritual poderão equilibrar todas as questões que perpassam outros aspectos de suas vidas (amor, saúde, dinheiro, etc.). Dessa forma, os Congás atuam diariamente na vida dessas mulheres, pois na presença das entidades elas podem senti-las vivas no atendimento de suas demandas.

Aqui na mesa, tem esses aí que eu te mostrei, mas tem outros mais. A gente não vê, mas eles estão. Tem 21 linhas, tudo na umbanda branca. Então às vezes, quando quero me concentrar pra alguma coisa, pra fazer uma oração pra alguma coisa, fico concentrada aqui, faço minhas orações geralmente no copo d'água aí vem aquilo pra mim e eu enxergo. Às vezes vem assim, às vezes em sonho. Às vezes tô meio dormindo e acordada e vem tudo na minha frente, às vezes eu nem quero enxergar mais vêm. Aí tens que deduzir o que tu tá enxergando, porque às vezes pode ser pra mim, as vezes pode não ser, com ele (César) mais ou menos eu vejo, mas se é outra pessoa não, aí fico pensando o que será?

Agora aconteceram umas coisas muito graves pra mim, aí me falaram, mas a gente avisou a senhora que ia acontecer! Ah mas, eu não sabia que era pra mim! (Conversa com Sônia Guedes em 02/07/2018)



Figura 21: Congá doméstico de Sônia. Fonte: Da ROSA, 2018.

Nos Congás os Orixás e entidades se apresentam de diferentes formas, em objetos, plantas, quadros, imagens, etc. possuindo igual significado e importância, pois o fundamento está na vida invisível do material, seja ela uma imagem grande e cara ou uma simples pedra. Por essa razão, esses Congás também apresentam tamanhos variados, podendo ter apenas uma imagem, objetos que assentam as forças espirituais, ou mesmo, uma mesa completa com todas as linhas da Umbanda. Conforme o primeiro ensinamento que aprendi com Sônia, os Orixás são forças superiores regidas pela natureza, portanto sua presença se encontra nos próprios elementos naturais do domínio em que atuam:

As conchas são lemanjá, por isso não preciso ter uma imagem, a concha vem do mar que é ela, então pode ter tanta força quanto a sua figura de gesso. (Conversa com Sônia Guedes, 03/02/2018)

O Congá de Sônia, portanto, nos leva a refletir sobre a ancestralidade dos saberes na diáspora africana, sobre como a oralidade perpetuou esses conhecimentos que materializam a fé em diferentes formas, uma prática que deveria ser comum principalmente entre as negras escravizadas, que não apenas tinham limitações materiais, mas também precisavam camuflar suas crenças para não serem descobertas e castigadas. Sônia aprendeu com sua mãe que a força dos Orixás pode ser assentada nos elementos materiais que

Ihe cabem, dona Ivone aprendeu com suas ancestrais, e assim a oralidade passou esses conhecimentos através das gerações.

Na casa de Marta Helena Guedes, irmã de Sônia, encontramos Ogum nas plantas associadas a este Orixá e Xangô numa pedra, elemento deste Orixá que é o dono das pedreiras. Já dona Ana, vizinha de Sônia, possui Oxum na imagem de Nossa Senhora Aparecida e algumas conchas que ela diz presentear a Orixá das águas.



Figura 22 e 23: Ogum e Xangô na casa de Marta Helena e Oxum na casa de dona Ana. Fonte: Da ROSA, 2018.

Dona Ivone Guedes, mãe de Sônia, possui um Congá maior, com a presença do Orixá Oxalá num quadro e na cruz com a imagem de Jesus Cristo; lemanjá na imagem Orixá dos mares; Ogum na imagem de São Jorge; Oxum numa pintura em prato de Nossa Senhora Aparecida, numa pequena imagem dentro de um mini-oratório e uma rosa amarela que simboliza a Orixá das cachoeiras e Xangô na imagem de São Jerônimo e algumas pedras.

Além dos Orixás o Congá de dona Ivone possui o quadro da preta velha Vovó Maria Conga e alguns cigarros de palha que costuma oferecer ao Preto Velho Pai Cipriano das Almas, entidade incorporada por seu neto Andreo. A presença de duas velas, um copo com água e um perfume demonstram que dona Ivone utiliza o Congá para suas orações, defumações e limpeza do ambiente, fazendo uma comunicação direta com os Orixás e entidades.



Figura 24: Congá de dona Ivone em Bagé. Fonte: Da ROSA, 2018.

Para compreender a existência das coisas nos lares das mulheres negras de periferia devemos analisar sobre como elas se relacionam e atuam em conjunto, transformando o espaço da casa num lugar sagrado e protegido pelos Orixás e entidades espirituais.

A casa é o local de morada, de abrigo, de proteção da família, por isso deve ser bem cuidada e preparada, o que é feito de forma similar ao que ocorre na preparação de uma terreira. Por essa razão, do ponto de vista material e energético, ambas são similares, embora se diferenciem no ritual, já que no ambiente da casa as práticas são íntimas, enquanto a terreira é aberta ao público.

Especialmente, a casa é preparada a partir de pontos estratégicos para atuação do plano espiritual e para a manipulação energética, projetando a proteção principalmente para as entradas, que são locais de passagem, de movimento, por onde podem entrar os espíritos maldosos e as energias negativas.

- O portão de entrada deve ser protegido por Bará (Exu Orixá) e o povo da rua (Exus e Pombagiras). Essas entidades sempre ficam na parte externa,

pois seu campo de atuação é a rua, eles são os guardiões, por isso ficam na entrada fazendo a proteção;

- A porta de entrada é o local onde fica Ogum, o guerreiro “quebrador de demandas”, por vezes, também encontramos as entidades da rua fazendo a proteção, principalmente quando a casa não possui pátio e a porta de entrada fica junto á rua. Nesses casos, Ogum e Bará, ou Ogum e o povo da rua fazem a proteção, sempre escondido atrás da porta, sem chamar atenção. Em algumas casas a proteção fica tapada para não ser vista;
- O congá geralmente fica no canto da parede na sala de estar, embora esteja visível os elementos que compõem nem sempre são assimilados à umbanda, pois é comum a presença em imagens de santos católicos e materiais de domínio do Orixá. Em um dos casos observados, o congá fica no quarto, atrás de uma cortina, pois precisa ser ocultado para que a pessoa não seja associada às práticas religiosas da umbanda. A disposição das coisas no Congá do espaço íntimo se diferencia da terreira, pois a hierarquia é disposta em plano horizontal. Os Orixás e entidades, bem como os materiais que lhe assentam, irão variar de acordo com as subjetividades e as condições de cada família. O congá pode ter desde as 7 linhas ou apenas os Orixás de cabeça e as entidades cultuadas pela pessoa, podendo estar em imagens compradas em casas de artigos religiosos, ou em elementos naturais da vibração energética do ser espiritual.

croqui ilustrativo

Distribuição espacial das coisas de fé no espaço doméstico de Maria - Periferia de Pelotas RS.

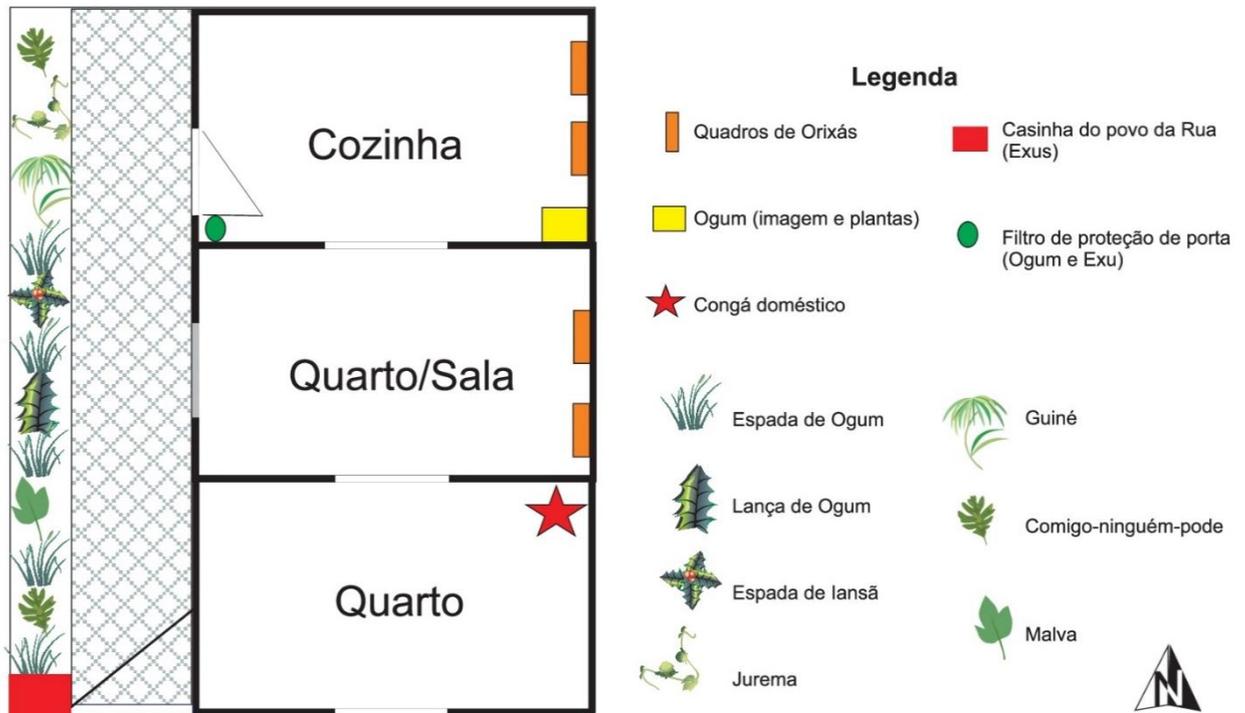


Figura 25: Croqui ilustrativo espacializando os seres espirituais e elementos energéticos na casa de Maria. O desenho não apresenta proporções reais, servindo apenas para localizar e ilustrar os elementos descritos na casa. Fonte: Da ROSA, 2019.

O croqui acima mostra como o espaço íntimo da casa é protegido e preparado para manter o seu equilíbrio energético. Dessa forma, a casa é um conjunto de elementos vivos e dinâmicos, que permeiam as subjetividades do cotidiano, por isso, devemos compreender que esses espaços íntimos familiares são formados por coisas, pessoas e seres espirituais ontologicamente indissociáveis. Essa forma de entender os lares a partir das cosmologias de matriz africana são recriadas no presente através de ensinamentos passados pela oralidade, pelos mitos dos Orixás e crenças religiosas nos fazendo refletir sobre as temporalidades e materializações da Diáspora Africana a partir desses conhecimentos situados.

Acompanhando o movimento dessas coisas que materializam a presença do mundo espiritual e manipulam as energias nos lares, observamos que no fluxo dos devires cotidianos essas coisas nunca permanecem estáticas. Coisas e pessoas entram e saem a todo tempo, por isso deve-se estar sempre atento,

com os “feitiços e demandas” presentes em objetos, o mau olhado (que segundo os umbandistas é pior que feitiço), a energia negativa das pessoas que, mesmo sem intenção, podem estar carregadas com alguma “kiumba” e provocam o desequilíbrio da energia da casa, enfim, o cuidado deve ser constante, por isso as “coisas de fé” estão sempre em constante movimento.

Mesmo possuindo seguranças em plantas e filtros atrás da porta, algumas quizilas, por vezes, podem ultrapassar essas barreiras e atuar negativamente sobre as pessoas da família. Por isso os filtros precisam ser constantemente renovados, as plantas precisam ser limpas e defumações e banhos de limpeza devem ser realizados com frequência. Os Orixás e entidades presentes na casa também precisam de cuidados, o congá deve passar por limpeza frequente e velas devem ser acendidas para sua iluminação. A energia está em constante movimento, para o bem ou para o mal, por isso, o que se busca sempre é o equilíbrio, para que todos os campos da vida estejam em harmonia.

Mesmo que não venha a desenvolver a mediunidade, algumas mulheres podem proteger seu ambiente íntimo familiar com os elementos apresentados, cuidando assim de sua vida espiritual e ajudando sua família. Contudo, quando algo mais “pesado” entra na casa e atinge alguém é preciso procurar a terreira, pois lá encontrarão as soluções para quebrar as demandas e receber o axé das entidades mais firmes e preparadas.

Em vista disso, embora o objetivo inicial desse estudo fosse justamente observar as materializações do sagrado nos lares da periferia, tornou-se impossível tentar entender esse universo cosmológico sem participar dos rituais e conhecer as diferentes manifestações desses seres espirituais que eu vinha observando no interior das casas. São justamente esses devires entre “a casa, a rua e a terreira”, que enlaçam seres espirituais e pessoas em “axés e demandas”, que materializam as subjetividades presentes nessas narrativas. Por isso, para conhecer um pouco mais sobre o mundo espiritual, suas formas materiais e seus significados, comecei a frequentar algumas terreiras em Bagé e em Pelotas, conforme abordarei no próximo capítulo.

CAPÍTULO 2 - “DA FÉ AOS FEITIÇOS”

A Materialização do Sagrado Afro-diaspórico e a Ancestralidade nas Terreiras de Umbanda da periferia

Oiá ganha de Obaluaê o reino dos mortos

Certa vez houve uma festa com todas as divindades presentes. Omulu-Obaluaê chegou vestindo seu capucho de palha. Ninguém o podia reconhecer sob o disfarce e nenhuma mulher quis dançar com ele. Só Oiá, corajosa, atirou-se na dança com o Senhor da Terra. Tanto girava Oiá na sua dança que provocava vento. E o vento de Oiá levantou as palhas e descobriu o corpo de Obaluaê. Para surpresa geral, era um belo homem. O povo o aclamou por sua beleza. Obaluaê ficou mais do que contente com a festa, ficou grato. E, em recompensa, dividiu com ela o seu reino. Fez de Oiá a rainha dos espíritos dos mortos. Rainha que é Oiá Igbalé, a condutora dos eguns. Oiá então dançou e dançou de alegria. Para mostrar a todos seu poder sobre os mortos, quando ela dançava agora, agitava no ar o iruquerê, o espanta-mosca com que afasta os eguns para o outro mundo. Rainha Oiá Igbalé, a condutora dos espíritos. Rainha que foi sempre a grande paixão de Omulu. (Reginaldo PRANDI, 2001, p. 308)

Para conhecer melhor a materialização do mundo espiritual foi preciso compreender essas manifestações para além dos lares das mulheres negras. Assim, percorri trajetos pelas periferias de Bagé e Pelotas participando das giras de diversas terreiras de Umbanda, no intuito de observar essas práticas religiosas e aprender como esses seres espirituais se materializam no interior do sagrado. Com base nas pesquisas arqueológicas realizadas em contextos mágico-religiosos da diáspora africana, podemos analisar exemplos de como os escravizados materializavam seus Orixás e entidades e os locais escolhidos para tais práticas.

Nessa perspectiva, apresento uma breve revisão bibliográfica sobre a Umbanda, bem como os percursos da etnografia arqueológica junto às casas de religião, onde pude observar as diferentes formas de materialização do sagrado nas terreiras de Bagé e Pelotas. O objetivo aqui é refletir sobre como esses conhecimentos localizados podem nos ensinar sobre as cosmologias afro-diaspóricas, nos ajudando no processo de descolonização das nossas práticas de pesquisa, ao familiarizar nossos sentidos para identificar os elementos afroreligiosos materializados em contextos arqueológicos escravistas.

2.1. “De chão em chão”: Conhecendo as Terreiras de Umbanda nas periferias de Bagé e Pelotas

Nesse movimento de seguir os devires cotidianos das práticas afro-religiosas das mulheres negras, a Umbanda emergiu como foco de pesquisa, pois se mostrou como a religião com mais casas e adeptos na periferia²⁸. Segundo os argumentos das pessoas no qual convivi, o Batuque possui rituais mais caros e complexos. Os altos valores das indumentárias e do ritual de iniciação, o longo período de afastamento do trabalho para consagrar o corpo aos Orixás e o compromisso maior que essa religião exige são algumas das justificativas apresentadas pelos entrevistados que optaram por praticar a Umbanda ao invés do Batuque. Essas mesmas razões são apontadas por Norton Correa (1998) citando o crescimento da Linha Cruzada, como “*os custos dos rituais são mais baratos do que os do batuque; o aprendizado geral é mais simples do que o do batuque; seus membros podem reunir e somar a força mística do batuque com a da umbanda*” (apud Ari ORO, 2002, p. 357).

A justificativa espiritual das pessoas de religião explica também que, como a Umbanda trabalha com espíritos, e não divindades como o Batuque, os médiuns são levados a desenvolver seus dons “pelo amor ou pela dor”, como abordamos no primeiro capítulo, diferente do Batuque que requer uma ritualística mais complexa, portanto, isso também aproxima mais as pessoas das práticas da Umbanda, uma vez que a incorporação das entidades ocorrem inclusive de forma espontânea, já que essas estão mais próximas da vibração terrena, por isso, frequentemente as pessoas iniciam como consulentes e logo já estão participando das correntes mediúnicas.

²⁸ “Os terreiros estão localizados, geralmente, nas periferias das cidades brasileiras, e como a maioria de seus moradores é negra, este fato justifica a grande participação dos negros nos rituais de Umbanda” (BARBOSA Jr., H. F.; HAERTER, L.; BUSSOLETTI, D. M., 2013). “Ainda nessa entrevista, ao serem questionados acerca da periferização espacial das referidas casas de santo e terreiros, os entrevistados afirmam não ser a mesma decorrente de um processo de marginalização, mas sim de uma opção em se situarem mais próximos a importantes elementos da ritualística africana, tais como rios e matas. Além disso, argumentam que as comunidades religiosas procuram aglomerar pessoas mais pobres, as quais se concentram nas periferias urbanas.” (Natália LOUZADA, 2009, p. 74)

A predominância da Umbanda entre as práticas afro-religiosas da periferia se mostrou²⁹, num primeiro momento, como uma impossibilidade de seguir os objetivos iniciais de analisar elementos da diáspora africana, pois os estudos no geral apontavam a Umbanda como uma religião “genuinamente brasileira” criada no século XX³⁰, que ao seguir os preceitos kardecistas passou a rejeitar os traços de matriz africana que eram considerados primitivos e inferiores (Reginaldo PRANDI, 1998).

Contudo, ao aprofundar a análise em estudos bibliográficos sobre as origens da Umbanda e suas raízes africanas, encontramos referências que questionam essa tentativa de homogeneização, bem como seu papel relegado diante das demais religiões de matriz africana, reafirmando as suas similitudes aos rituais à ancestralidade praticados pelos povos africanos de origem Banto.

A cosmovisão dos povos Banto compartilhava a crença que o mundo invisível governava o mundo visível, estabelecendo uma comunicação por meio de interações estabelecidas por rituais. Esses mundos se estruturavam em uma pirâmide vital, numa hierarquia onde acima dos vivos estão os pais, os feiticeiros, seus passados e seus ancestrais, e todos são regidos por um Deus Supremo. Especialistas em magia, acreditavam na força vital e em forças malignas, por isso, para manter seu equilíbrio, obter favores e solucionar problemas, os povos Bantos apresentavam oferendas aos antepassados, como fumo, bebidas e sacrifícios de animais. (Brígida MALANDRINO, 2010; Robert DAIBERT, 2015)

Por meio dos rituais os bantos transmitiam sua tradição oral e assim preservavam a sabedoria dos seus ancestrais, que se prolongava nos descendentes. Os cânticos, as palmas, os tambores e as danças confluíam para a manutenção e fortalecimento da cadeia de interações.

²⁹ “É importante notar que a Umbanda sempre foi uma religião periférica, ou seja, seus espaços de ritual ocupam as periferias das cidades, a periferia dos estudos acadêmicos e a periferia das políticas públicas em relação às religiões de matriz africana”. (Lourival ANDRADE JUNIOR, 2013, p. 3)

³⁰ “Reiteradamente identificada como sendo a religião brasileira por excelência, pois, formada no Brasil, resultante do encontro de tradições africanas, espíritas e católicas, ao contrário das religiões negras tradicionais, que se constituíram como religiões de grupos negros, a umbanda já surgiu como religião universal, isto é, dirigida a todos. Desde sua formação, a umbanda procurou legitimar-se pelo apagamento de feições herdadas do candomblé, sua matriz negra, especialmente traços referidos a modelos de comportamento e mentalidade que denotam a origem tribal e depois escrava. Assim, o primeiro centro de umbanda teria sido fundado no Estado do Rio de Janeiro, em meados dos anos 1920, como dissidência de um kardecismo que rejeitava a presença de guias negros e caboclos, considerados pelos espíritas mais ortodoxos como espíritos inferiores. Logo, seguiu-se a formação de muitos outros centros desse espiritismo então chamado de espiritismo de umbanda. Do Rio de Janeiro, a umbanda instalou-se e se expandiu em São Paulo rapidamente, depois pelo País inteiro.” (Reginaldo PRANDI, 1998, p. 156)

Por meio desses elementos, os homens e suas comunidades entravam em sintonia com os seres espirituais. Em todas essas práticas religiosas, a palavra possuía um sentido sagrado e sacralizador por ser entendida como veículo de transmissão e expansão da força vital. (Robert DAIBERT, 2015, p. 16)

Apesar das semelhanças com os rituais e crenças Banto, essas origens são pouco discutidas, pois o senso comum costuma descrever a Umbanda como uma religião brasileira, cujos hibridismos (intencionalmente) diluíram as influências africanas. Segundo o mito fundador amplamente difundido, a Umbanda surgiu no Rio de Janeiro em 1908, com o médium Zélio de Moraes, que quando jovem começou a demonstrar comportamentos estranhos e foi levado pela família a um centro espírita Kardecista, onde recebeu pela primeira vez a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, que questionou a exclusão dos espíritos dos negros e indígenas dos centros de mesa e anunciou a criação de um novo culto, que permitiria a incorporação desses espíritos auxiliando-os a cumprirem sua missão espiritual na terra, baseando-se assim em preceitos como a humildade e a caridade, sob a qual recebeu o nome de Umbanda.

“Se julgam atrasados espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã estarei na casa deste aparelho, para dar início a um culto em que estes pretos e índios poderão dar a sua mensagem e, assim, cumprir a missão que o Plano espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E se querem saber meu nome que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim”.

“Aqui inicia-se um novo culto em que os espíritos de pretos africanos, que haviam sido escravos e que ao desencarnar não encontram campo de ação nos remanescentes das seitas negras, já deturpadas e dirigidas quase que exclusivamente para os trabalhos de feitiçaria, e os índios nativos da nossa terra, poderão trabalhar em benefício dos seus irmãos encarnados, qualquer que seja a cor, raça, credo ou posição social. A prática da caridade no sentido do amor fraterno, será a característica principal deste culto, que tem base no Evangelho de Jesus e como mestre supremo Cristo”.³¹

No Rio Grande do Sul, Ari Oro (2012) afirma que a Umbanda iniciou em 1926 com a fundação do centro “Reino de São Jorge” em Rio Grande,

³¹ Palavras do Caboclo das Sete Encruzilhadas que difundem o mito fundador da Umbanda, presente em diversos estudos sobre o tema, extraído de Saulo Fernandes (2015) e Barbosa Junior (2014).

expandindo-se para Porto Alegre em 1932 com a criação da Congregação Espírita dos Franciscanos de Umbanda.

Os primeiros autores a abordar o tema do surgimento da Umbanda conferem essa mescla cultural ao processo de industrialização e urbanização da sociedade brasileira no século XX, fazendo com que essas transformações sociais determinassem as novas práticas religiosas (Renato ORTIZ, 1999). Seguindo essa mesma abordagem, Ari Oro (2012) associa as novas relações de trabalho implantadas pela expansão capitalista industrial e o êxodo rural ao surgimento da Umbanda no Rio Grande do Sul, a qual diminuiu o tempo dos rituais e abandonou os tambores e o sacrifício de animais para moldar-se às novas demandas de trabalho do meio urbano.

No entanto o que percebemos é uma imposição colonialista de branqueamento e ocidentalização das práticas afro-religiosas, conforme apontam alguns estudos mais recentes que visam resgatar as raízes negras da Umbanda (Bruno ROHDE, 2009; Emerson GIUMBELLI, 2011; Saulo FERNANDES, 2015). De acordo com esses estudiosos, a declaração desse mito como marco fundador da Umbanda relegou a trajetória da diáspora africana como constituinte das práticas religiosas na Umbanda, invisibilizando os elementos culturais de matriz Banto³² que, antes de Zélio de Moraes, já estavam presentes nos Calundus³³ do período colonial (Luiz MOTT, 2008; Alexandre MARCUSE, 2009) e nas Macumbas³⁴ do século XIX (José Henrique OLIVEIRA, 2003; 2007; Saulo FERNANDES, 2015).

³² “Os bantos são um conjunto de povos que habitavam a África Central nas regiões que hoje compreendem Angola, Congo, Gabão e Cabinda. Apesar das diferenças étnicas, esses povos compartilhavam o mesmo tronco linguístico: eram falantes das línguas bantos. Essa base comum permitiu que muitos traços culturais e significados religiosos fundamentais fossem compartilhados entre os diferentes grupos dessa grande região, vista hoje como um espaço geográfico menos heterogêneo do que se imaginava (Craemer; Vansina; Fox, 1976: 458-475). Embora os vários grupos étnicos dessa parte do continente apresentassem uma grande diversidade cultural, é possível detectar em todos eles a presença de uma única cosmologia centro-africana, aqui chamada de religião dos bantos, espécie de substrato comum e base a partir da qual se fundamentava a diversidade de suas experiências religiosas.” (Robert DAIBERT, 2015, p. 10-11)

³³ “Os calundus eram um tipo de ritual mágico-religioso realizado por africanos na América Portuguesa, bastante difundido nos séculos XVII e XVIII, especialmente nas regiões de Minas Gerais e da Bahia. Vários procedimentos rituais distintos entre si recebiam por vezes a denominação de “calundu”, mas eles tinham em comum o fato de serem ritos que contavam com acompanhamento musical de atabaques e com a possessão ritual por espíritos e que tinham entre seus objetivos a adivinhação e a cura.” (MARCUSI, 2009, p. 6)

³⁴ “A primitiva Macumba, longe de ser um culto organizado, era um agregado de elementos da cabula, do Candomblé, das tradições indígenas e do Catolicismo popular, sem o suporte de uma doutrina capaz de integrar os diversos pedaços que lhe davam forma. É deste conjunto

A diáspora africana durou trezentos anos, trazendo ao Brasil indivíduos escravizados entre homens, mulheres e crianças. Grande parte deles era de tradição *bantú*. Várias religiões afro-brasileiras sofreram a influência *bantú*, dando a elas algumas especificidades, com destaque ao seu caráter híbrido e continente, no sentido de acolher e de transformar saberes e fazeres. Essa mistura e esse diálogo iniciaram-se bem antes da chegada dessas pessoas ao Brasil, seja durante a estada nos fortes e nos barracões, seja nos navios negreiros. (Brígida MALANDRINO, 2009, p. 1)

Conforme descreve Saulo Fernandes (2015) a história de Zélio de Moraes marca o início da Umbanda Branca, mas não abarca outras Umbandas, a qual não pode ser explicada a partir de uma origem única, pois consiste numa religião híbrida e rizomática que possui diversas influências, podendo ser dividida entre a Umbanda branca de origem Kardecista e a Umbanda que surge dos terreiros de Macumba³⁵. Para Bruno Rohde (2009) esse “marco-mito” demonstra a preocupação em fixar o surgimento da Umbanda num momento histórico determinado da História do Brasil, com a anunciação da nova religião pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, que embora tenha sua veracidade controversa, representa uma “virada” simbólica no processo de constituição da Umbanda na forma como é conhecida na atualidade.

José Henrique Oliveira (2003; 2007; 2009) defende que o processo de institucionalização da Umbanda, baseado no mito fundador atribuído à Zélio de Moraes, resulta diretamente do projeto político cultural-nacionalista do governo de Getúlio Vargas, conduzido por uma classe média intelectualizada que procurou organizar a Umbanda a partir de noções endógenas e evolucionistas, argumentando que a nova religião representava uma “evolução cultural do povo brasileiro”, cunhada na mestiçagem. A presença afro-indígena foi justificada com

heterogêneo que nascerá a Umbanda, a partir do encontro de representantes da classe mais pobre com elementos da classe média egressos do espiritismo Kardecista. Foi este último grupo que se apropriou do ritual da macumba, impôs-lhe uma nova estrutura e, articulando um novo discurso, deu início ao processo de legitimação. Maria Helena Concone interpreta a Umbanda como o resultado da ascensão social de uma parcela da população tradicionalmente ligada à macumba, que encontrou no anseio de ascender socialmente ou na concretização desta ascensão, o desejo de “depurar” qualquer vínculo com um grupo e uma cultura tradicionalmente estigmatizados.” (José Henrique OLIVEIRA, 2007, p. 93)

³⁵ “Foi neste contexto histórico, marcado por profundas transformações, que a manifestação dos espíritos de pretos e índios, comuns na macumba, vai deixar os terreiros das periferias da cidade para ganhar os salões do espaço urbanos. Para a macumba se transformar em Umbanda, todo um processo de codificação será cuidadosamente mediado por um grupo de intelectuais, oriundos de uma classe média em ascensão, a fim de legitimar práticas de uma religiosidade popular.” (José Henrique OLIVEIRA, 2007, p. 89-90)

explicações científicas (usando botânica, filosofia, física, história, medicina e química) que visavam desmistificar os rituais mágicos (como banhos de ervas, defumadores, tabaco, etc.) diante da sociedade predominantemente católica, constituindo-se também como um elemento identitário nacionalista que embasava a ideologia populista dominante na época.

Nessa perspectiva, a fundação da *Federação Espírita de Umbanda* (1939) e a realização do *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda* (1941) exerceram o papel de unificar o culto e as práticas umbandistas, negociar o fim da repressão policial e expandir a nova religião que se mostrava adaptada ao modo de vida urbano e civilizado almejado no período, aproximando-se, portanto, da doutrina Kardecista e negando suas origens indígenas e africanas (José Henrique OLIVEIRA, 2003; 2007). Bruno Rohde (2009) complementa que esse processo também reflete o racismo predominante no período, que instaurou a naturalização, estabilização, apagamento e silenciamento das raízes negras da Umbanda.

Durante um período de aproximadamente um ano (2018-2019) fiz uma imersão nesse universo religioso da Umbanda, onde tive a oportunidade de conhecer diversas casas de religião, principalmente em Pelotas. Algumas eu visitei apenas como consulente, em outras me apresentei como pesquisadora e fui convidada para participar diretamente das giras, acompanhando de dentro o movimento dos médiuns, cambonas e a chegada das entidades, que vinham passar sua doutrina, me ensinando os fundamentos da religião, como funcionava a relação entre o mundo físico e espiritual, falando sobre os lugares habitados por eles, entre outros ensinamentos que me levaram a refletir sobre a complexidade que envolve as religiões de matriz africana, cujo aprendizado é um movimento constante e que varia de uma casa para outra.

A primeira situação que observei foi a diferenciação existente nos rituais e nas práticas entre uma casa e outra, principalmente entre as casas da área central, predominantemente seguidoras da Umbanda Branca e as casas de periferia, onde a Umbanda Cruzada se faz mais presente. Esse fenômeno pode ser entendido primeiro numa perspectiva social, pois sendo a área central um território mais elitizado, observamos uma presença maior do público branco e de

classe média, enquanto na periferia esse público é quase inexistente³⁶. Outra explicação é o preconceito e a perseguição com as práticas da Umbanda Cruzada, pelo uso dos tambores, os rituais envolvendo animais e o despacho de trabalhos e oferendas nas ruas e espaços públicos. Essa situação leva alguns pais de santo a escolherem casas em locais mais afastados para poderem praticar seus rituais com mais liberdade.

As primeiras casas de Umbanda que conheci se situam no centro da cidade de Pelotas e estão mais alinhadas às práticas da linha Branca. São casas grandes formadas por correntes de mais de 30 médiuns, que recebem um elevado número de consulentes em dias fixos de atendimento. O público chega a mais de 100 pessoas, as quais são atendidas em consultas rápidas e pontuais. Essas casas costumam ter divulgação nas redes sociais e são facilmente identificadas por apresentarem o nome logo na fachada.

Essas casas prestam atendimentos de assistência espiritual através das entidades da linha Branca, principalmente os Caboclos e Preto Velhos, mas também presenciei o atendimento de algumas ciganas, embora seja mais raro. Os Exus se fazem presentes atuando na proteção dos médiuns, entidades e consulentes, pois como a terreira é um espaço aberto pode receber todos os tipos de espíritos, precisando, por vezes, do trabalho dos Exus para quebrar as cargas energéticas mais pesadas. Por isso, mesmo não possuindo um papel central na Umbanda de linha Branca, os Exus costumam ser cultuados uma vez por mês ou algumas vezes no ano, para fazer a limpeza energética da casa, ritual geralmente restrito aos médiuns e membros da casa.

Embora existam diferenciações quanto a forma e o tamanho, a ordenação do espaço dividido entre assistência, salão dos médiuns e congá ao fundo segue esse padrão em todas as casas de Umbanda (branca e cruzada). A hierarquia do congá também se repete nas diferentes casas, com Oxalá e os Orixás acima dos Caboclos e Preto Velhos, os quais estão acima dos ciganos e crianças (Erês) e dos Exus, que ficam na parte inferior do congá ou numa casinha no pátio externo de entrada da terreira. Apesar de seguir essa ordenação, nenhum congá é igual ao outro, cada casa possui um estilo próprio de elaborar esse altar,

³⁶ Em Pelotas, duas mães de santo comentaram que possuem clientes “ricas” do centro da cidade, mas que estas pedem para serem atendidas em casa, por receio de andarem com seus carros caros na periferia e também para não serem reconhecidas como umbandistas.

podendo ser uma estante de madeira, de concreto, pequenos altares, enfim, a estrutura é formada a partir da criatividade, das subjetividades e das tendências do pai de santo e dos médiuns da casa. As entidades materializadas também vão variar, estando presentes principalmente os guias incorporados pelos médiuns da casa. Dessa forma o congá consiste num portal energético que materializa as entidades espirituais que se manifestam na casa, consistindo numa estrutura única e exclusiva, pois assenta seres espirituais individualizados.

A ritualística também apresenta variações na forma da incorporação, com a chegada das entidades através da gira, embalada pelo toque do tambor e do canto dos pontos, ou apenas com a incorporação do médium auxiliado pela cambona. Nas casas de linha branca que visitei em Pelotas³⁷ as entidades não fumavam e bebiam, acendiam cigarros e charutos apenas em algumas ocasiões onde era preciso “limpar” ou defumar alguém. No geral se utilizam de instrumentos como folhas, velas e perfume para limpar e benzer os consulentes.

Essa divisão entre linhas “branca e cruzada”, no entanto, não se mostrou muito clara quando comecei a visitar as casas de religião. Denominações como “Tenda Espírita de Umbanda” e “Centro Espírita de Umbanda” são comumente usadas para definir tanto aquelas que seguem a linha branca, como as de linha cruzada. No geral, os umbandistas que seguem a Linha Cruzada não se autodenominam dessa forma, por isso essas diferenciações só são percebidas no interior das casas e em suas práticas ritualísticas. Além disso, nenhuma casa é igual a outra, mesmo possuindo uma matriz ritual comum. Como bem definiu Edgar Barbosa Neto (2012), “cada casa é um caso”, pois além da complexidade da morfologia ritual das religiões de matriz africana, essas são moldadas a partir

³⁷ Após a chegada de todas as entidades os consulentes começaram a ser chamados para consultas individualizadas. Os sócios da casa, que pagam mensalidade, recebem fichas prioritárias podendo escolher as entidades que irão se consultar. Ao público geral não é cobrado nada, mas esses não podem escolher a entidade que vão consultar, sabendo apenas no momento em que o número de sua ficha é chamado. As consultas geralmente são rápidas, duram cerca de 5 minutos, exceto em alguns casos onde a entidade identifica um problema mais sério para resolver e necessita atender essa pessoa em separado, com ajuda de outros médiuns. As entidades benzem a todos com ervas e perfumes, passam seu axé através do “cheiro”, descarregam seus corpos das energias ruins, receitam chás, banhos e outros preparados e em alguns casos já possuem ali algum “galho” ou vela preparada para o consulente levar para sua casa. Dessa forma, as entidades fazem a caridade e espalham seu axé, confortando a todos que estão ali procurando alento para algum problema. (Diário de campo, abril de 2018).

das experiências individuais e subjetividades dos pais de santos, bem como dos Orixás e entidades que regem a casa.

O estilo ritual de cada casa é o resultado de um conjunto complexo de cruzamentos em que tomam parte a história ritual dos próprios chefes, a vida pessoal e social de cada um e a agência dos seres sobrenaturais. Se cada casa é um caso é também porque cada chefe é um chefe, cada deus é um deus, cada lado é um lado, e também porque, de tudo isso, não resultam seres indivisíveis, mas formas atravessadas por forças variadas, simultaneamente diferentes e inseparáveis, e que fazem de toda individuação ritual uma maneira singular de compor com a multiplicidade. O que chamo de estilo é precisamente essa singularidade, isto é, esse modo de composição com uma matéria que é fundamentalmente força e cuja textura é sempre heterogênea. O chefe de cada casa é um artesão politeísta. (Edgar BARBOSA NETO, 2012, p. 23)

Para Adriane Rodolpho (2006) as diferenças entre as casas refletem o caráter mais fluido e menos ortodoxo da Umbanda Cruzada, a qual não possui uma codificação rigorosa dos rituais e conjunto de crenças, tornando essas práticas religiosas sujeitas às preferências e ao estilo individual de cada chefe. Dessa forma, defende que *“as identidades são assim, vivenciadas e definidas pelos membros destes grupos religiosos de forma singular, numa dinâmica que escapa aos padrões mais essencialistas.”* (RODOLPHO, 2006, p. 27)

José Carlos Anjos (2006) compreende a Umbanda Cruzada como um rizoma que conecta cosmologias afro-religiosas e sistemas políticos, partindo da própria noção da encruzilhada na religião, a qual conecta seres humanos e extra-humanos em processos de territorialização e desterritorialização que se cruzam e movimentam formando identidades flexíveis e dissolúveis, um percurso nômade que vai além do sincretismo e da miscigenação, pois ao invés de dissolver as diferenças unificando-as, ela conecta os diferentes seguindo essa lógica rizomática.

Nessa mesma linha, João Daniel Ramos (2016) defende que a Linha Cruzada conecta as diferenças sem unificá-las, articulando corpos e territórios, humanos e extra-humanos numa forma rizomática que se opõe a noção de sincretismo, fazendo com que as diferentes linhas afro-religiosas coexistam num mesmo espaço operando como uma multiplicidade de diferenças que se articulam em âmbitos sóciocosmopolíticos e ontológicos através dos corpos e territórios. Assim, na lógica rizomática *“a Linha Cruzada mostra a existência de*

um sistema aberto, que potencializa corpos, pessoas, territórios e outras agências extra-humanas.” (João Daniel RAMOS, 2016, p. 178)

Nas descrições apresentadas percebemos que as práticas rituais da Umbanda Cruzada estão mais próximas do ritual definido pelos pioneiros da Umbanda como “baixo espiritismo” (Emerson GIUMBELLI, 2011), pois lidam com “magia”, “feitiçaria” e cultuam as entidades de esquerda ainda ligadas às necessidades terrenas (como beber e fumar). A categoria “baixo espiritismo” foi criada pelos intelectuais da Umbanda no início do século XX para descrever as macumbas e rituais de matriz africana, de forma a distinguir a mediunidade praticada pela linha branca, num contexto os as práticas mágicas e feitiçarias eram reprimidas e sofriam perseguição policial (Emerson GIUMBELLI, 2003; 2011), demonstrando o racismo e o preconceito sobre as práticas religiosas das classes populares.

A discussão apresentada aqui não tem o intuito de mostrar que a Umbanda é uma religião homogênea, pelo contrário, suas manifestações e influências são múltiplas e é justamente por isso que não podemos defini-la a partir de um mito fundador ou de uma única matriz de formação. O que se pretende com essa análise é compreender as diversas formas que essa crença afro-religiosa foi moldada pelo colonialismo, usurpando elementos de sua conveniência e relegando a centralidade da África e seus descendentes em sua formação.

Penetrar no universo religioso das manifestações de matriz africana no Brasil requer atenção e parâmetros mais flexíveis de análise, visto a dinâmica dos cultos e as hibridações que se constituíram em território nacional. Ao tentar buscar uma homogeneidade nestes rituais no Brasil corre-se o risco de cometer erros analíticos graves, pois a própria diversidade ritualística é uma das mais importantes marcas desta formação religiosa. A Umbanda, entre outras, está neste campo de múltiplas interpretações. Seu ritual se altera de tempos em tempos e mesmo num mesmo espaço religioso (terreiro, centro espírita, entre outras designações) existem enormes possibilidades de percepção das mediunidades e das formas de se dedicar aos Orixás e entidades. Cada casa de Umbanda possui sua própria roupagem e estímulos. Negar esta heterogeneidade e tentar formatar os ritos é ir contra a própria dinâmica umbandista. (Lourival ANDRADE JÚNIOR, 2013, p. 1)

A inserção nesse campo de pesquisa em busca por elementos da diáspora africana presentes nos rituais, saberes e seres espirituais que se materializam no cotidiano das práticas da Umbanda, me levou a uma pesquisa sobre as raízes negras dessa religião afro-brasileira, a qual mesmo sendo constantemente

moldada por imposições colonialistas de branqueamento, ainda preserva traços da ancestralidade africana. Esse papel secundário da Umbanda diante das religiões de matriz africana que não sofreram os mesmos processos de institucionalização e branqueamento, fez com que essa religião não se tornasse atraente aos estudos arqueológicos da Diáspora Africana, justamente por se acreditar que essas referências culturais tivessem se perdido.

Contudo, ao conviver com as pessoas de religião na periferia comecei a observar que alguns elementos afro-diaspóricos ainda se mantem presentes, tanto nos rituais quanto entre os seres espirituais ancestrais, trazendo não só a herança das cosmologias Banto, como também a própria assimilação dos Orixás de origem Iorubá. Enquanto as engrenagens do colonialismo tentaram destruir as crenças afro-centradas e a ancestralidade, fragmentando as etnias e destituindo as famílias africanas, os africanos e seus descendentes as mesclaram e reinventaram de outras formas. E é assim que os Orixás estão presentes nas diversas variações de crenças afro-religiosas, no Batuque, no Candomblé e também na Umbanda, atuando como os ancestrais africanos que se manifestam na natureza (mata, rio, cachoeira, etc.).

No Brasil os negros de diversas etnias foram colocados no mesmo local de trabalho e moradia. Diferentes culturas, deuses diversos tiveram que conviver num mesmo espaço, que se tornava por imposição, híbrido. Os terreiros que estavam ligados às senzalas passaram a ser os espaços de encontros e sociabilidades, onde os escravos em alguns poucos momentos durante sua vida de trabalho podiam se relacionar e falar de seu passado na África. Sem dúvida estes espaços se tornaram locais de resistência, visto que o negro percebeu que não poderiam manter aqui no Brasil as mesmas disputas e conflitos que mantinham na África durante séculos. Aqui o inimigo era comum. Nestes terreiros fugas foram arquitetadas, quilombos foram desejados, motins contra capitães-do-mato se concretizaram, a capoeira se estruturou com luta e não apenas como dança, os ritos se fundiram, os Orixás se encontraram e um catolicismo popular brasileiro se tornou vivo entre os negros. Mesmo diante desta união dos negros nestes espaços, a coroa portuguesa e por extensão os senhores de escravos, buscavam incentivar as desuniões. (Lourival ANDRADE JÚNIOR, 2013, p. 6)

Esses estudos também nos levam à hipótese que os saberes compartilhados entre as casas de religião podem ter origens distintas, pois nem todas parecem ter surgido a partir do processo de institucionalização da Umbanda no século XX. Essa preocupação já foi levantada por Bruno Rodhe (2009) ao afirmar que a institucionalização imposta pelas federações

umbandistas não suprimiu as práticas afro-religiosas marginalizadas, as quais provavelmente continuaram coexistindo.

Isso por que, mesmo que tal relação tenha trazido modificações profundas nos modos de fazer religioso de determinados grupos umbandistas, outros segmentos do culto como hoje o entendemos continuavam a exercer suas práticas e crenças paralelamente ao grupo mais intelectualizado e preocupado com a legitimidade da umbanda no campo religioso brasileiro. Exemplos disso são a própria quimbanda, as diversas macumbas que provavelmente não se integraram ao movimento de institucionalização-nacionalização, e os outros cultos que se mesclaram ao longo do tempo com o universo umbandista, tendo hoje suas fronteiras regidas mais por opções pessoais do que por dinâmicas amplas de grupo, como a jurema, o catimbó, o vegetalismo, a wicca e outros. (Bruno RODHE, 2009, p. 91)

A partir dessa análise do processo histórico de formação da Umbanda, compreendo que, assim como outras religiões de matriz africana, ela também é marcada por histórias, rituais, Orixás e entidades espirituais permeados de saberes afro-diaspóricos que se materializam na vida cotidiana de seus praticantes. Logo, muitas das coisas que encontramos em contextos arqueológicos podem estar relacionadas aos cultos à ancestralidade de matriz Banto, por isso, devemos conhecer não só os Orixás, mas também as entidades espirituais ligadas à ancestralidade africana, como o Preto Velho que se manifesta na Umbanda.

2.2. O fluxo das coisas no interior das Terreiras de Umbanda Cruzada

O percurso etnográfico pelas casas de religião da periferia teve início no bairro Porto em Pelotas, onde eu pude conhecer, vivenciar e participar dos diversos rituais da Umbanda Cruzada. Escolhi esse território justamente a partir da historiografia (Agostinho DALLA VECCHIA, 1994a.; 1994b; Ivana MOTTA, 1994, Marco Antônio MELLO, 1994), os quais apontam que a Várzea (antiga denominação do bairro Porto), era utilizada para práticas afro-religiosas desde o século XIX, sendo ainda hoje conhecida por possuir muitas casas de religião, além de ser utilizada para a prática de entregas de oferendas nos cruzeiros e encruzilhadas.

A Várzea, atual bairro Porto, era um local que agregava os negros

libertos e também aqueles que buscavam “fugir pra dentro”³⁸, se infiltrando no meio urbano (Marco Antônio MELLO, 1994, p. 104). Como situava-se na região periférica da cidade ainda em formação, esses grupos marginalizados aproveitavam a distância para realizar seus rituais religiosos ao som dos tambores, eventos que por vezes, eram interrompidos sofrendo repressão policial. Essas cenas eram constantemente relatadas nos jornais da época, que também traziam reclamações de sujeitos que temiam e condenavam as expressões religiosas de origem africana, incentivando os atos de repressão policial aos terreiros de Batuque ou aos “pretos feiticeiros” (DALLA VECCHIA, 1994a.; 1994b; Ivana MOTTA, 1994, Marco Antônio MELLO, 1994).

As terreiras que conheci no bairro Porto, no geral, consistem em casas de Umbanda Cruzada onde as práticas religiosas cultuam principalmente a linha de Exus. A primeira diferenciação observada é que essas casas não costumam ter identificação na entrada, passando assim despercebidas como uma casa comum. Isso acontece para evitar preconceito e repressão (principalmente dos pentecostais), mas também porque na maioria dos casos se trata da própria casa do médium. Essas casas não costumam ter dias fixos de atendimento, pois os encontros são combinados previamente para que todos da corrente possam participar, dessa forma, antes de ir na terreira conversei com os pais e mães de santo e pedi permissão para assistir e fotografar.

Nas terreiras pequenas da periferia tudo funciona como uma reunião familiar, os membros do grupo sugerem um dia, então cada um contribui com algum valor que é necessário para que o ritual aconteça. Para a terreira tocar são necessários alguns elementos básicos: as velas para iluminação do congá e da aruanda³⁹, os cigarros, bebidas e o perfume para o axé das entidades e uma pequena contribuição dividida igualmente para pagar o tamboreiro⁴⁰ que tocará o tambor e cantará os pontos para o movimento da terreira. Essas casas

³⁸ “Essas fugas, no entanto, nem sempre tinham um caráter definitivo, muitos procuravam apenas aproveitar alguns momentos de liberdade através da simples “vadiagem”, e também, para se reunir nos terreiros de batuque.” (Marco Antônio MELLO, 1994, p.118-119).

³⁹ Nome que muitos usam para se referir à casinha dos Exus, povo da rua, que ficam na parte externa à frente da terreira.

⁴⁰ Responsável por tocar o tambor (instrumento sagrado que invoca os espíritos) e puxar os pontos cantados durante as giras na terreira. Segundo os interlocutores, é preciso pagar o tamboreiro para evitar o axé de miséria.

geralmente são frequentadas por familiares e membros da comunidade, raramente recebendo visitantes ou médiuns de bairros mais distantes⁴¹.

Os rituais acontecem geralmente uma vez por semana, na sexta-feira ou no sábado, pois assim podem ir até mais tarde, já que a maioria não precisa trabalhar no outro dia e também por ser tolerado o som alto até mais tarde. Se no dia marcado não conseguem reunir todos os membros e um valor mínimo para as despesas, acabam transferindo para a semana seguinte. Por isso, geralmente os cultos da linha branca e da linha de Exu ocorrem no mesmo dia, iniciando com os Caboclos, Pretos Velhos, Ciganos e Crianças, geralmente alternando a cada semana entre Caboclos e Pretos Velhos, pois as giras para Ciganos e Crianças são mais eventuais⁴².

Essa divisão do ritual também possui uma explicação cosmológica, primeiro chegam as entidades da linha branca para benzer, limpar e receitar para a saúde, recebendo crianças, idosos e o público eventual, os quais podem ir embora logo após a consulta. Os Exus chegam depois para “levar as demandas” e fazer os serviços “mais pesados”, atendendo aos adultos com quem podem beber, fumar e dançar, trazendo conselhos amorosos, sobre trabalho e

⁴¹No dia da terreira a porta fica aberta para quem quiser chegar, os vizinhos são convidados a entrar pelo toque do tambor, então aqueles que precisam e já conhecem a casa chegam e se sentam na assistência para tomar um axé. Ao cruzar o portão identificamos a “casinha”, também chamada de aruanda, que é onde está assentado o povo da rua, com os Exus da casa, as guias dos filhos da corrente e algumas bebidas e presentes que essas entidades recebem. Ao entrar precisamos pedir licença e saudar o povo da rua. Logo após a porta de entrada chegamos ao salão da terreira, uma peça ampla onde ao fundo avistamos o Congá hierarquicamente organizado. O salão possui quadros de santos católicos sincretizados com os Orixás, como Oxalá, Ogum e Iemanjá. Ao lado do Congá fica a porta de acesso à casa da família. (Diário de campo, julho de 2018)

⁴²O toque do sino dá início aos trabalhos. A cacique da casa fica ao centro, de frente para o Congá e os demais membros da corrente seguem a mesma posição, um atrás do outro. O toque do tambor inicia tocando o hino da Umbanda, seguido dos pontos aos Orixás e depois para as entidades da linha que irá trabalhar. A terreira sempre começa com a linha branca (Caboclos ou Pretos Velhos), para depois fazer a gira aos Exus. No Congá apenas as imagens dos Orixás e da linha a trabalhar ficam iluminados. A parte inferior, onde estão os Exus fica coberta por uma cortina. A cacique da casa inicia a gira e após a chegada da sua entidade, os demais membros são chamados a girar um a um, começando sempre pelos filhos mais velhos da casa. As entidades chegam ao mundo e logo pedem sua bebida e fumaça (cigarro) que são entregues pela cambona. Saúdam a todos os presentes, cantam e dançam os pontos que vão sendo entoados, passando o seu Axé pelo copo ou taça em que estão bebendo. Aprendi que não podemos recusar o Axé ofertado, então, se não for possível beber, recomendamos que se molhem dois dedos da mão direita, pois assim a caridade não será negada. Ao final as entidades chamam os consulentes presentes na assistência para dar sua consulta, os quais, muitas vezes, entregam uma garrafa de bebida ou cigarro para agradecer ou fazer algum pedido ao guia. (Diário de campo, julho de 2018)

problemas financeiros, os quais ajudam a resolver indicando os axés necessários para cada situação⁴³.

Nessa trajetória conheci a entidade Maria Navalha em uma festa de Exu, que chegou a mim trazendo vários conselhos, um deles era que eu deveria tomar cuidado e “*abrir os buracos*”, pois eu andava desprotegida e pisando em locais de magia. De fato, foi um período em que eu andava percorrendo os matos e encruzilhadas ainda sem a orientação de um médium. Até aquele momento eu nunca havia conversado com Jenifer, então a malandra Maria Navalha falou “*meu barraco é humilde, mas tem fé e verdade, e a partir de agora também é tua casa, grita pra matéria que eu te convidei para ir lá conhecer*”. Foi a partir desse convite da Navalha que me aproximei de Jenifer e passei a frequentar sua casa, onde conheci um pouco de sua história e pude aprender mais sobre os fundamentos e a prática da Umbanda na vida cotidiana da periferia de Pelotas.

Jenifer da Navalha, de 29 anos, possui uma terreira de Umbanda na periferia do bairro Porto em Pelotas, onde atende há mais de 7 anos. Jenifer conta que entrou para a religião por amor, o que fez com que ela enfrentasse todas as dificuldades que passou em seu caminho. Ela afirma que sua transsexualidade nunca foi vista como problema na religião, que nunca foi tratada com preconceito, mesmo que alguns ainda lhe chamem pelo nome de batismo. O problema maior que teve que enfrentar foi justamente o preconceito de sua família, principalmente seu pai que nunca aceitou sua crença, chegando a expulsá-la de casa quando descobriu que ela estava saindo escondida para a terreira.

⁴³Quando a gira de linha branca termina os médiuns fazem um pequeno intervalo, informando que quem não for ficar para a gira de Exu deve ir embora ou permanecer até o final. No Congá as imagens são cobertas e apenas a parte inferior fica exposta, recebendo as imagens dos Exus que chegarão para trabalhar, os quais são retirados da aruanda e colocados nessa parte reservada, sendo iluminados por velas. As luzes do salão são apagadas, ficando apenas uma luz baixa, pois essas entidades não gostam da claridade. A gira de Exu começa seguindo o mesmo ritual para a chegada das entidades. As Pomba Giras quando chegam logo soltam uma gargalhada estridente, se dirigindo até a porta de entrada para saudar a aruanda, soltando outra gargalhada para espantar as kiumbas. Os Exus quando chegam também soltam um grito de força, saindo até a rua para saudar a aruanda. Após esse ritual as entidades logo pedem suas vestimentas, as Pomba Giras vestem saias, chapéus, bijuterias de adorno e leques. Já os Exus pedem sua capa, chapéu e bengala. É comum as entidades ficarem até tarde dançando e bebendo, as vezes perguntam “que hora é no mundo”, mas seguem cantando até terminar a bebida que lhes foi ofertada. Nesse movimento os Exus e Pomba Gira vão chegando aos consulentes para conversar e compartilham sua bebida para passar o Axé. Ao final, se despedem e os pontos de cada entidade vão sendo tocados para que eles partam, sendo que a cacique é a última médium a desincorporar. (Diário de campo, julho de 2018)



Figura 26: Jenifer da Navalha junto ao seu Congá. Fonte: Da ROSA, 2018.

Por muitos anos Jenifer seguiu indo para a terreira escondida e começou a desenvolver sua mediunidade, recebendo pela primeira vez a manifestação da entidade que lhe firmou, o Caboclo Arranca Toco. Por isso, apesar de precisar constantemente burlar a vigilância do pai, Jenifer conta que começou a “criar” a imagem de seu caboclo em casa, assim como a Orixá Iemanjá, que era sua referência na vila de pescadores em que vivia, demonstrando em sua fala que percebia esses seres materiais vivos em seu cotidiano, lhes presenteando e pedindo proteção para ter forças na vida.

A minha primeira imagem era do seu Arranca Toco, meu caboclo, eu tinha ele pequeno, guardado tapado dentro do meu quarto que eu **criei ele comigo**, eu escondia ele dentro de casa. E a minha Iemanjá que eu tenho ali no congá pequenininha eu tinha ela dentro de casa e ali eu botava conchinhas, sempre, desde pequeno. (Conversa com Jenifer em 20/07/2018)

No relato de Jenifer podemos perceber que as coisas de religião são suporte de fé e resistência, não só por romper com a ideologia dominante, mas também com o patriarcado que procura oprimir as mulheres e impor suas crenças.

A Iemanjá eu tinha numa mesinha num canto da parede, bem no canto pro meu pai não ver, a mãe sabia. Minha mãe dizia esconde essas macumbas que teu pai vai ver! Quando ele se aproximava do meu quarto eu escondia com um quadro. Até que um dia ele viu e disse: o

que é isso? E eu disse é mãe lemanjá, ela é amiga da Nossa Senhora Aparecida. (Conversa com Jenifer em 20/07/2018)

Jenifer cuida desta lemanjá até hoje no Congá de sua terreira, afirmando que mesmo sabendo que precisa despachar a imagem, porque ela está perdendo a forma e isso não é bom para a energia da casa, ela adia este momento e já restaurou a figura em gesso várias vezes para não precisar se desfazer dela. Perguntei então porque ela deveria despachar e ela respondeu *“Porque ela perdeu o rosto, aí em si é ruim ficar com eles, foi o que eu aprendi, onde a imagem começa a perder a forma as coisas ruins começa a se esconder nela, ai nos atrapalha tanto no espiritual quanto no material.”*

Após sair da casa dos pais Jenifer passou por várias terreiras, até conseguir se firmar e ter a sua própria casa. Ela lembra com detalhes da primeira vez que conduziu uma terreira aberta ao público, contando que estava na casa de umas amigas e elas a convidaram para “fazer uma terreira”, ela negou num primeiro momento por achar que era muita responsabilidade, sabendo que se fizesse algo errado seria cobrada pelo plano espiritual. Mas as amigas insistiram dizendo que suas entidades eram verdadeiras e saberiam como conduzir a sessão. Insegura e sem um espaço preparado, ela acreditou em sua fé e na força de suas entidades, juntando apenas algumas coisas que potencializavam os principais elementos vibracionais de um congá, realizando assim uma sessão para receber as entidades das linhas de Caboclo e Exu.

Aí eu não tinha imagem quando queria tocar a primeira terreira. E elas disseram vamos, vamos fazer Caboclo e Exu. E eu disse: E se eu erro? Eles vão me cobrar depois. E ela disse: não, tu pode! E eu disse pra mim: eu posso, eu vou fazer! Não esqueço até hoje. Bem menor que isso aqui, tinha uma mesinha redondinha assim, parecia aquelas bancadas alta, aí nós botamos bem no canto da parede, botamos roupa branca, aí em cima como nós não tínhamos imagens pra simbolizar o lado de caboclo, aí não tinha nada e eu pensei em colocar anjinho pra simbolizar, mas não tem anjinho, tá e agora? Aí, no chão risquei o garfo do Exu e da Pomba Gira, botei uma vela vermelha e uma cachaça, então ali estava representando pra mim os Exus. Eu tive fé naquilo dali, aí aquilo pra mim mostrou a verdade, porque depois que eu me desincorporei a casa da mulher estava cheia, os vizinhos foram lá na casa da mulher falar com a Navalha, foi dali minha primeira terreira. Foi dali que eu escolhi, vou abrir minha terreira. (Conversa com Jenifer em 20/07/2018)

Na ausência de imagens e de um congá, Jenifer seguiu os mesmos ensinamentos das mulheres em seus lares, reunindo “coisas” que

potencializavam as vibrações das entidades espirituais que seriam chamadas a terra para trabalhar. Dessa forma ela organizou o ambiente para receber as duas linhas, com a cachaça, a vela vermelha e o ponto riscado para assentar as entidades da linha de Exu, enquanto a linha branca se fez presente em elementos que potencializam Oxum, com a imagem de Nossa Senhora Aparecida, um copo com água e mel e uma vela, assentando assim as forças da “direita” e da “esquerda” que lhe permitiram realizar a sessão e receber os consulente.

Aí na parte de cima da mesinha como não tinha imagem nenhuma, nem uma toalhinha branca, nós botamos um guardanapo desses de fogão, aí em cima eu coloquei isso aqui, só um papelzinho da nossa senhora aparecida, da mãe oxum. Aí eu botei ele com um copinho com água e mel e uma vela, só isso que tinha e mais nada. (Conversa com Jenifer em 20/07/2018)



Figuras 27 e 28: Primeira imagem de lemanjá de Jenifer e gravura de Nossa Senhora Aparecida, ambas ainda presentes em seu Congá. Fonte: Da ROSA, 2018.

Em Bagé, eu tive a oportunidade de conviver com Andreo Silveira Guedes, de 29 anos, filho de Sônia. Quando conheci a família, Andreo estava iniciando seus trabalhos no salão localizado nos fundos da casa de sua avó, dona Ivone. Até aquele momento ele fazia seus atendimentos na casa de Sônia, junto ao seu congá. Eles contam que Andreo incorporava suas entidades na sala da casa e atendia os familiares necessitados, assim como outras pessoas que por vezes o procuravam para resolver seus problemas espirituais. Por essa razão, tiveram a necessidade de buscar um espaço maior, para receber com privacidade os consulentes que começaram a procurá-lo com mais frequência.

Antes ele trabalhava aqui, porque aqui era maior e tudo, porque a casa dele é bem pequena. Aí depois a mãe deu aquele lugar ali, aí ele montou lá e também é melhor porque aqui é sala, se eu tenho uma visita e chega alguém pra ele trabalhar, como vou ficar com a visita aqui, aí ficou melhor assim. E como sempre tem alguém vindo pra ele atender, aí ali na mãe ficou melhor. Mas antes era aqui que ele trabalhava. (Conversa com Sônia Guedes em 02/07/2018)

Andreo foi o único da família que desde cedo aceitou sua mediunidade e dedicou-se à religião, passando por todos os rituais de iniciação do Batuque e da Umbanda. Andreo também é filho de lansã, mas seu Orixá de cabeça é Bará Adague, que faz a frente para as entidades de Umbanda no qual trabalha. Dessa forma, sendo o médium mais preparado da família, com suas entidades ele cuida de todos, fazendo as proteções e seguranças das casas, atendendo seus familiares, assim como muitas pessoas que lhe procuram para atendimentos particulares.

Andreo: Foi lá na dona Dinora onde eu me iniciei, chegou o Zé Pelintra. Com 14 anos eu já tava com o Zé Pelintra, depois fui fazendo as obrigações, banho de sangue, axé pra eles.

Estefania: Com quantos anos tu fizeste a primeira obrigação de sangue?

Andreo: Com quinze.

Estefania: E foi com essa primeira mãe de santo?

Andreo: Com a Dinora eu fiz pra Exu. Depois eu saí da Dinora. Eu tava com amaci. Depois eu saí da dona Dinora e fui pra mãe Leiva. Eu fiz a obrigação pro meu santo, pro meu Bará Adague. Eu fiz o amaci, depois eu fiz um bori, depois de aves, meu bori foi com 16, depois o “meio quatro pé”, com 17 anos o “quatro pé” pro meu Bará. Depois pra lansã, depois pra Ossanha, eu fiz todas as obrigações e aí eu segui na religião né? Teve Ebó do Zé Pelintra, Aí eu matei pro Zé Pelintra, eu matei só uma vez pra Maria Padilha. Sempre teve mais pro Zé Pelintra e pra o seu Tranca Rua né? Que é um exu de frente. E aí que eu comecei a trabalhar na religião, comecei a enxergar mais. (Conversa com Andreo em 04/11/2018)

Ao longo desse período de convivência com Sônia e Andreo eu pude acompanhar um pouco do desenvolvimento da sua casa de religião, observando esse processo de “nascimento” das coisas no interior de sua terreira. Mesmo sendo pronto na Nação, a casa que Andreo vem desenvolvendo é voltada para os rituais da Umbanda, pois acredita que nesse momento a permissão que tem é para trabalhar com as entidades espirituais nos rituais de incorporação, uma vez que a Nação possui rituais mais complexos no qual ele ainda não é preparado para ter em sua casa.

A firmeza da terreira de Andreo se encontra num pequeno Congá que ele vem organizando com o apoio da família e de alguns clientes que lhe presentearam com as imagens. O Congá assenta as forças dos principais Orixás que formam as 7 linhas da Umbanda, os quais fazem frente às entidades espirituais (caboclos, pretos-velhos, exus) e definem a força vibratória de seu domínio natural de trabalho (vento, pedreira, mata, etc.), sendo essenciais no Congá para fortalecer a casa de religião e mediar a comunicação entre o mundo físico e espiritual. O congá é hierarquicamente organizado, assentando ao topo os Orixás do mel, com Oxalá ao centro denotando sua superioridade espiritual, na imagem de Jesus Cristo, Oxum à direita e Iemanjá à esquerda. Abaixo estão os Orixás do Dendê, que representam a luta, com a presença de Iansã, Xangô e Ogum.

Na parte inferior se encontra a “careta de gesso” de Zé Pelintra, dono da terreira, o principal guia de Andreo e o mais procurado por seus consulentes, pois resolve as demandas de forma rápida. “*Sou conhecido como o advogado dos pobres*”, assim se definiu o Zé manifestado em Andreo, “*pois sou preto e pobre e conheço os problemas do povo*”. Zé Pelintra⁴⁴ é conhecido como o malandro boêmio, mestre do carteadado, por isso está assentado no Congá de Andreo junto de seu baralho de cartas, da quartinha, um copo de batida de côco e um padê com suas ferramentas, um conjunto de coisas que a própria entidade pediu para poder vir a terra realizar seus trabalhos, explicou Andreo.

⁴⁴O Malandro Zé Pelintra deu origem a uma falange específica na umbanda, a linha da malandragem, atuando tanto na linha das Almas quanto na de Exus. Existem inúmeras versões sobre a origem de Zé Pelintra, mas a mais corrente afirma que ele nasceu em Pernambuco e cresceu em meio a malandragem do cais do porto junto a marinheiros e prostitutas, o que fez dele um homem boêmio, que preferia a jogatina ao trabalho pesado, protagonizando brigas por estar sempre envolvido com várias amantes, o que teria resultado na sua morte prematura. Suas primeiras manifestações espirituais foram registradas nas mesas de Catimbó Pernambucano, sendo mais tarde levado às macumbas do Rio de Janeiro onde incorporou a figura do malandro carioca da Lapa⁴⁴, que veste calça e paletó brancos, camisa listrada e chapéu Panamá, habitante do morro e frequentador dos bares, é uma entidade conhecida como protetor dos pobres, das prostitutas e dos sujeitos marginalizados, que vem a terra para prestar a caridade e resolver dilemas cotidianos relacionados à traição, vícios e desemprego (CARNEIRO, 2012; LIMA, 2014).



Figura 29: Andreo do Bará ao lado de sua avó dona Ivone e sua mãe Sônia, junto ao congá de sua terreira. Fonte: Da ROSA, 2018.

Aos poucos Andreo vem organizando o seu Congá e assentando as forças e entidades de sua casa. Em um desses encontros eu tive a oportunidade de acompanhar o ritual de consagração de uma imagem que havia acabado de chegar na casa, a qual recebeu a Preta Velha Vovó Maria Conga, entidade que acompanha Sônia e que também está presente no quadro do congá de dona Ivone. Apesar de não participar do ritual de incorporação na corrente, Sônia diz sentir a presença de sua Preta Velha em vários momentos, estando sempre próxima a ela e cuidando de sua família.

No ritual de consagração, Andreo colocou a imagem da Preta Velha num alguidar de barro e acendeu uma vela branca, em seguida começou a tocar o sino e cantar o ponto de Vovó Maria Conga fazendo isso enquanto largava o banho de sete ervas, preparado por sua avó Ivone, sobre a imagem. Ao terminar o ritual colocou a imagem no congá ao lado do Preto Velho Pai Cipriano, o qual deveria consagrar a imagem novamente quando viesse a terra incorporado em Andreo.



Figura 30: Consagração da imagem de Vovó Maria Conga. Fonte: Da ROSA, 2018.

No dia da terreira o Preto Velho Pai Cipriano pediu à cambona que pegasse as duas “cavacas” de pretos que havia no congá, a sua e a de Vovó Maria Conga. A cambona lhe entregou as imagens e ele deixou a sua aos seus pés e a da Preta Velha numa bacia, enquanto isso pegou o copo de vinho em que estava bebendo e colocou pipoca e arruda, largando sobre a imagem enquanto a consagrava com sua tesoura. Ao terminar o ritual, pediu que colocasse as imagens novamente no congá, deixando junto a elas um pouco de cada alimento que estava sendo ofertado aos pretos incorporados na terreira.



Figura 31 e 32: A imagem passou por dois rituais de consagração, o primeiro realizado por Andreo e depois pelo Preto Velho Pai Cipriano. Fonte: Da ROSA, 2018.

Como Andreo está iniciando a terreira, costuma tocar eventualmente, conforme consegue organizar com os membros da casa. Seu trabalho espiritual está mais direcionado para consultas individuais de clientes que lhe procuram para resolver problemas espirituais. O grupo que frequenta sua casa nos dias de gira é pequeno, formado por parentes, amigos e alguns médiuns novos que recentemente entraram na corrente espiritual.

Em um dos dias que participei das atividades da terreira registrei todo o movimento que antecedia o ritual, o qual iniciou com a preparação energética da terreira para a realização das giras. Durante o dia Dona Ivone preparou o banho de sete ervas para todos os membros da corrente, inclusive para mim, pois disseram que o banho era necessário para limpar o corpo das energias ruins, preparando-o para receber as vibrações das entidades.

Andreo explicou que os médiuns devem sempre fazer o banho antes de chegar à terreira, pois ele tem a função de limpar, fortalecer e equilibrar as energias, o que é necessário para o processo de incorporação das entidades. O banho deve ser feito sempre do pescoço para baixo, limpando todo o corpo enquanto a mente se mantém concentrada em pensamentos positivos e boas vibrações. O banho deve ser feito numa bacia ou banheira, pois a água que cai deve ser descartada fora da casa, certificando-se que as impurezas sejam

retiradas do local. O corpo não deve ser enxugado e se recomenda vestir roupas brancas ou claras ao final.

O espaço da terreira também passa por um ritual de preparação para receber as entidades, o qual é importante para “firmar” e fortalecer o ambiente, impedindo que espíritos indesejados (eguns) entrem e encostem nos médiuns que estão com o corpo aberto para receber as entidades de luz. Essa firmeza inicia com a preparação dos Ecós que irão proteger as entradas da terreira. O primeiro Ecó foi preparado para Iansã, Orixá que possui domínio sobre os Eguns, e colocado junto à porteira de entrada da casa de dona Ivone, ao lado de uma vela branca, a qual deve-se certificar que ficará acesa até o final do ritual. No canto da porta de entrada da terreira um Ecó para Exu foi preparado em um alguidar de barro, junto de uma vela vermelha, servindo como filtro para atrair possíveis Eguns e energias negativas que possam entrar no local. Os Ecós preparados por Andreo são ensinamentos que ele traz do Batuque, por isso, nem todas as casas de Umbanda irão seguir o mesmo ritual.



Figura 33 e 34: Ecó de Iansã colocado junto à porteira para proteção da terreira durante os rituais. Ecó de Exu colocado na porta da terreira. Fonte: Da ROSA, 2018.

Com o ambiente preparado, todas as imagens do Congá receberam iluminação, com velas brancas aos Orixás e entidades da linha branca e velas vermelhas aos Exus e Pomba Giras. Outro ritual importante para limpeza da terreira ao início dos rituais é a defumação, realizada com brasas e ervas que ao queimarem liberam uma fumaça que serve para limpar os médiuns e o ambiente. Esse ritual foi realizado por Dona Ivone, que defumou todos os membros da corrente, passando pelo congá e o tambor, deixando o defumador na parte externa da terreira ao terminar o ritual. Ao final dos rituais, os ecós e demais coisas foram descartados numa encruzilhada próxima à casa.



Figura 35 e 36: Dona Ivone defumando os membros da corrente e Braseiro preparado para defumação da terreira. Fonte: Da ROSA, 2018.

Nos últimos meses venho acompanhando as giras e o trabalho espiritual desenvolvido pelo médium Diego Costa, de 29 anos, no Centro Espírita de Umbanda Junco Verde, terreira que ele herdou de seu avô, o sr. Geraldo Costa, já falecido, onde trabalha junto de sua mãe dona Vera Costa (54 anos) e sua avó dona Eloisa Costa (83 anos).

A terreira de Diego de lansã está assentada num terreno que pertence a sua família há várias gerações, localizada na Vila da Palha, uma pequena comunidade formada numa área historicamente ocupada por escravizados e seus descendentes, situada entre duas charqueadas pelotenses, a charqueada São João e a charqueada Santa Rita.

O terreno é dividido entre as casas de moradia da família e aos fundos possui um salão preparado para a terreira, com o congá que cultua as entidades da casa e um pequeno quarto de Santo onde Diego cuida de sua Orixá de cabeça lansã. Ele conta que entrou para a nação há alguns anos, justamente porque queria aprender mais sobre as suas origens e ancestralidade, mas seu avô cultuava inicialmente apenas os Preto Velhos e Caboclos, incorporando depois as outras entidades da Umbanda.

Diego de lansã conta que todo o entorno da casa é preparado e protegido energeticamente, desde o portão onde possui fundamentos enterrados, até as plantas que também são alimentadas conforme as suas entidades. Na entrada do pátio já avistamos uma pequena casinha que assenta os Exus guardiões e todo o pátio é cercado por plantas que não só assentam as

entidades e protegem a família, como também são usadas para o preparo de banhos, chás e outros usos rituais.



Figura 37 e 38: A casa dos Exus protege o portão assim como as espadas de Ogum; no entorno, plantas como a comigo-ninguém-pode assentam os fundamentos e auxiliam nos mais diversos preparos ritualísticos. Fonte: Da ROSA, 2019.

A ancestralidade define a terreira de Diego de Iansã, desde o território em que ocupa, onde africanos e afrodescendentes escravizados desde os períodos mais remotos das charqueadas circularam e deixaram suas marcas, em “coisas que os antigos enterraram no pátio”, que Diego comenta já ter encontrado com seu avô quando ainda era criança. Podemos ver essa ancestralidade atuando também no devir das práticas rituais, onde quatro gerações da família se fazem presente, e ainda, cultuam entidades que também atravessam o tempo e permanecem na casa.

Nos dias de gira a pequena Luiza de 4 anos e Julia de 14 anos, filha e sobrinha de Diego, participam da corrente, aprendem os pontos cantados e ajudam as cambonas a servir as entidades, a mãe Vera faz a frente da terreira ao lado de Diego e a avó Eloisa continua como principal cambona, acompanhando e orientando todo o ritual que acontece na casa.



Figura 39: Ao fundo Diego e sua mãe Vera estão incorporados com os Pretos Velhos Vô Zuzá e Vô Maria da Praia, Viviane irmã de Diego e sua filha Julia preparam a mesa em homenagem aos Pretos Velhos e em primeiro plano dona Eloisa saindo para buscar os demais alimentos. Fonte: Da ROSA, 2019.

Embora Diego de Iansã esteja no comando da terreira, ele está cercado por quatro gerações de mulheres que junto a ele desenvolvem o trabalho mediúnico e lhe dão a base de seus fundamentos. Quando perguntei a ele por que recebeu a liderança de herança, ele disse que isso não foi uma imposição, mas que aconteceu naturalmente pois sua mãe Vera não quis assumir a responsabilidade sozinha, já que também trabalha, cuida da casa dos filhos e netos. Sua irmã Viviane está casada e também se divide entre o trabalho e o cuidado dos filhos pequenos. Ele por ter mais tempo e mobilidade, acabou assumindo as obrigações com a terreira, o cumprimento das obrigações e o atendimento ao público para a caridade.

Ele conta que sua avó Eloisa sempre foi a cambona, um papel que ele afirma ter tanta importância quanto o do médium que incorpora, pois é preciso ter alguém com conhecimento e sabedoria para segurar a casa quando todos os médiuns estão em transe. “A cambona é a maior feiticeira”, falou Diego, pois conhece todos os segredos e mandingas das entidades, enquanto o médium “apaga” e não lembra depois o que foi falado. Com amor e respeito à sua ancestralidade, Diego de Iansã sempre reforça a importância dos ensinamentos de sua avó, falando que sempre, para qualquer coisa, recorre a ela para pedir permissão, tirar suas dúvidas e perguntar se está fazendo o certo.



Figura 40 e 41: Eloisa avó cantando os pontos em homenagem aos Preto Velhos demonstra a fé e o amor a sua ancestralidade. Luiza neta, desde pequena aprende os fundamentos da religião e ao perceber que assim como ela, eu era “uma criança” em aprendizado, me apresentou a terreira e me ajudou a fazer as fotos. Fonte: Da ROSA, 2018.

Conforme abordei no início, no percurso da pesquisa visitei e frequentei várias casas de Umbanda em Pelotas, no intuito de conhecer os fundamentos religiosos e as formas materiais afro-diaspóricas dos espaços sagrados, participando do cotidiano das práticas religiosas nas terreiras. Nesse caminho compreendi que para começar a conhecer um pouco mais desse sistema de crenças e representações era preciso mais do que apenas visitar e conhecer, pois é justamente na convivência e na observação a longo prazo que algumas conexões começam a fazer sentido.

Por isso, mais importante do que conhecer muitas casas, fazer comparações e analisar “padrões”, era preciso compreender como o mundo material existe e atua na vida das pessoas, fazendo com que nosso olhar leigo seja sensibilizado a enxergar a existência das coisas para além de suas formas materiais. As três terreiras apresentadas foram os lugares em que os médiuns me receberam e se sentiram à vontade para compartilhar suas crenças e ensinamentos, e por isso, foram os espaços onde eu pude passar mais tempo, acompanhar o trabalho desenvolvido e aprender sobre a existência das coisas nos espaços sagrados.

Corroborando com Edgar Barbosa Neto (2012), *cada casa é um caso*, onde a formação dos espaços sagrados está relacionada diretamente à trajetória de vida dos pais e mães de santo, pois uma terreira surge a partir de escolhas e

eventos individuais, conformadas a partir das crenças e subjetividades dos médiuns, bem como da influência de seus guias espirituais e suas influências vibratórias. Por isso, as terreiras foram apresentadas aqui a partir das histórias de vida de seus médiuns e das transformações materiais desses espaços, compreendendo que as coisas (Tim INGOLD, 2012) no interior do sagrado não podem ser vistas em seu produto final, mas sim na sua intersecção com as pessoas e o mundo espiritual, pois só assim podemos ver suas existências e conhecer os seus significados.

É em meio a esses processos que os elementos afro-diaspóricos no qual procuramos se materializam e se perpetuam na vida cotidiana das terreiras da periferia. Apesar das tentativas de apagamento e branqueamento, percebemos que seres espirituais, rituais saberes de origem africana permanecem vivos e atuantes, mesmo que hibridizados com outros conjuntos de crenças. Foi, portanto, nesses espaços sagrados da Umbanda Cruzada que passei a observar as formas materiais dos Orixás e dos Pretos Velhos, compreendendo esses enquanto ancestrais das cosmologias afro-diaspóricas que permanecem presentes e atuantes nas comunidades do presente.

O conceito de ancestralidade, tal como existe no pensamento afrocentrado diaspórico presente em comunidades de terreiros de Candomblé, refere-se a uma relação dialógica complexa entre uma pessoa, membros da sua família sanguínea e seus ancestrais. Nesse entendimento, o termo “ancestrais” torna-se uma categoria ampla e passa a ser usado para referir-se tanto a membros falecidos da família (cujas identidades particulares/nomes são ou não lembradas) quanto a entidades espirituais ligadas à família ou a divindades ancestrais, tais como os Orixás. (Gabby HARTEMANN & Irislane de MORAES, 2017, p. 16-17)

Conforme já abordado, os Orixás presentes na Umbanda atuam de forma diferente de outras religiões de matriz africana. Eles não são feitos e cultuados para ocupar o corpo dos médiuns, mas estão ali presentes justamente enquanto ancestrais que regem as forças da natureza (lansã nos ventos e nas tempestades, Xangô nos trovões e nas pedreiras, Oxóssi nas matas, Oxum na cachoeira, entre outros), são seres divinizados cultuados a partir de suas vibrações, as quais são entendidas como forças superiores que atuam na terra a partir de suas falanges espirituais, chegando até às pessoas através do trabalho das entidades como os Caboclos, Pretos Velhos, Ciganos, Crianças e

Exus. Em vista disso, a materialização dos Orixás na Umbanda também se difere de outras religiões como o Batuque e o Candomblé. Na Umbanda os Orixás não são feitos no corpo e na pedra, mas estão presentes nas imagens e formas materiais que formam os Congás.

Nas terreiras de Umbanda, de forma geral, os Orixás se fazem presentes nos Congás através de imagens de Santos Católicos, os quais, mesmo sendo em sua maioria brancos e formados a partir de simbolismos cristãos, são vistos e compreendidos como formas de presentificar os Orixás, assim como pedras, conchas, plantas, etc. Dessa forma, Santa Bárbara é Iansã tanto uma imagem africana, São Jorge é Ogum tanto quanto um ferro, entre outros, que passam a existir nos Congás não pela sua forma material ou aparência, mas pela potência vital que ganharam após serem sacralizados com o ritual do banho de ervas, conforme o exemplo apresentado da imagem da Preta Velha Vovó Maria Conga na terreira de Andreo do Bará.

Da mesma forma que os negros mantiveram suas práticas através do culto dos Orixás iorubanos, também viram nas aproximações, inicialmente imagéticas, dos santos católicos uma forma de diminuir a perseguição que sofriam e que de alguma forma dava a eles uma liberdade de ir e vir, como por exemplo, as missas dominicais e descanso nos dias santificados e nas festas católicas. Por conta das flechas São Sebastião se aproximou de Oxóssi (deus da caça), Santa Bárbara por possuir uma espada em sua imagem (espada de seu martírio) foi associada a Iansã (deusa guerreira e dona dos raios e ventanias), São Cosme e Damião por serem gêmeos e uma aparência infantilizada foram associados a Ebejis (deuses crianças e irmãos) e assim muitos outros, como apontam os estudos de Pierre Fatumbi Verger, no clássico trabalho “Orixás: deuses Iorubás na África e no Novo Mundo” (Lourival ANDRADE JÚNIOR, 2013, p. 6)

É assim, portanto, que os Orixás de um Congá não são objetos, são coisas vivas que precisam de cuidado constante. Conforme vimos na fala de Jenifer da Navalha, ela “*criou seu arranca toco*” em casa, da mesma forma que ela “*pegou para cuidar*” algumas imagens que encontrou numa caixa após serem despachadas numa encruzilhada.



Figure 1 e 2: Imagens que Jenifer da Navalha pegou para criar, sendo alimentadas e trabalhando no Congá, ação que pode ser observada a partir das coisas que estão no entorno da imagem, como os anéis e garrafa de bebida junto à lansã, a camiseta sobre lemanjá e a arruda e espadas junto ao Caboclo Arranca Toco. Fonte: Da ROSA, 2018.

Conforme podemos observar nas imagens acima, os Orixás que Jenifer da Navalha pegou para criar continuam vivos no congá, sendo alimentados com velas, bebidas e plantas e trabalhando no cuidado energético dos filhos através de seus pertences, que são roupas e objetos com suas energias que ficam junto às imagens do congá.

Diego de lansã que possui a terreira mais antiga das três, herdada de seu avô, possui um congá maior, povoado com vários Orixás e entidades. Perguntei então quem eram e se pertenciam aos filhos da casa, ele respondeu que algumas sim, mas várias ele foi “*pegando para cuidar*” de outras terreiras que fecharam. Dessa forma, as potências existenciais das imagens não foram despachadas, elas continuaram sendo cuidadas e alimentadas na terreira de Diego de lansã.



Figure 3: Parte superior do Congá de Diego de Iansã, com frutas, velas e água para alimentar os Orixás e Caboclos. Fonte: Da ROSA, 2019.

Dessa forma, podemos também observar a potência viva das imagens presentes nos congás através do fluxo de coisas que circulam e estão em constante movimento, como nos alimentos ofertados em velas, bebidas, plantas, balas, etc; nos trabalhos realizados pelos Orixás nos congás atuando energeticamente sobre roupas e pertences das pessoas que precisam de ajuda; ou mesmo nos pacotes, padês e trabalhos espirituais que são preparados nos congás e depois ofertados na natureza, nos locais de domínio dos Orixás. Na imagem abaixo, por exemplo, temos Oxalá e Oxum trabalhando num pacote para saúde preparado por Andreo do Bará para uma criança doente. O pacote ficou um tempo no congá e depois foi ofertado aos Orixás na mata da cachoeirinha, onde os Orixás continuaram trabalhando em seu domínio natural.



Figure 4: Parte superior do Congá de Andreo do Bará, onde Oxum e seu mel e Oxalá trabalham sobre o pacote enrolado em pano branco para ajudar no estado de saúde da criança doente. Fonte: Da ROSA, 2018.

Outra forma de perceber a vida do Congá é a disposição em que os Orixás estão ordenados, por exemplo, Oxalá sempre está presente no topo ou na parte superior, pois é a divindade que está na escala maior da hierarquia devido à sua superioridade espiritual. Os Orixás guerreiros, do dendê, que atuam na quebra de demandas e resolução dos problemas mais pesados estão geralmente no lado oposto aos Orixás considerados do amor, do mel, da fertilidade e da pureza espiritual, que são recorridos para as coisas positivas.

Os Orixás também possuem suas diferenças e rivalidade, como por exemplo Iansã e Oxum, que são forças opositoras e possuem suas divergências, por isso são sempre colocadas separadas no congá, conforme explicou Maria.

Iansã e Oxum brigavam por Xangô, elas são inimigas, até no congá tu bota a Oxum de um lado, a Nossa Senhora Aparecida no caso, e bota a Santa Bárbara do outro, porque se bota junto elas se debatem no congá, porque uma vez não sei quem que limpou o congá, porque uma vez por semana cada um limpava, botaram a Iansã perto da Oxum e elas se viraram e se debateram as imagens, porque não pode. (relato de Maria, junho de 2018)



Figure 5: Oxum e Iansã em imagens africanas presentes na terreira de Diego de Iansã. Oxum está no congá junto de lemanjá e outras entidades, enquanto Iansã está no quarto de santo, pois é sua mãe de cabeça e ele a cultua no peji junto aos Orixás do batuque, na linha na qual ele também trabalha. Fonte: Da ROSA, 2019.

Além dos Orixás, os Pretos Velhos também presentificam a ancestralidade africana nos congás das terreiras de Umbanda. As imagens de homens e mulheres negras com vestimentas simples, iguais às usadas no tempo da escravidão, geralmente sentadas e com cachimbos e rosários na mão evidenciam a presença dessas entidades anciãs que fazem uma relação direta e inegável entre a Umbanda e a África (Emerson GIUMBELLI, 2010).

Embora suas principais memórias remetam ao período escravista no Brasil, algumas dessas entidades contam suas histórias no navio negreiro e de quando viviam na África. Eles sempre falam em nome dos Orixás, afirmando que por eles foram enviados e a eles sempre serviram, estando hoje na terra para continuar o seu trabalho junto aos seus filhos. As coisas de Preto Velho como o cachimbo, a tesoura, a cachaça, a arruda, os rosários entre outros, são seus instrumentos de trabalho, usados para benzer, limpar e proteger os necessitados.

Esse conjunto de coisas de Preto Velho comuns nos congás, também são os principais elementos materiais que encontramos em contextos arqueológicos da diáspora africana do período escravista, uma relação que deve ser melhor observada pelos arqueólogos, conforme abordarei mais adiante.



Figura 42: Vó Chinica e Vovô Congo ao lado dos outros Pretos Velhos do Congá de Jenifer da Navalha. Fonte: Da ROSA, 2018.



Figura 43: Pretos Velhos do Congá de Diego de Iansã. Fonte: Da ROSA, 2019.

2.3. A Diáspora Africana e as múltiplas temporalidades dos espaços sagrados

Seguindo então os preceitos de uma arqueologia voltada ao estudo descolonial da diáspora africana, procurei observar as “coisas” nos lares das mulheres negras e nas terreiras da periferia na tentativa de conhecer suas existências e potências energéticas, conectando os espaços e as pessoas nessas relações entre o mundo físico e espiritual. Essas coisas também traduzem a ancestralidade na Diáspora Africana, pois são dotadas de saberes e códigos culturais que perpassaram o Atlântico Negro e se mantiveram vivas não só nas crenças e nas práticas rituais, mas também nos Orixás e nas entidades que rememoram a África cotidianamente, seja na influência material e nas personalidades dos “filhos de santo”, ou mesmo nas histórias que os Pretos Velhos contam sobre sua terra natal.

Acompanhando os devires dessas pessoas na vida cotidiana, percebemos que as “coisas” podem conter existências, mas também podem ser portadoras de fluxos de energias, o que se reflete na configuração das casas, que ao tornar-se espaço de morada desses seres espirituais recebem proteção contra as energias negativas externas, materializando outras formas que irão atuar como filtros, seguranças, escudos, etc. criando toda uma esfera “invisível” ao nosso olhar leigo, mas que é real e presente para essa ontologia.

Essas coisas, portanto, quando analisadas pelo âmbito da arqueologia devem ser compreendidas como indissociáveis da vida humana, pois “*estamos misturados com as coisas do mundo de tal maneira que somos ontologicamente inseparáveis*” (WEBMOOR, Timothy & WITMORE, Christopher, 2016, p. 165). Logo, “*Nuestras experiencias sensoriales, físicas y corporales diarias son la base de todo lo que conocemos. Así, estamos arraigados a lo material, y lo material incluye nuestros cuerpos.*” (Ruth VAN DYKE, 2016, p.5)

As coisas que presentificam Orixás e entidades estão vivas para as mulheres que as cuidam, da mesma forma que vivem e atuam nas terreiras, portanto, não são meros objetos inanimados e tampouco podem ser dissociadas das entidades e pessoas que as cercam, são agentes equivalentes que se

constituem mutuamente num processo indissolúvel (WEBMOOR, Timothy & WITMORE, Christopher, 2016).

Como afirma Luciana Novaes (2017), passamos a analisar a existência do objeto em si, compreendendo-o enquanto forças e não apenas representação dessas, pois eles existem para além do material, portanto, o conhecimento situado dessas mulheres e pessoas de religião deve ser considerado uma teoria, não apenas uma interpretação, uma abstração (Luciana NOVAES, 2017). É nessa perspectiva que as coisas sagradas foram apresentadas aqui a partir das narrativas das pessoas que as cuidam, pois foram seus saberes e ensinamentos que me levaram a esse processo de começar a enxergar suas energias e existências, tornando possível que eu as descrevesse a partir de sua ontologia, não como representações.

Considerando portanto que Iemanjá é uma concha, que as pedras são Xangô, os ferros são Ogum, a espada de Santa Bárbara é Iansã e que todos esses Orixás também se fazem presentes em imagens católicas, plantas, quadros e outras coisas que estão presentes tanto nos lares quanto nas terreiras, devemos compreender esses espaços enquanto moradas desse sagrado, onde não há uma separação entre “sagrado e profano”, mas sim coexistências e extensões que formam os devires dessas comunidades.

Conforme pudemos ver, não há uma grande distinção entre o espaço sagrado da casa e da terreira, pois essa última nada mais é que a ampliação do espaço sagrado para iniciar outros médiuns e receber mais consulentes. É o que observamos por exemplo nas terreiras de Andreo do Bará e de Jenifer da Navalha. Andreo iniciou seus trabalhos espirituais no congá de Sônia, mas conforme foi recebendo mais clientes precisou de um espaço maior. Com isso ele também pode ir desenvolvendo suas entidades de outras falanges, bem como receber outros médiuns que queiram se desenvolver junto a ele na sua nova casa. Jenifer da Navalha começou criando seu primeiro Caboclo em casa, mas trabalhando com Maria Navalha ela decidiu ter sua própria casa para atender aqueles que lhe procuravam. Já na terreira de Diego de Iansã o sagrado é compartilhado com o familiar, num espaço onde sua família vive há várias gerações, fazendo com que seu trabalho espiritual se relacione diretamente à sua ancestralidade, às suas raízes que são os Pretos Velhos.

Dessa forma, se no espaço íntimo da casa o sagrado é compartilhado com a família consanguínea, na terreira essa família se expande recebendo outros membros, agregando mães, filhos, pais e irmãos de santo por meio de laços espirituais. Sem ressaltar as distinções entre esses espaços, o que devemos observar é que em ambos o sagrado se materializa da mesma forma, em coisas sacralizadas e em pontos energéticos da casa, tornando visível a existência desses seres espirituais que coabitam as terreiras e os espaços de moradia com as pessoas que compartilham dessas crenças.

Compreendendo, portanto, que esses grupos afro-diaspóricos mantem essas crenças e as materializam na contemporaneidade, podemos refletir que essa recriação do sagrado nos espaços de moradia também podia estar presente nas senzalas, fazendo com que as mulheres e homens negros que partilhavam dessas cosmologias povoassem seu espaço de habitação com os Orixás e entidades que cultuavam, protegendo esses lugares das energias ruins com filtros e outras coisas que eram materializadas em “pontos estratégicos”, as quais, diferente do que observamos hoje nas casas das mulheres, deviam ser enterradas, justamente como uma estratégia de ocultamento diante da repressão e da vigilância senhorial.

Dessa forma, ao descolonizarmos a nossa noção de temporalidade das coisas no estudo arqueológico da Diáspora Africana, deixando de lado a visão etnocêntrica de linearidade temporal (Yannis HAMILAKIS, 2018) e essa divisão dicotômica entre passado e presente, nos desprendemos dessa necessidade de falar sobre “coisas antigas” e passamos a compreender que quando desenterramos as coisas o passado passa a existir no presente, da mesma forma que as coisas do presente também são dotadas de saberes e histórias que rememoram o passado.

Assim, quando tomamos os contextos arqueológicos da Diáspora Africana na perspectiva de uma arqueologia multitemporal podemos pensar que as coisas das mulheres negras e das terreiras do presente possuem histórias que devem ser ouvidas e respeitadas em sua alteridade, da mesma forma que as coisas de uma senzala do passado devem não só serem vistas pelo prisma dessas cosmologias afro-centradas, como também, atender às reivindicações dessas pessoas na contemporaneidade, contribuindo com o papel da arqueologia em trazer coisas que possam agir e intervir no presente. Conforme afirmou o escritor

e ativista afro-americano James Baldwin, *“História não é o passado. É o presente. Carregamos nossa história conosco. Nós somos a nossa história”* (James BALDWIN 2010, p. 125 *apud* Yannis HAMILAKIS, 2018, p. 519).

Em vista disso, essa etnografia arqueológica busca os elementos da Diáspora Africana que se materializam nos lares no presente, mas compreende que essas coisas são dotadas de múltiplas temporalidades. Ou seja, não importa se estamos falando de um material de ferro antigo assentado numa senzala, ou de uma espada de Ogum atrás da porta, mas sim sobre a presença do Orixá Ogum que atravessou o Oceano e permanece vivo junto ao seu povo, e que por ser uma divindade guerreira, atua ativamente na resistência diária ao colonialismo que ainda se impõe sobre os coletivos negros da atualidade. Portanto, essa etnografia das coisas no presente serve também para repensarmos nossas práticas de campo nos contextos arqueológicos pretéritos.

Seguindo os ensinamentos que aprendi com as mulheres negras, as pessoas de religião e com os próprios Pretos Velhos, a casa familiar é também um ambiente sagrado, assim como o espaço ritual da terreira, portanto, não devemos olhar esses lugares com distinção, pois tanto a casa, quanto a terreira, assim como foi a senzala são espaços de moradia não só dos seres humanos, como também dos seres espirituais. Dessa forma, mesmo que os Orixás e as entidades não estejam materializados e visíveis aos nossos olhos, não significa que eles não estejam naquele lugar. Por isso que os contextos de senzala, mesmo que abandonados, enterrados e esquecidos não deixam de ser habitados, seja pelos Orixás e entidades que ali eram cultuados, sejam pelos espíritos dos próprios moradores que desencarnaram e continuam presos ali, “por ainda não terem encontrado a luz”⁴⁵.

De acordo com os exemplos já discutidos, os estudos arqueológicos realizados em contextos de senzalas frequentemente desenterram coisas rituais nos cantos das casas e sob as portas, os quais devem ser considerados “pontos estratégicos” para os estudos de campo, pois geralmente nesses locais são encontrados coisas que quando analisadas conjuntamente e contextualmente podem ser compreendidas enquanto “depósitos ritualísticos”

⁴⁵Lição que aprendi em doutrina com os Pretos Velhos Pai Cipriano e Vô Zuza, ambos me alertaram dos perigos que corremos ao escavar em senzalas, pois dizem que muitos pretos ainda podem estar ali e poderão fazer mal aqueles que resolverem lhe perturbar.

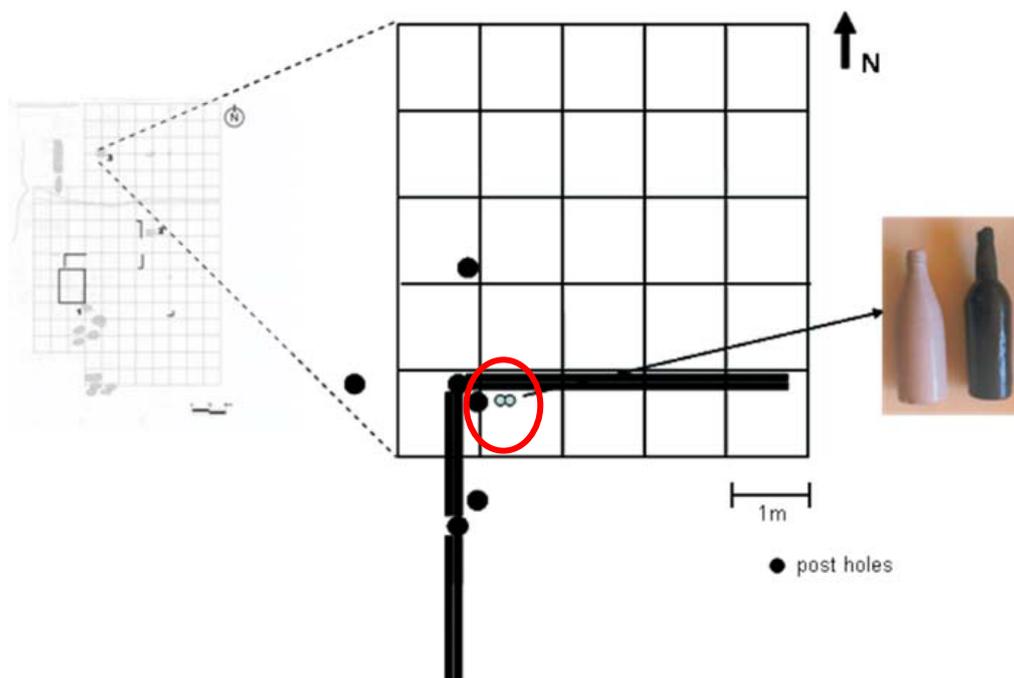


Figura 44: Imagem do contexto de deposição das garrafas identificadas pelo arqueólogo Luís Claudio Symanski na Senzala do Engenho Água Fria. Fonte: Luís Claudio SYMANSKI, 2007a, p. 25

O croqui acima mostra a disposição espacial de um par de garrafas completas identificadas no canto noroeste da senzala do sítio Engenho Água Fria, Chapada dos Guimarães, interpretadas pelo arqueólogo Luís Claudio Symanski enquanto conjunto ritualístico que reproduz um sistema de crenças de origem africana (Luís Claudio SYMANSKI, 2007, p. 25). Ao analisarmos essa informação sob o prisma dos conhecimentos situados dos coletivos afro-religiosos percebemos que esses saberes persistem, e podemos ir além, pois conseguimos compreender as potências energéticas e as existências ali presentes.

O croqui abaixo apresenta uma representação ilustrativa da distribuição espacial dos seres espirituais e elementos energéticos na casa de Sônia e sua mãe dona Ivone. O desenho não apresenta proporções reais, pois o objetivo aqui é apenas espacializar os pontos energéticos da casa, observando como esses locais são compreendidos dentro dessa cosmologia, correspondendo à domínios espirituais específicos.

croqui ilustrativo

Distribuição espacial das coisas de fé no espaço doméstico de Sônia e sua mãe dona Ivone
Periferia de Bagé RS.

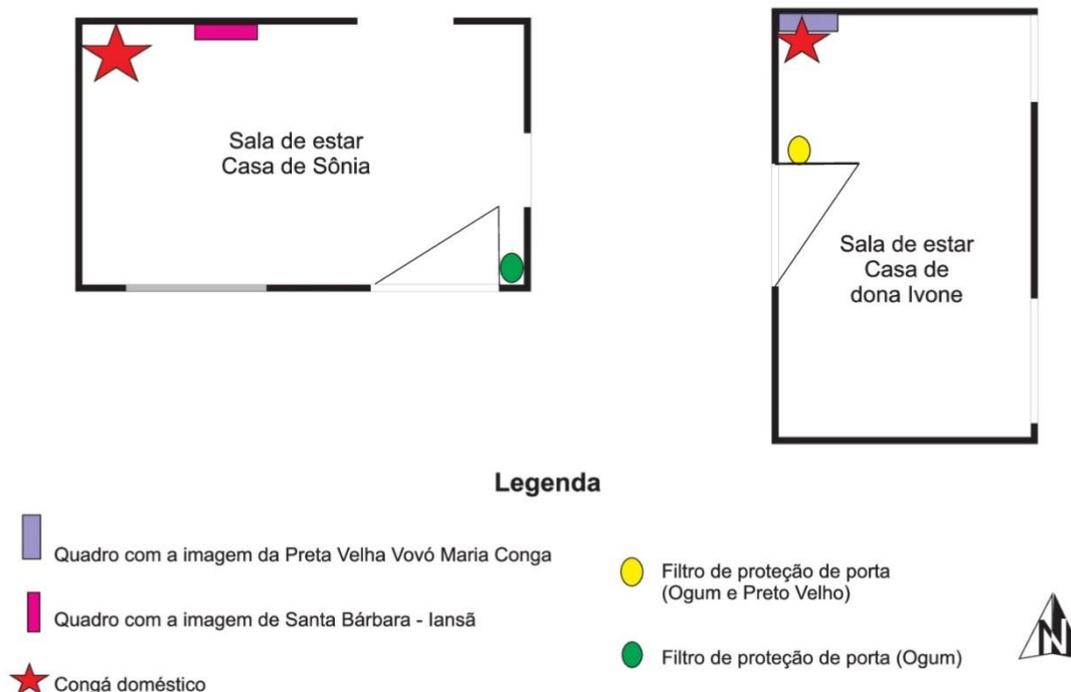


Figura 45: Croqui ilustrativo da distribuição espacial dos elementos espirituais e energéticos na sala de estar das casas de Sônia e sua mãe dona Ivone em Bagé. Fonte: Da ROSA, 2019.

No croqui apresentado podemos observar novamente que os pontos privilegiados são os cantos da casa. Quando analisamos esses pontos estratégicos na perspectiva do povo de religião e do conhecimento situado das mulheres negras, compreendemos que os cantos são justamente os lugares de morada dos seres espirituais, como fala no ponto cantado de Preto Velho, que mesmo permeado de hibridismos com santos do catolicismo, nos indicam que numa casa “*cada canto tem um santo*”.

Nessa casa tem quatro cantos;
Cada canto tem um santo
Pai e filho, Espírito Santo;
Nessa casa tem 4 cantos
Zum zumzum; Olha só Jesus quem é
Eu rezo para santas almas;
Inimigo cai Eu fico de pé
Ponto de Preto Velho Quatro cantos da casa

Na porta da Casa de Sônia estão presentes os Orixás Ogum e Bará, já na casa de dona Ivone, Ogum está acompanhado do preto velho Pai Cipriano. A presença deles nesses locais indica não apenas o seu lugar de morada, mas também o seu lugar de trabalho, pois estão ali justamente na função de proteger a casa, combatendo as energias ruins que possam entrar e prejudicar seus habitantes. O congá fica localizado geralmente no canto noroeste⁴⁶, o que indica que esse pode ser um ponto de maior irradiação para morada dos Orixás e entidades, e também, ficando mais distantes da porta estão mais protegidos, dando tempo para os guardiões agirem se necessário.

No cantinho de Pai Cipriano o caminho é da paz (bis)
Arrasto o toco, pega o toco e bota lá
Saravá Pai Cipriano que chegou nesse congá (bis)
Ele vai firmar, meu pai, ele vai firmar
Os quatro cantos desta casa
Com Ogum para guardar (bis)
Ponto de Pai Cipriano⁴⁷

Nesse sentido, que o “estar nessas casas” e “ver o material” não são suficientes para compreender os significados cosmológicos das coisas que habitam os lares, assim como “desenterrar coisas do passado” não devem ser dissociados dos conhecimentos ancestrais da diáspora africana que repousam nos corpos negros da atualidade. Por essa razão, essa etnografia arqueológica foi pensada como um processo constante de aprendizagem junto a essas mulheres e lideranças religiosas que me aceitaram abriram as portas de suas casas e me contaram suas histórias, consistindo numa tentativa ainda principiante de desconstrução de nossas práticas científicas colonialistas.

Essas leituras só me foram possíveis porque essas pessoas se dispuseram a “traduzir” seus códigos e compartilhar seus conhecimentos e experiências, me ensinando a “enxergar” e “sentir” aquilo que lhes é evidente, real e cotidiano, me mostrando a importância de descolonizar nossos sentidos (Yannis HAMILAKIS. 2015)

Dessa forma, ao adotar uma postura feminista descolonial na análise arqueológica afro-diaspórica dos contextos escravistas, compreendo que não

⁴⁶ Nenhuma das pessoas que conversei tinha uma explicação exata sobre a presença constante dos congás no canto noroeste. Isso provavelmente está mais relacionado em situar-se num local em oposição à porta de entrada.

⁴⁷ <https://reidospontos.blogspot.com/p/pontos-de-preto-velho.html>

basta apenas identificar os contextos de habitação dos escravizados e a cultura material a ela associada, mas antes disso, devemos compreender a vida existente nas coisas que coabitavam as unidades residenciais do passado e que ainda podem estar ali presentes. Essa análise, entretanto, sempre deve partir dos conhecimentos das próprias pessoas da religião, pois por mais que o arqueólogo aprenda a diferenciar esses elementos em contexto, nunca dará conta de observar as potências vivas existentes nessas “coisas enterradas”.

2.5. “O cachimbo da Vovó tem mironga”

*A fumaça do cachimbo da vovó
Sobe bem alto
Só não ver quem não quer
O cachimbo da vovó tem mironga
Na barra da saia, Na sola do pé
Ponto de Preta Velha⁴⁸*

Os axés de Preta Velha são materializados em guias com lágrimas de Nossa Senhora, terços, rosários, patuás, crucifixos, bengalas, pembas, ervas como guiné e arruda, entre outros presentes nos congás e citados nos pontos cantados dessas entidades. Dentre esses elementos materiais, o cachimbo e a tesoura são os mais frequentes nos espaços sagrados associados às imagens das Pretas Velhas. Ambos possuem um papel sagrado e são usados como instrumentos ritualísticos quando essas entidades chegam à terra através da incorporação. Observando a dinâmica dessas coisas nos espaços afro-religiosos, também podemos refletir sobre algumas questões de gênero relacionados ao uso desses instrumentos ritualísticos no passado, já que tanto o cachimbo como a tesoura são comumente identificados em contextos afro-diaspóricos e associados aos grupos escravizados.

⁴⁸ <https://reidospontos.blogspot.com/p/pontos-de-preto-velho.html>



Figura 46: Preta Velha Vó Chinica trabalhando em roupas e colares dos filhos necessitados. Junto dela podemos observar o cachimbo e a tesoura sobre o copo com água e mel. Foto tirada do congá da parte de Umbanda do Ylê do Pai-de-santo Fernando de Oyá. Fonte: Da ROSA, 2018.

A fumaça do cachimbo possui o poder de defumar e limpar os filhos de fé, sendo um dos principais instrumentos usados pelas Pretas Velhas. Dessa forma, com o cachimbo podem dar o passe soltando baforadas de fumaça na volta do consulente, o qual deve abrir os braços e pernas e virar-se de frente e de costas, deixando que a fumaça lhe envolva para afastar os espíritos ruins e as energias negativas ao seu redor que podem estar atrapalhando a sua vida.

*Vem, vem, vem, quem vem no redemoinho (bis)
É vovó Joana que vem pitando seu cachimbo (bis)
Vem defumar os filinhos atendendo a lemanjá
Tirando toda mandinga, levando pro fundo do mar (bis)
Ponto da Preta Velha Vovó Joana⁴⁹*

O tabaco é considerado uma erva poderosa, que atua como uma força vegetal que age sobre a consciência espiritual e emocional dos filhos de fé, por isso a Preta Velha também pode usar o cigarro de palha ou o charuto para dar os passes. Mas o cachimbo possui ainda mais poder, pois com ele é possível agregar outras ervas tornando a fumaça mais potente e capaz de atuar em outros problemas. Dessa forma, o cachimbo é visto como um instrumento ritualístico importante porque agrega vários elementos energéticos, como o tabaco, as ervas, o fogo, o ar soprado pelo corpo e a própria fumaça exalada, que vai juntar todos esses elementos e realizar a sua atuação energética. A fumaça, portanto,

⁴⁹ <https://reidospontos.blogspot.com/p/pontos-de-preto-velho.html>

possui o poder de limpar e afastar as energias ruins, assim como pode atuar como um veículo de comunicação entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos, de acordo com algumas tradições africanas (Lívia REZENDE, 2017).

Vovó Cambinda mandou
Apanhar o seu foité
Ela quer um poquinho de vinho
Seu cachimbo com fumo, arruda e guiné
Eu pergunto à Vovó
É pra fazer mironga?
Eu pergunto à Vovó
É pra demandar?
Quem pergunta quer saber
Eu não sei se a Vovó vai dizer
Ponto da Preta Velha Vovó Cabinda⁵⁰



Figura 47: Pretas Velhas segurando o cachimbo no Congá de Diego de Iansã. Fonte: Da ROSA, 2019.

Os cachimbos são comumente encontrados nos contextos arqueológicos afro-diaspóricos e amplamente analisados pelos pesquisadores que abordam o tema, os quais discutem questões como variabilidade estilística, identidade cultural, africanismos, entre outros temas, (Camila AGOSTINI, 2009; 2011; Marcos André SOUZA & Camila AGOSTINI, 2012; Scott ALLEN, 2016), contudo, pouco tem se discutido sobre o uso do cachimbo pelas mulheres negras escravizadas, livres ou forras, tampouco a relação dessas mulheres com os rituais afro-religiosos através do uso ritual do cachimbo. Camila Agostini (2009,

⁵⁰ <https://reidospontos.blogspot.com/p/pontos-de-preto-velho.html>

p. 41) chega a afirmar que o cachimbo foi amplamente disseminado entre os escravizados “ressaltando aqui que a maioria dos casos trata-se de mulheres”, sugerindo ainda o possível uso ritualístico do cachimbo pelas escravizadas, a partir na análise da imagem “o vendedor de arruda” de Jean Baptiste Debret (1835), mas pouco explorou sobre o uso feminino dos cachimbos nos fragmentos encontrados nos contextos arqueológicos.



Figura 48: “O vendedor de arruda” de Jean-Baptiste Debret (1835). Fonte: <https://nacoesunidas.org/jean-batiste-debret-vendedor-de-arruda-voyage-pittoresque-et-historique-au-bresil-paris-1835-b-2/>

Conforme afirma Loredana Ribeiro (2017a) isso decorre de uma suposta neutralidade e impessoalidade da arqueologia, que insiste em excluir as experiências corporificadas das mulheres escravizadas dos contextos arqueológicos afro-diaspóricos⁵¹. Embora o cachimbo também tenha sido utilizado pelos homens escravizados e o mesmo ainda seja representado entre os Pretos Velhos, esse material consiste num elemento de uso pessoal, portanto, se essas evidências materiais forem analisadas sob uma sensibilidade feminista (Loredana RIBEIRO, 2017b, p, 97), observando, por exemplo, formas

⁵¹ O uso do cachimbo era comum tanto aos homens quanto às mulheres negras escravizadas, assim como são igualmente representados nas imagens dos Pretos e Pretas Velhas. Contudo, o uso dos pronomes femininos foi destacado aqui justamente para mostrar como a “quebra” da neutralidade só é percebida quando o protagonismo feminino emerge, sendo logo atacado de “essencialista” ou determinista. No entanto, o uso massivo dos pronomes masculinos é naturalmente aceito e justificado enquanto “imparcialidade” científica, defendendo assim os discursos patriarcais e heteronormativos.

antropomorfas e elementos estilísticos ligados ao universo feminino, poderão dar visibilidade à mulher negra nos contextos arqueológicos.

Corroborando com as inferências de Camila Agostini (2009; 2018) e com a imagem de Debret, retomo o que foi abordado anteriormente, os cachimbos usados pelas escravizadas para pitar, transformavam-se num instrumento ritualístico poderoso, pois quando o fogo se junta às ervas misturadas ao tabaco exalam uma fumaça que se comunica com o mundo espiritual, evocando a força dos Orixás e ancestrais africanos que se manifestavam, e ainda hoje, se manifestam nessas mulheres através da incorporação das Pretas Velhas, como sugere o ponto cantado abaixo.

Que fumaça cheirosa vovó
Sai do seu cachimbo
Não sei se é arruda, vovó, ou manjerição
Só sei que essa fumaça vovó
Faz bem pro meu coração
Ponto de Preta Velha⁵²

Outro instrumento sagrado que a Preta Velha pode usar para benzer e dar passe é a tesoura, a qual serve justamente para cortar as demandas e energias negativas, como o mal olhado, os espíritos ruins e também a “língua” dos faladores. A tesoura geralmente é usada junto de um copo com água, ficando aberta sobre este no congá para receber suas energias. Quando a Preta Velha vai benzer com a tesoura ela a mergulha nesse copo com água e vai abrindo e fechando a tesoura em volta do consulente, para cortar tudo o que possa ter de ruim, proferindo rezas e pontos cantados que evocam os espíritos para auxiliarem no ritual. A tesoura com o copo d’água também pode ficar atrás da porta fazendo a segurança da casa, assentando as energias dessas entidades para cuidar e proteger o ambiente.

⁵² <https://reidospontos.blogspot.com/p/pontos-de-preto-velho.html>



Figuras 49 e 50: Tesoura junto à Preta Velha Maria do Fogareiro na terreira de mãe Ilma em Candiota; Tesoura aberta sobre o copo d'água junto aos Pretos Velhos no congá de Diego de Iansã. Fonte: Da ROSA, 2019.

A mesma tesoura que no congá possui uma energia sagrada para benzer e fazer o bem, em alguns contextos ela pode ter outros significados, como jogos de adivinhação ou a feitiços e demandas, principalmente quando encontrada enterrada e associada a outros elementos materiais. Laura de Mello e Souza (1986, p. 205) demonstra que os senhores sempre temeram os feitiços das escravizadas, por isso proibiam as crenças e castigavam quem lhes desobedecia.

Provocar malefícios por meio de feitiços enterrados era procedimento comum no Brasil colônia. Alguns casos do norte talvez sejam aqueles em que melhor se esboça a especialização acima mencionada, separando o feiteiro que enfeitiça do feiteiro que traz o contra-feitiço (p. 172). Provocar malefícios por meio de feitiços enterrados era procedimento comum no Brasil colônia. Alguns casos do norte talvez sejam aqueles em que melhor se esboça a especialização acima mencionada, separando o feiteiro que enfeitiça do feiteiro que traz o contra-feitiço (...). O curandeiro encarregado de desenfeitiçar empreendia ainda uma espécie de prospecção no terreno que circundava a residência do enfeitiçado, encontrando malefícios vários que eram responsabilizados pelos achaques e doenças dos pacientes (Laura de MELLO E SOUZA, 1986, p. 170 e 172)

Laura de Mello e Souza (1986) menciona o uso recorrente da tesoura em jogos de adivinhação praticado entre os escravizados e as classes populares no Brasil colonial:

Quando andava presa, a mulata Felícia tomara certa vez de uma tesoura e a pregara no meio de um chapim; então, “com ambos os dedos mostradores postos debaixo dos anéis da tesoura, levantou para

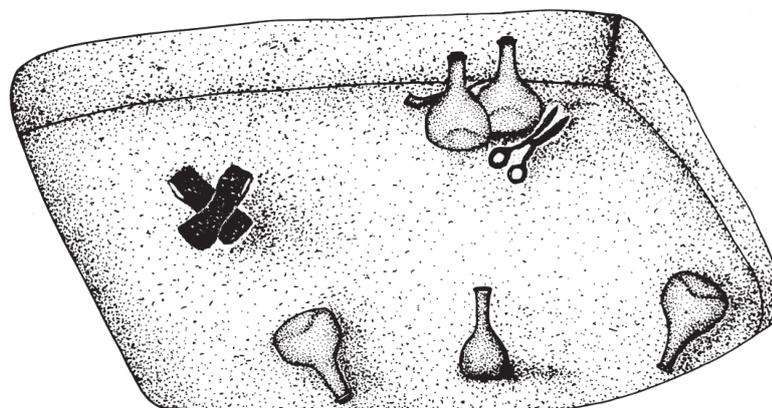
o ar o chapim”, dizendo: “diabo guedelhudo, diabo orelhudo, diabo felpudo, tu me digas se vai Fuã por tal caminho (...), se isto é verdade, tu faças andar isto, se não é verdade, não o faças andar. A tesoura e o chapim se moveram em meia roda, andando para uma banda. Soube-se depois que, de fato, o tal homem fora o lugar indicado. (Laura de MELLO E SOUZA, 1986, p. 158)

No exemplo acima podemos perceber o poder mágico atribuído à tesoura, assim como outro caso em que “a peneira andava dando volta circular, enquanto a tesoura permanecia fixa” (DE MELLO E SOUZA, 1986, p. 159). Embora seu uso não esteja relacionado diretamente às práticas religiosas de matriz africana, esse exemplo nos faz refletir sobre os usos simbólicos desse instrumento para além de seus aspectos funcionais, os quais devem ser observados principalmente em contextos arqueológicos.

Poucos estudos arqueológicos realizados no Brasil mencionam a tesoura entre os materiais escavados em sítios afro-diaspóricos. Na dissertação de Fabíola da Silva (2006), ela mostra uma tesoura que foi encontrada no contexto de uma senzala da Fazenda de São Bento de Jaguaribe, no Município de Abreu e Lima, litoral norte do Estado de Pernambuco. Contudo, a arqueóloga apenas a lista entre os vestígios metálicos e não levanta discussões sobre os seus possíveis significados religiosos e ritualísticos. Na dissertação de Marta Rodrigues (2015), ela associa o uso da tesoura às mulheres escravizadas, no entanto, relaciona a sua identificação às práticas de costura no ambiente doméstico.

Patrícia Samford (2007, p. 106) alcança uma leitura mais abrangente da tesoura dentro das práticas das mulheres escravizadas nas *plantations* da Virgínea, nos Estados Unidos, afirmando que “a mesma tesoura que corta tecido para fazer um vestido de baile para a sinhazinha da plantation também pode ser usada como objeto sagrado, cujas lâminas têm o poder de reduzir a dor do parto ou cortar as palavras afiadas do capataz”⁵³. Interessada no papel ritualístico da tesoura e sua relação com os cultos aos ancestrais da África Ocidental, a arqueóloga analisa também o papel sagrado das tesouras nos contextos que ela chama de santuários de subsolo, que consistem em materiais com significados mágico-religiosos escavados nos cantos das habitações dos escravizados, conforme mostra um exemplo na imagem abaixo.

⁵³ Tradução livre.



8.3. Shrine objects arranged on the floor of Eden House Feature 3 (drawn by Kim Kelley-Wagner)

Figura 51: Objetos do santuário dispostos no chão do Eden House Feature 3 (desenhados por Kim Kelley-Wagner): Fonte: Patrícia SAMFORD, 2007, p. 163)

O desenho acima ilustra um santuário de subsolo, formado por uma tesoura de ferro e um cachimbo de caulim que foram colocados um em cada lado de duas garrafas de vinho configurando um X, o qual foi escavado no canto nordeste de uma habitação de escravizados. Nessa mesma unidade, no canto sudoeste, foram identificadas cabeças de machado de ferro, cruzadas uma sobre a outra, também formando um X. Enquanto no centro havia um decantador de vidro com chumbo e duas garrafas de vinho completas. Em sua análise, a arqueóloga associou a disposição dos artefatos ao cosmograma Bakongo e o uso ritual às práticas da África Ocidental, afirmando ainda que o vinho e o tabaco atuam como oferendas aos ancestrais (Patrícia SAMFORD, 2007, p. 163).

Associando esse achado às práticas afro-religiosas da Umbanda, esses elementos materiais são similares aos instrumentos ritualísticos das Pretas Velhas, e ainda, podemos sugerir que as garrafas podem ter sido usadas para assentar entidades espirituais e o cachimbo e a tesoura estão ali associados como instrumentos de trabalho e mediação espiritual, pois conforme Diego de lansã aprendeu com sua avó Eloisa, “os antigos faziam seus assentamentos em garrafas”, já que não podia fazer em imagens, como as que vimos hoje nos congás, tampouco as deixar à vista. O posicionamento nos cantos também segue as práticas ritualísticas contemporâneas, pois como sugere os pontos

cantados “cada canto tem um santo”, os quatro cantos devem ser protegidos, sendo que em um deles pode estar o guerreiro Ogum nos ferros (cabeças de machado).

Os exemplos apresentados são apenas algumas reflexões sobre como as coisas identificadas nos contextos afro-diaspóricos podem suscitar outras análises quando descolonizamos as nossas práticas para compartilhar essas interpretações com os conhecimentos situados das pessoas afro-religiosas, levantando também algumas possibilidades de discutir questões de gênero, que ainda são pouco aplicadas nas interpretações dos contextos arqueológicos de sítios afro-diaspóricos (Loredana RIBEIRO, 2017a; 2017b).

É nesse sentido, que antes de chegarmos às inferências sobre as coisas, devemos explorar as subjetividades e os possíveis agenciamentos das mulheres negras nos contextos escravistas.

2.4. Resistência feminina e Ocultamento do sagrado afro-diaspórico

Os feitiços das Pretas Velhas e as práticas afro-religiosas das Pretas Novas que vivem hoje nas periferias nos levam a refletir sobre a invisibilização e o ocultamento das coisas do sagrado afro-diaspórico no período escravista. Isso porque, se compreendermos que essas estratégias foram usadas em diferentes tempos, podemos refletir que essas coisas sagradas também atuam como instrumentos de resistência ao colonialismo, permitindo a transmissão dos saberes da diáspora africana no transcorrer das gerações.

Ao observar os congás dos espaços íntimos das casas e os espaços comunitários das terreiras identificamos Orixás e entidades materializados de diferentes formas, em imagens de Santos católicos, quadros, pedras, conchas, etc., os quais não são meros “objetos”, mas sim intensidades que agenciam as relações entre o mundo físico e espiritual (João Daniel RAMOS, 2016, p. 182). No entanto, conforme mostramos até aqui, para perceber essas “coisas” enquanto entes relacionais que conectam regimes de existências (João Daniel RAMOS, 2016, p. 182), é preciso compartilhar dessa ontologia e inteirar-se dessas subjetividades a partir do reconhecimento desses conhecimentos situados enquanto “modos de ver e estar no mundo”, processo que buscamos ao longo dessa pesquisa a partir do convívio com mulheres afro-religiosas.

Se hoje na periferia as mulheres da religião sofrem com a limitação financeira para comprar imagens para seu congá, com a repressão de seus pais e maridos e preconceito dos vizinhos, e ainda assim, seguem “camuflando” suas crenças entre pedras, conchas, plantas e santos católicos, escondendo os Exus e filtros para não “chamar a atenção” de quem não é de religião, as negras escravizadas precisavam de estratégias ainda mais disfarçadas, pois podiam ser severamente castigadas, presas e até torturadas se fossem pegas praticando atos de “feitiçaria” durante os séculos de regime escravista.

Acreditamos, portanto, que os saberes religiosos dessas mulheres sobre Orixás e lendas africanas, sobre as formas de materializar esses seres em elementos naturais de domínio específico de cada Orixá, dos pontos energéticos estratégicos para fazer assentamentos e filtrar as energias entre a rua e a casa, entre outras “feitiçarias”, consistem em conhecimentos afro-diaspóricos que foram passados pela oralidade não apenas nos lugares sagrados das casas de religião, mas também nos lares onde esse sistema de crenças e subjetividades são agenciadas e vivenciadas em comunhão com a ancestralidade.

Os conhecimentos afro-religiosos dessas mulheres hoje nos levam a refletir sobre as formas de ocultamento dessas crenças no período da escravidão, bem como sobre as diferentes formas que essa fé se materializava e se espacializava nas senzalas, com as quais nos deparamos ao realizar escavações arqueológicas em estabelecimentos escravistas como as estâncias em Bagé e as charqueadas em Pelotas. Conforme abordamos no capítulo anterior, se hoje as mulheres cuidam de seus congás nos cantos das casas, as negras escravizadas deviam enterrar seus Orixás nos cantos da senzala, mas estes também poderiam estar presentes em elementos invisíveis ao olhar desapercibido dos senhores, como plantas, pedras, conchas e outras coisas que ainda hoje assentam esses seres espirituais que só se torna visível e potente aos olhos de quem compartilha das crenças e saberes afro-religiosos.

Um exemplo que nos leva a refletir sobre a expressão invisível de saberes e práticas religiosas afro-diaspóricas é o oratório situado entre a senzala e a casa grande da charqueada São João, em Pelotas, construído com pedras e todo adornado com conchas. Se buscarmos observar as coisas através de cosmologias africanas e afrodescendentes, reativando suas potências, conseguiremos, talvez, compartilhar suas subjetividades e ver o Orixá Xangô e

a Orixá Iemanjá, assim como os vimos no Congá da casa de Sônia depois que ela os apresentou. Além disso, o oratório da charqueada São João nos leva a reflexão sobre como as entidades espirituais que hoje são cultuadas na Umbanda podiam já estar presentes entre as práticas afro-religiosas dos escravizados.

Há alguns anos atrás, uma limpeza no oratório da charqueada São João revelou duas imagens escondidas entre as pedras e conchas que adornam a estrutura: uma imagem feminina de vestido vermelho e branco, sem cabeça e membros, portanto de difícil identificação, e uma pequena imagem de um homem negro sem camisa e calça branca. A presença dessas figuras camufladas entre pedras e conchas, elementos de significação cosmológica associada aos Orixás Xangô e Iemanjá, sugerem não só a presença das práticas afro-religiosas no local, mas também mecanismos de resistência à opressão e as proibições, mantendo suas crenças camufladas “de baixo do olho” de seus senhores.



Oratório da Charqueada São João, Pelotas-RS

Fotos: Da Rosa, 2018.

Figura 52: Oratório da Charqueada São João em Pelotas-RS, com destaque para a imagem de Preto Velho e entidade feminina de vestido vermelho. Fonte: Da ROSA, 2018.

Com a cabeça, braços e pernas quebrados, não conseguimos identificar o Preto Velho ali presente, mas sua existência nos dá pistas sobre uma frase que ouvimos de vários os umbandistas “*a nossa religião vem dos pretos velhos*”, “*eles fizeram nossa religião, mais ninguém*”. Essa evidência material corrobora a ideia de que a Umbanda é uma religião formada a partir de hibridismos culturais comuns ao território brasileiro, mas sua base vem do culto à ancestralidade comum entre os povos bantos africanos, possuindo raízes mais antigas do que os mitos fundadores da Umbanda que são perpetuados. Essa evidência material nos mostra que o ritual de incorporação dos ancestrais ao som dos tambores atravessou o Atlântico Negro, corporificando esses saberes e experiências nos espaços escravistas, passando de geração em geração, ajudando seu povo a resistir às crueldades do sistema escravista, chegando às comunidades negras da periferia através da oralidade, onde ainda hoje atua como um instrumento de resistência ao colonialismo.

Essa hipótese é corroborada pelos relatos de alguns umbandistas, que afirmam que a sua religião vem da África e que os escravizados já incorporavam os espíritos de seus ancestrais.

Tudo veio da África, tudo veio dos Preto Velho, eles fizeram a nossa religião, mais ninguém! (Mãe de Santo Ilsa Carla Farias, junho de 2018)

Na realidade os mais velhos mesmo são os pretos velhos, a incorporação dos pretos velhos, porque eles já trabalhavam, eles cultuavam Orixá mas eles faziam a incorporação, tinha a chegada deles de ocupar mas tinha também a incorporação já deles com outros mais velhos. Nas reuniões deles eles se incorporavam e faziam miséria, e já tinham os caboclos, só que com outros nomes, era mais o povo das matas, e junto né porque os índios também incorporavam. Tanto que muitas coisas que eles vão fazer, eles pedem pros caboclos. (Relato de Diego de Iansã, agosto de 2019)

Embora não seja possível identificar as entidades presentes no oratório, a materialização semelhante aos congás dos espaços íntimos familiares suscita a possibilidade de seu uso estar associado às práticas afro-religiosas similares aos rituais da Umbanda, seja pela hierarquia na qual as imagens estão dispostas, localizando as falanges de entidades abaixo dos santos (Orixás)⁵⁴, seja na presença da imagem que se assemelha a um preto velho, o que abre uma nova

⁵⁴ Em algumas regiões a imagem de São João pode ser sincretizado com Xangô.

possibilidade de discussão sobre outras religiosidades afro-diaspóricas nessa região além do Batuque.



Figura 53: Comparação entre os elementos “antigos” do oratório da Charqueada São João em Pelotas e os elementos “novos” Congá de Sônia em Bagé. Fonte: Da ROSA, 2018.

Dessa forma, mesmo que a Umbanda Branca tenha se expandido pelo Rio Grande do Sul a partir de 1926 conforme afirma Ari Oro (2012), a presença de um Preto Velho no oratório da charqueada também pode levantar a hipótese que os rituais de incorporação de entidades espirituais, o qual se difere do aprontamento e ocupação pelos Orixás, poderiam estar sendo praticados nos espaços escravistas, assim como nos territórios de feiticeiros da Várzea, no século XIX, onde os ancestrais poderiam ser invocados pelo ritual de incorporação para atuar no auxílio de seu povo escravizado.

Uma vez que, até o momento, as práticas afro-religiosas na Várzea do século XIX foram analisadas apenas por historiadores que se embasam nos documentos dos brancos (Marco Antônio de MELLO, 1994), os quais eram

escritos com descrições pejorativas permeadas de preconceito, a escassez de fontes limita uma análise mais subjetiva dos rituais praticados. Logo, da mesma forma que não podemos usar a imagem do oratório para afirmar que fazem parte dos cultos aos ancestrais de origem banto, também não podemos dizer que os ajuntamentos de Pretos e Pretas Feiticeiras nas periferias da cidade eram rituais das nações africanas que originaram o Batuque. Pois, além disso, conforme aprendemos até aqui, “*cada casa é um caso*” e as religiões de matriz africana não podem ser definidas a partir de uma análise unilateral, pois foram formadas justamente a partir de processos híbridos e fragmentados, permeados pelas subjetividades e tendências das pessoas e das entidades que lhes guiam.

Por outro lado, essa materialização do sagrado afro-religioso associado aos saberes das mulheres negras que cuidam de Orixás e entidades em seus lares, nos leva ainda a uma outra questão: ***essas imagens podem ter sido agenciadas pelas mulheres negras escravizadas?***

Antes de abordar essa questão apresentarei um trecho do livro “O escravo da ilusão” (2018), um romance do espírito José Antônio psicografado pela escritora Ana Cristina Vargas, que conta a história de um africano que foi arrancado de sua terra natal e escravizado numa charqueada pelotense do século XIX. Em algumas passagens o romance apresenta narrativas de Bá e Florência, a primeira uma africana de idade avançada e a segunda uma jovem negra que nasceu sob a opressão do cativo. Juntas elas burlam a vigilância da casa grande e ajudam os seus irmãos de senzala levando remédios de ervas e praticando rituais onde invocam seus ancestrais. O texto literário⁵⁵ embora seja fictício, nos abre uma gama de questionamentos que nos ajudam a refletir sobre as subjetividades e os agenciamentos das mulheres negras no interior do sistema escravista, resistindo e subvertendo as imposições colonialistas para ajudar o seu povo.

O comum eram os escravos das charqueadas morrerem jovens. Duravam poucos anos no trabalho e se não morriam nos rigorosos castigos, morriam nos invernos gelados e úmidos ou com a peste do

⁵⁵ Segundo a arqueóloga afroamericana Whitney Battle-Baptiste (2011) os romances literários trazem narrativas de cativo que abordam o cotidiano de mulheres, homens e crianças. Embora a autora tenha analisado obras literárias de escritoras negras, a sua sugestão nos leva a buscar nessas fontes uma alternativa para uma análise mais sensível do cotidiano das mulheres escravizadas.

sal, motivo de sacrifício. Raros negros alcançavam idade próxima aos 40 ou 50 anos, quando eram considerados velhos.

- Mas vivi intê pra ouvir isso: vão tentá curá os negro do mar do sar! Nego sortudo esse João.

Agarrada à vassoura de palha, Florência ouviu as palavras de Bá e depois olhou o movimento no pátio dos varais de charque. Os negros jovens e fortes trabalhavam em intensa atividade, e ela comentou:

- Será qui é bão mesmo, Bá? Num sei se João tem sorte. Ninguém inda viu se dá pra curá as ferida do sar e cumo fica despois. Ele vai pena de dô. Isso eu sei.

O rosto da escrava refletia a descrença, que carregava na vida e a esperança no alívio com a morte.

- Florência, ocê veio pra cá muito moça, nem se alembra dos seu, e eles num poderu ti insiná muinta cosa. O barão não dexa a gente fazê nossas crença, mas ele num sabe que isso num impede de a gente fala cum as arma dos nossos que já foro nem cum os espirito da Terra. As veiz, eu conversu cum eles e sei que poco adianta pra nós morrê, pois a vida cuntinua lá. E pra sê boa, nós tem que i quando ele, Oxalá, chama. Enquanto ele num chamá, temo que vivê cumo pudemo, do mió jeito que sabemo.

Florência agachou-se perto da cedeira da velha Bá e deitou a cabeça em seus joelhos, mantendo os olhos alertas à aparição de outras pessoas.

- Ah, Bá, cumo me faiz farta tê a mesma fé que ocê! Eu me esforço, mas às veis da uma tristeza tão grande. Tô sempre sozinha, e me venderum pra cá quando eu era criança. Inda bem que sabia das lida da cozinha e num fui pra lida do charque nem das olaria, mas sinto farta da minha mãe. Me alembro do dia que me levaro embora. Cumo ela chorava, coitada. Meus irmão tudo agarrado nas ropa dela, e ela olhava pra mim e pra eles. Os oio dela dizia que sabia que ium vende todos os negrinho dela. Pru isso, eu num pego fio, Bá. Num quero sofrê mais nem vê ninguém sofrê. Faço tanto chá pra nega bota fio fora quanto fô preciso. Nosso povo sofre muito nessa terra, Bá. Cumo é que vô curá esses pesteado? Num sei o que fazê.

- Carma, fia.

Bá acariciava tranquilamente a companheira, como se desejasse infundir-lhe ânimo.

- Faiz o qui sabe, de coração. Mas de noite, despois que a sinhazinha durmi, vô pedi ajuda pros espírito. Se Oxalá quizê, os neguinho vão fica bão. Se eles ensiná alguma cosa, eu conto, e ocê faiz.

- Bá, posso vê isso? Posso i junto?

- Tu vai pra senzala cuidá deles, e eu vô também. Lá, num cantinho, vamo vê se eles falu cum a gente, mas os outro num pode sabê. Tem nego cum língua de trapo na senzala. Agora, vorte a trabaiá. Vô acordá a sinhazinha. Ela dormiu demais. (Ana Cristina VARGAS, 2018)

O diálogo entre Bá e Florência suscitam várias reflexões sobre as violências sofridas pelas mulheres escravizadas. Elas não tinham direito ao corpo, aos filhos, à fé, tudo lhes era tirado, mas apesar disso elas continuavam buscando força em si e com seus ancestrais para resistir àquela situação.

O tratamento maternal de Bá com Florência, lhe ensinando sobre ervas curativas e sobre as histórias de seus ancestrais, assim como a preocupação e o cuidado com os ferimentos de João indo até a senzala para evocar os espíritos ancestrais para auxiliarem em sua cura, demonstram aquilo que Loredana

Ribeiro (2017b) chama de estruturas familiares alternativas formadas por laços de cooperação e afeto no convívio social cotidiano da escravidão.

Inclusive os modelos tradicionais de família, tal como se estruturavam na África, 'explodiram' sob a escravidão. O tráfico de pessoas podia separar mães de suas crianças, casais e irmãos. Sob os efeitos da escravidão, surgiram estruturas familiares alternativas, formadas não apenas por laços de sangue, mas por laços de afeto e cooperação. E as atividades cotidianas no lar eram vitais na vida social dessas pessoas. Era nessa experiência diária que elas conservavam sua vida familiar, desfrutavam da autonomia que era possível e, resistindo às tentativas colonizadoras de convertê-las em meras unidades de trabalho, criavam e humanizavam seu meio, forjavam um mundo para si (DAVIS, 2005; CARNEIRO, 2003). A intimidade do lar estava diretamente ligada à produção cultural e formação de identidades negras sob a escravidão, facilitando a geração de autonomia e sensação de segurança. (Loredana RIBEIRO, 2017b, p. 226)

Voltando ao oratório da charqueada São João, a arqueóloga Marta Rodrigues (2015, p. 109) afirma ainda que as mulheres desempenhavam principalmente os serviços domésticos ou mais próximos da casa grande. Nessa perspectiva, elas estavam mais próximas do mundo material dos senhores e teriam mais facilidade de acesso ao espaço sagrado do oratório, podendo ter escondido entre pedras e conchas, que aos olhos dos brancos seriam apenas ornamentos, os Orixás e as entidades espirituais que ficavam naquele local trabalhando espiritualmente pelos escravizados da charqueada.

Retomando os inventários e testamentos da propriedade, os quais pesquisei em outra dissertação (Estafania da ROSA, 2012), é possível analisar a distribuição de homens e mulheres pelos espaços produtivo e doméstico. Em 1872⁵⁶ a família Gonçalves Chaves possuía 56 trabalhadores escravizados, dos quais apenas 3 eram mulheres adultas nascidas no Rio Grande do Sul: Maria de 30 anos era mãe da bebê Serafina e trabalhava como lavadeira, Lucrécia de 31 anos era costureira, assim como Florência de 28 anos, mãe de um menino de 6 anos.

No mesmo inventário aparece ainda os nomes de Raquel, mãe de um campeiro de 19 anos, Narciza, mãe de três homens, sendo o mais velho com 43 anos e Luiza mãe de um servente de 40 anos. Raquel aparenta ser uma mulher ainda nova, portanto, pode ter sido vendida, já Narciza e Luiza aparentam ter

⁵⁶ APERS. Inventário de Maria Luiza Chaves, A. 770, M. 46, E. 06; Pelotas, 1º cartório de Orphãos e Provedoria, 1872. – 140 A N 770 M 46 E 06 Cx 424

idade avançada, portanto, podiam ter falecido. Nos três casos podemos sugerir também que elas ainda viviam e trabalhavam na charqueada, recebendo a alforria em troca da continuidade dos serviços na casa, uma prática comum na época, principalmente com as mulheres que trabalhavam como ama-de-leite e criavam laços afetivos com os filhos dos senhores, conforme mostra a carta concedida por Gonçalves Chaves, antigo proprietário da charqueada, à africana Isabel em 1859.

Isabel; preta; Nação; Sr. Antônio José Gonçalves Chaves; dt. conc. 13-09-59; dt. reg. 13-09-59 (Livro 5, p. 60v). Desc.: A carta foi concedida em retribuição aos bons serviços prestados, sendo que **“nunca foi incluída entre os bens da dita herança, nem inventariada e partilhada a nenhum dos herdeiros**, porque era intenção de todos dá-la por livre”. A escrava foi recebida de herança dos falecidos pais do senhor. (APERS, Cartas de Liberdade, P. 534)

Dessa forma, Narciza, Luiza e Raquel, assim como Isabel, podiam ainda estar na propriedade atuando como babás, amas-de-leite ou “*governera*” (como disse Vó Chinica), por isso seus nomes não constam nos inventários. O que é mais uma evidência da invisibilização da presença feminina nesses espaços, pois mesmo que fossem alforriadas, continuavam vivendo sob um regime escravista, com pouca mobilidade e liberdade cerceada.

Já os ofícios da cozinha parecem ter sido exercidos por homens, principalmente os mais velhos, como os africanos Elias de 62 anos e Manoel de 78 anos que é listado como inválido, assim como outros 6 serventes, um campeiro e um sapateiro, todos africanos com idade entre 62 e 78 anos. O que sugere que eles deviam realizar atividades mais leves entre a casa e a senzala. Roque, filho de Narciza, era o cozinheiro mais novo, com 32 anos, que por ser “cria da casa” pode ter assumido o posto de cozinheiro para substituir Manoel. Cabe ressaltar, que das 56 pessoas presentes na lista, nem todos poderiam residir na charqueada, já que Maria Luiza Chaves e seu marido possuíam outras propriedades rurais e urbanas.

Analisando esses dados percebemos que homens e mulheres realizavam atividades entre a casa grande e a senzala, portanto, não podemos fazer uma associação precipitada entre o oratório e as mulheres escravizadas. Contudo, observando as práticas afro-religiosas contemporâneas percebemos que mesmo numa casa habitada por homens, filhos, filhas e netos, são as mulheres que tem

essa preocupação e cuidado. Mesmo nas terreiras que frequentei onde os líderes religiosos eram homens, suas mães e avós estão presentes no cuidado dos congás, na preparação dos chás, banhos, entre outras práticas que demonstram a importância feminina na manutenção dos saberes da diáspora africana.

Considerando tudo o que foi exposto até aqui, afirmo que é cada vez mais evidente para nós arqueólogas a importância de integrar os conhecimentos situados das mulheres às nossas práticas de pesquisa, pois o que pra nós é um sítio arqueológico, pra elas é um local de rememoração, de culto à ancestralidade. Seja com amor maternal de Oxum, ou com a força guerreira de Iansã, com os ensinamentos das Pretas Velhas, ou a resistência cotidiana das Pretas Novas, o que aprendemos até aqui é que essas mulheres tiveram um papel fundamental na transmissão das crenças afro-religiosas e dos conhecimentos afro-diaspóricos, portanto, não devemos invisibilizá-las em análises generalizantes que diminuem a importância de seus agenciamentos.

Reafirmando a posição de Yannis Hamilakis (2018), num mundo onde cada vez mais o racismo, a xenofobia e o machismo permeiam os discursos das esferas de poder, já que as políticas ditatoriais de extrema direita vêm ganhando expressão a nível nacional e internacional, nosso papel enquanto arqueólogas e arqueólogos é buscar uma prática politicamente engajada, a serviço da justiça social e da visibilidade dos coletivos minoritários, descolonizando nossas noções de tempo, de afeto e o nosso próprio eu, ao nos permitirmos uma aproximação com as ontologias não modernas, compreendendo-as enquanto formas de conhecimento, não como “alegorias” e “superstições”.

Ou nas palavras da arqueóloga afroamericana Whitney Battle-Baptiste (2011)

Dentro da Arqueologia Feminista Negra existe uma ênfase na paisagem cultural e na importância de entendermos o uso e o significado do espaço como algo diretamente ligado à cultura e às pessoas. Esta filosofia persiste no modo como eu incorporo o ambiente através de uma compreensão ampliada do modo como as pessoas vivem em um lugar, e o que estes detalhes podem nos contar sobre suas lutas e triunfos cotidianos. Os artefatos não são jamais apenas materiais; eles significam bem mais do que pedaços quebrados da vida das pessoas enterrados no solo. Estes itens oferecem outra dimensão à palavra escrita, e são parte da força do trabalho da arqueologia.

CAPÍTULO 3 - “ESSE CHÃO TEM FUNDAMENTO DE PRETO VELHO”

A Ancestralidade nos Sítios Arqueológicos Da Diáspora Africana

Oiá inventa o rito fúnebre do axexê

Vivia em terras de Queto um caçador chamado Odulecê. Era o líder de todos os caçadores. Ele tomou por sua filha uma menina nascida em Irá, que por seus modos espertos e ligeiros era conhecida por Oiá. Oiá tornou-se logo a predileta do velho caçador, conquistando um lugar de destaque naquele povo. Mas um dia a morte levou Odulecê, deixando Oiá muito triste. A jovem pensou numa forma de homenagear o seu pai adotivo. Reuniu todos os instrumentos de caça de Odulecê e enrolou-os num pano. Também preparou todas as iguarias que lê tanto gostava de saborear. Dançou e cantou por sete dias, espalhando por toda parte, com seu vento, o seu canto, fazendo com que se reunissem no local todos os caçadores da terra. Na sétima noite, acompanhada dos caçadores, Oiá embrenhou-se mata adentro e depositou ao pé de uma árvore sagrada. Os pertences de Odulecê. Olorum, que tudo via, emocionou-se com o gesto de Oiá e deu-lhe o poder de ser guia dos mortos no caminho do Orum. Transformou Odulecê em Orixá e Oiá na mãe dos espaços dos espíritos. Desde então todo aquele que morre tem seu espírito levado por Oiá. Antes, porém, deve ser homenageado por seus entes queridos, numa festa com comidas, cantos e danças. (Reginaldo PRANDI, 2001, p. 310-311)

Uma das coisas que aprendi com as pessoas de religião é que devemos antes de tudo respeitar a ancestralidade, respeitar os Orixás e as entidades. Nós que trabalhamos com arqueologia em contextos escravistas estamos escavando diretamente naquilo que o povo chama de “chão de Preto Velho”. É por essa razão que busquei conhecer mais sobre essas cosmologias, não para me apropriar de um lugar de fala, mas justamente por acreditar que o respeito ao mundo espiritual e as cosmologias afro-religiosas deve ser uma questão primordial em nosso trabalho, principalmente quando estamos lidando com lugares considerados sagrados, já que, como vimos até aqui, o chão de uma antiga senzala pode ser moradas de Orixás e entidades espirituais.

Como arqueóloga atuo numa área onde constantemente sou levada a “desenterrar coisas” e “mexer com a ancestralidade”, principalmente no trabalho de arqueologia preventiva onde lidamos com a preservação do patrimônio arqueológico diante de impactos a serem provocados pela implantação de

empreendimentos, logo, não escolhemos onde vamos escavar, somos levados pelas demandas que surgem.

Pensando nisso visitei alguns lugares e tentei entender suas potências existenciais e energéticas. Com auxílio do povo de religião e das próprias entidades, procurei conhecer as diferentes forças materializadas na paisagem, observando árvores, pedras, rios, matas, cachoeiras e encruzilhadas, as quais possuem vida e eu devo saber pedir licença para entrar.

Dessa forma, com base em todos os conhecimentos que adquiri ao longo dessa pesquisa, parei de procurar pelos “escravos em sítios arqueológicos” e comecei a buscar “por chão com fundamento de Pretos Velhos”. Por isso, passei a ouvir suas histórias de vida vendo-os como ancestrais africanos, ouvindo o que eles tem a dizer sobre o nosso trabalho que insiste em mexer em suas “coisas”.

3.1. Procurando os “escravos” conheci os Pretos Velhos

A presença dos africanos e afrodescendentes nos sítios arqueológicos históricos começou a despertar o interesse dos arqueólogos apenas na década de 1960, sendo que os primeiros estudos estavam voltados ao tema da escravidão. Ainda hoje, muitos pesquisadores não conseguiram transcender seus estudos para além da condição de cativo imposta aos negros e negras que viveram nos espaços escravistas, e por vezes, os arqueólogos encontram coisas em contextos que chamam de mágico-religiosos, no qual buscam interpretá-los a partir de analogias com a África do período colonial. Por outro lado, arqueólogas como Patrícia de Carvalho (2012; 2018) Camila Agostini (2017) e Elis Meza (2018), entre outros tem buscado interpretações afro-religiosas para contextos afro-diaspóricos, percebendo a centralidade da ancestralidade como elemento identitário para os grupos (Gabby HARTEMANN & Irislène MORAES, 2017),

Nessa tentativa de se apartar de discursos colonialistas sobre a presença africana no continente americano, a arqueologia deve buscar outras fontes de conhecimento, principalmente aquela que é o suporte principal da ancestralidade africana, a oralidade, que foi responsável pela permanência de conhecimentos e de memórias que atravessaram o tempo e o espaço, transformando a diáspora africana numa celebração de elementos culturais que sobreviveram até os dias

de hoje. Dessa forma, os arqueólogos devem ir além do material, buscando ressaltar *“a importância de entender a arqueologia como contação de história para criar uma ciência decolonial, engajada politicamente para a comunidade e que dê uma centralidade à noção de memória”* (Gabby HARTEMANN & Irislene MORAES, 2017, p. 26).

Nesse sentido, as memórias afro-diaspóricas e da resistência no “tempo da escravidão” foram buscadas nessa pesquisa a partir dos conhecimentos situados de pessoas da periferia. Essas histórias, longe de serem esquecidas, são lembradas cotidianamente através da atuação de figuras ancestrais centrais na Umbanda, as Pretas e Pretos Velhos.

Essa representação do Preto-Velho, passível de “leitura” por uma comunidade específica, cumpre uma espécie de função social. É ele, o preto-velho, um dos responsáveis por manter viva uma memória da escravidão (com seus sofrimentos, sua resistência e sua superação) e, concomitantemente, por auxiliar no sobrepujamento das dores daqueles que o procuram. Para os consulentes (Lívia REZENDE, 2017, p. 178)

As memórias do tempo da escravidão são marcadas por dor, sofrimento e privação, mas as histórias contadas pelos Pretos e Pretas Velhas, que chegam na terra para prestar sua caridade através da incorporação, mostram que eles resistiam aos castigos e abusos físicos que sofriam, mantendo a fé nos Orixás e fazendo seus feitiços, o que até hoje é passado de exemplo aos filhos da terreira, que buscam nos conselhos dos Pretos Velhos a força e a coragem para enfrentar seus problemas cotidianos.

Os Preto Velho foram um povo sofrido, eles tiveram que sofrer, muitos perderam dente, muitos perderam braço, muitos não tinham uma roupa pra usar, só ganhada, andavam de pé descalço. (Mãe de Santo Ilsa Carla Farias, junho de 2018)

O Pai Joaquim apanhou tanto, mas foi o maior reprodutor. Ele era de Angola. Ele apanhava no tronco, mas não chorava, mas ele tinha 4 ou 5 negras pra engravidar. Tinha suas regalias, mas ele tinha que fazer filho e filho, porque o sinhozinho queria mais escravos. (Relato de Maria, junho de 2018)

A fé e o feitiço⁵⁷ eram os principais instrumentos de resistência dos negros e negras que lutavam contra a opressão escravista. A designação de feiticeiro, cunhada pelos brancos de forma pejorativa para minimizar as práticas afro-religiosas, é ressignificada pelas pessoas afro-religiosas que, quando exclamam os *feiticeiros*, estão reafirmando sua luta, como se este fosse um grito de resistência. O feitiço servia para amedrontar os brancos, e quando estes demonstram medo é porque a ação está surtindo efeito, pois o povo que conhece e cultua sua ancestralidade não teme ser um feiticeiro, pois isso lhe dá prestígio e respeito.

Preta velha Dona Maria era uma velhinha cabeça branca, que cuidava um filho de sinhorzinho, mas te digo **“Oh nega feiticeira!”** (Relato de Maria, junho de 2018)

Povo de Preto Velho também, tudo que eles te dizem é certo, pode acontecer daqui um mês, um dia, daqui há 10 anos. O que Preto Velho fala e faz ninguém mais desfaz. Porque **“Oh povo bem feiticeiro!”** (Mãe de Santo Ilsa Carla Farias, junho de 2018)

A ancestralidade dos saberes africanos faz do feitiço dos Pretos Velhos os mais temidos e poderosos. Com conhecimentos antigos trazidos da África, o Preto Velho conhece mandingas que não são possíveis de serem desfeitas por outras entidades, nem mesmo o temido Exu (povo da rua), pois só os ancestrais africanos compartilham desses segredos.

Trabalho de Preto Velho o Exu não desmancha. Porque o Preto Velho veio muito primeiro e o Preto Velho não vai te trair jamais. Porque o Preto Velho pode ter certeza que ele é teu amigo. Por tudo que eles passaram na terra, por sofrer, por tronco essas coisas tudo, são mais amigos, são bons, eles trazem aquela coisa boa, tu conversa com Preto Velho te dá uma calma, aquela paz. (Relato de Maria, junho de 2018)

Os Pretos Velhos são chamados de milongueiros⁵⁸, pois conhecem bem as ervas e seus efeitos curativos. Por isso geralmente são procurados pela comunidade para resolver problemas de saúde, buscando chás, infusões e

⁵⁷Para designar a aberração dos negros da Costa da Guiné e para *dissimular* o mal-entendido, os portugueses (muito católicos, exploradores, conquistadores, até mesmo mercadores de escravos), teriam utilizado o adjetivo *feitiço*, originário de *feito*, participio passado do verbo fazer, forma, figura, configuração, mas também artificial, fabricado, factício, e por fim, fascinado, encantado.” (LATOURE, 2002, p. 16)

⁵⁸Aquele que, entre os Negros da África faz ou aplica os milongos. (nome com que designam qualquer medicamento em Angola). Consultado em: <https://www.lexico.pt/milongueiro/>

benzeduras. Herança africana, esses conhecimentos medicinais curavam as doenças e aliviavam as dores provocadas pelos castigos físicos de pessoas escravizadas, sendo os feiticeiros importantes agentes no auxílio dos companheiros de senzala.

Eles estão sempre te passando uma palavra boa, te incentivando, te confortando. Eles te confortam, te passam a mão na cabeça, é uma energia muito boa. Eles são muito milongueiro, tu diz assim *“ah Vô, tô com uma dor de garganta”* e eles já tem uma receitinha pra te dar. Aí tu faz e funciona! Claro, não é como ir no médico tomar um antibiótico, mas funciona. Mas é uma coisa que no tempo deles não fazia esse luxo, porque não ia a médico, faziam infusão, faziam chá e ficavam bem. (Mãe de Santo Ilsa Carla Farias, junho de 2018)

Os Pretos Velhos geralmente se apresentam na figura da pessoa idosa, encurvada pelo peso da idade, que precisa de uma bengala para se apoiar e faz a caridade sentada num banquinho, pois cansa de ficar muito em pé. Algumas delas podem trazer no espírito as sequelas que ficaram do tempo da escravidão, como marcas físicas e falta de membros decorrentes dos castigos que sofriam.

A vibração de Preto Velho é muito diferente, só quem pode te dizer é o povo que gira, é uma dor nas costas, mas boa. Tu sente que é uma força bem maior, porque geralmente são entidades velhas, bem velhinhas, tu sente o peso, não sei te explicar, mas é o melhor povo que tem. Porque eu acho que é um povo assim, pra gente que é carne, se tu tem uma dúvida já te tira a dúvida na hora, porque tem gente que vem com o pé torto, tem gente que não tem uma perna, aí tu vê pessoa trabalhando uma duas horas com a perna assim, aí tu pergunta, tu não fica uma hora com a perna assim que começa a te cansar. (Mãe de Santo Ilsa Carla Farias, junho de 2018)

É justamente o papel da ancestralidade personificada na figura do Preto Velho que lhe dá o poder sobre as palavras, as quais são passadas através da oralidade, em histórias de vida e de resistência no “tempo da escravidão” contadas durante a doutrina nas terreiras.

Compreendendo, portanto, os Pretos e Pretas Velhas como os ancestrais afro-centrados que continuam vindo ao mundo físico através da incorporação, que por meio de seus cuidados seguem personificando a resistência de seu povo que hoje luta contra as mazelas cotidianas da vida na periferia, e ainda, com sua doutrina atuam na preservação das memórias, seja da África ou do cativo, e na transmissão das crenças e saberes afro-diaspóricos para os mais novos, levanto a seguinte questão: por que nós arqueólogos não podemos ouvi-los se

estamos constantemente em busca de lugares que preservam seus fundamentos religiosos?

3.2. Os Pretos Velhos na Umbanda Cruzada

Para Natália Louzada (2009) esse processo de racionalização e subalternização dos conhecimentos indígenas e africanos são estruturas de dominação impostas pela colonialidade de poder, de onde emergiu um pensamento liminar que se apresenta como uma alternativa de sobrevivência negociada desses saberes africanos, que devem ser entendidas enquanto estratégias de resistência diante da submissão e da subalternização impostas pela colonialidade.

Nessa mesma perspectiva, Emerson Giumbelli (2011) argumenta que se o processo de institucionalização da Umbanda recusa a África, a mesma não desaparece, pois se mantém nas palavras e nas práticas umbandistas, portanto, a tentativa de branqueamento imposta com a normatização empreitada no início do século XX não suprimiu as referências africanas, reconhecendo a África principalmente na figura do Preto-velho.

Em um ponto, pelo menos, a ligação com a África é reconhecida, o que nos leva a uma dimensão que extrapola a vocabular. Refiro-me à caracterização dos pretos-velhos, entidades que têm como referência exatamente o africano ou seus descendentes e cujo traço central é a escravidão imputada pelo branco. Portanto, se suas “almas atribuladas de escravos” se dispõem “humildemente” a auxiliar a todos que os procuram, mesmo os descendentes de seus escravizadores, é por “sacrifício” e por “renúncia”, e também pela “piedade” de que só é capaz quem passou pelo sofrimento. Note-se que a relação que se estabelece com o africano passa pela situação concreta em que se fez o encontro do branco com ele, ou seja, a escravidão. (Emerson GIUMBELLI, 2011, p. 112)

Foi justamente a busca pelo Preto Velho que me levou a seguir os caminhos da Umbanda, adentrando essa esfera religiosa nas periferias de Bagé e Pelotas juntando “fragmentos” de uma diáspora africana que se mescla na “bricolagem” étnica, cultural e ritualística dessa religião considerada essencialmente afro-brasileira. Esse processo me levou a compreender as diferenciações entre a Umbanda Branca, alinhada com as práticas Kardecistas, e a Umbanda de Linha Cruzada que cultua os Exus e Pomba-giras, fazem rituais

com animais e giram ao som dos tambores, a qual se mostra como uma prática afro-religiosa mais próxima dos Calundus e das Macumbas, populares entre os escravizados desde o período colonial, do que da religião apregoada por Zélio de Moraes e os pioneiros da umbanda institucionalizada no século XIX.

Nesse percurso, comecei a compreender que esse processo de “branqueamento”, imposto às práticas afro-religiosas através da institucionalização da Umbanda, também se refletiu na personificação das próprias entidades, ou seja, os espíritos dos negros que se tornaram aceitos e incorporados às práticas religiosas da Umbanda Branca são justamente aqueles que reproduzem o estereótipo do “escravo conformado”, que é obediente, bondoso e submisso, que apesar dos sofrimentos do cativo possui a humildade e benevolência de amar e ajudar a todos, inclusive os brancos (Lourival ANDRADE JUNIOR, 2013; Lívia REZENDE, 2017). Essa representação se opõe aos espíritos dos “Pretos Feiticeiros”, que personificam os africanos que praticavam curas e rituais de magia, os quais são considerados menos evoluídos.

Nos centros kardecistas vigora também uma imagem do preto-velho escravo. Essa representação reflete a idéia das desigualdades raciais que por séculos dominaram o cenário das relações humanas. No Brasil, esta forma de pensamento foi responsável pela manutenção secular da escravidão africana e aferiu ao povo mestiço um lugar de inferioridade, que se procurou abrandar ao longo do século XX. Entretanto, manteve-se como dogma a inferioridade dos escravos nas sessões espíritas kardecistas. Embora esta seja a regra, há grupos que se definem como kardecistas que mantêm os pretos-velhos em sua sessão. Ouvi casos de que aceitam tais espíritos desde que passem por processos de doutrinação e respeitem as regras da casa. Geralmente, essas regras dizem respeito ao uso ritual da bebida e do fumo, além de orientação sobre o modo de como falar. Assim, pode permanecer na casa desde que se torne um preto-velho “colonizado”. (Monica DE SOUZA, 2006, p. 6)

A falange dos Pretos Velhos na Umbanda é formada por espíritos de idosos africanos e afrodescendentes escravizados no Brasil, são os anciãos que viveram nas senzalas resistindo à dor e ao sofrimento impostos pelo sistema escravista, que hoje retornam o mundo para prestar a caridade e continuar seu processo de evolução no plano espiritual. Os Pretos Velhos são considerados espíritos que trabalham na linha da direita, prestando auxílio através de curas, benzeduras e conselhos, praticando a caridade a serviço do bem (Eufrazia

SANTOS, 2007). Se apresentam com muita simplicidade e passam a lição da evolução através do sofrimento, mostrando que violência e a opressão do cativeiro lhes ensinaram a ter paciência e humildade, alcançando a generosidade e a sabedoria através de um processo de resignação a partir da dor. Essa noção de conformismo e “aceitação” da dor causada pela escravidão evidencia a importância da fé enquanto resistência à opressão, *“como se os problemas fossem resolvidos com a ajuda do sagrado e não pelas lutas de libertação empreendidas pelos próprios negros”* (Lourival ANDRADE JUNIOR, 2013, p. 7).

Já representação feminina na figura da Preta Velha na Umbanda geralmente está associada ao papel materno, com a imagem da “Mãe Preta” dos engenhos, carinhosa, bondosa e devotada. Na terra foram escravizadas como parteiras, amas-de-leite, rezadoras. São entidades prestigiadas pela eficácia de suas mandingas, simpatias e patuás, ajudam mulheres grávidas, crianças, doentes e mulheres com problemas no casamento, auxiliando a resolver os problemas da esfera íntima. Contudo, poucos trabalhos centram-se na figura da Preta Velha, geralmente apenas transpõe o arquétipo da sua figura masculina, reproduzindo à ideia de acomodação e subserviência, deixando de lado temas como a sexualidade, a feitiçaria e a resistência (Rafael DIAS & José Francisco BAIARRÃO, 2011, p. 170).

As representações descritas acima são genéricas e representam principalmente os Pretos e Pretas Velhas da Umbanda branca, os quais também sofreram a influência do contexto político e passaram pelo processo de branqueamento e aculturação, figurando ainda como um “escravo” com características brasileiras que o tornava mais “civilizado”.

As Pretas e Pretos Velhos feiticeiros, curandeiros, as benzedeiras, os quilombolas entre outras representações de rebeldia, orgulho e liberdade acabam sucumbindo nessa cosmovisão dominante que prioriza o escravizado afrodescendente servil, humilde e obediente. (Monica DE SOUZA, 2006, p. 6; Rafael DIAS & José Francisco BAIARRÃO, 2011, p. 170). Mas por vezes, essas entidades consideradas “da esquerda” ainda estão presentes nas terreiras de Umbanda cruzada. Os Pretos e as Pretas “Feiticeiras” fogem ao padrão da branquitude e são vistos insurgentes, agressivos e ressentidos, por isso são chamados “Pretos Velhos quimbandeiros”

O espiritismo, com efeito, distingue duas espécies de espíritos africanos: os negros maus, que só descem para fazer o mal, trazer a doença, a desgraça e a discórdia aqui embaixo e que o médium deve expulsar depois de um pequeno discurso de moral para os fazer voltarem a melhores sentimentos; e, em segundo lugar, os negros bons, que só descem ante a perspectiva de poderem fazer um pouco de bem à humanidade sofredora. Ora, que é o negro mau senão a imagem do negro quilombola, do negro criminoso, enquanto o bom negro, personificado em Pai João, representa o escravo conformado, submisso – ou, como se diz nos Estados Unidos, o negro que, em vez de reivindicar, conhece seu lugar, como um animal doméstico. Pai João é o velho africano, de cabelos que já embranqueceram, que conta histórias do “tempo em que os animais falavam”, que canta para os filhos do senhor branco antigas canções dolentes, que leva surras mas retribui o mal com o bem, devotado, sempre pronto aos maiores sacrifícios (Roger BASTIDE, 1971, p. 437).

Nessa etnografia arqueológica a figura dos Pretos e Pretas Velhas na Umbanda nos traz informações sobre alguns dos temas transversais ao estudo das coisas e suas temporalidades. Essa entidade espiritual marca a presença da africanidade nos cultos da Umbanda, representa a ancestralidade e a resistência, seja através de suas memórias da escravidão e do sofrimento no cativeiro, ou das histórias sobre fugas, brigas e feitiçarias. Nas terreiras de Umbanda Cruzada de Bagé e Pelotas eu conheci alguns desses Pretos e Pretas Velhas que são chamados de “Feiticeiros” e “rebeldes”, os quais nunca se acomodaram com escravidão e lutaram junto ao seu povo para aliviar seu sofrimento. Esses ancestrais africanos atuam ainda hoje nas periferias através de estratégias de resistência, buscando ajudar o povo marginalizado a enfrentar as precariedades e injustiças do sistema.

Compreendo, portanto, que se parte do processo de descolonização desse projeto de pesquisa consistiu em aprender a “ver” o “invisível”, outra consistiu também em “ouvir” essas entidades quando incorporadas em seus médiuns. Respeitar o “lugar de fala” de um espírito ainda é um grande tabu a ser quebrado pela objetividade epistêmica ocidental, afinal, o transe e a possessão ainda possuem estigmas a serem rompidas pelo pensamento cético e cientificista dominante que, por vezes, compreende esse fenômeno como interpretação cênica ou perturbação mental.

Faz parte do consenso antropológico e sociológico que princípios religiosos de interpretação do mundo são instrumentos poderosos de construção da realidade. Contudo, no caso dos cultos de possessão,

há uma evidente discordância entre o que os pesquisadores e religiosos consideram parte integrante do 'real' que os primeiros analisam. A presença de entidades 'na Terra' é 'real' para os religiosos e 'irreal' para os pesquisadores. Essa pequena diferença quanto ao estatuto de realidade dos entes, de absoluta centralidade nessas experiências religiosas, não acontece sem conseqüências analíticas. Grande parte dos trabalhos entre os anos 1960 e 1980 sobre a possessão fala dos médiuns e da complexidade da construção da noção de pessoa nos cultos de possessão, dos mecanismos compensatórios que a mediunidade lhes possibilita (sobretudo no caso das mulheres), mas evitam cuidadosamente considerar como parte da realidade tratada esses 'outros' espirituais que tanto ocupam os médiuns, seus clientes e famílias. (Patrícia BIRMAN, 2005, p. 404)

No entanto, se ao longo dessa pesquisa os Pretos e Pretas Velhas foram os principais atores entre as narrativas que eu buscava, tanto no estudo do passado buscando por lugares e coisas dos negros escravizados, tanto no presente onde as coisas e rituais afro-diaspóricos são possíveis pelos saberes dessas entidades, por que eu não poderia ouvi-las e trazer suas narrativas nessa pesquisa?

Ao fazer essa indagação me deparei com pesquisas que também enfrentaram questionamento similares, como a pesquisa de Mariana de Barros (2010) que usa da etnopsicologia e etnopsicanálise para estudar o culto das Pompagiras, tendo como interlocutoras não só os médiuns e pais-de-santo, como as próprias Pomba-Giras, entendida por ela como a *“enunciação da cultura que interpela o corpo de alguns”* (Mariana de BARROS, p. 85). Mariana coloca o espírito não só participa da cena observada no trabalho de campo, como também autoriza a pesquisa junto ao médium, portanto, ao ser acolhida para divulgar essas histórias, ela precisa compreender como essas elaborações são construídas no arranjo do local. *“Se a médium ou a Pomba-Gira fala de suas vivências por meio do sagrado, o sagrado pode ser objeto da psicologia.”* (Mariana de BARROS 2010, p. 88)

Pretendo ressaltar que a conversa com os espíritos e a participação dos mesmos em minha pesquisa mostra-se como crucial. Não seria possível ter realizado este trabalho sobre as Pomba-Giras sem a “voz” das Pomba-Giras. Coloco-me assim, como porta-voz deste discurso até então silencioso. Não posso concluir que se trata do único meio, mas para mim, foi o melhor e mais coerente. Acredito que assim poderei trazer aos vossos olhos (ou à vossa escuta), faces ainda não ditas, vozes ainda não proferidas e detalhes ainda não esmiuçados. (Mariana de BARROS, 2010, p. 88)

Seguindo portanto todos os preceitos apresentados até aqui, onde se busca pensar a diáspora africana numa perspectiva feminista descolonial, por meio de uma etnografia arqueológica multitemporal e multissensorial, compreendo os Pretos e Pretas Velhas como figuras importantes para pensar a ancestralidade afro-diaspórica, portanto, suas histórias foram ouvidas e serão aqui narradas, para que eles também possam nos falar sobre suas coisas e dizer se devemos ou não escavar no chão de seus antepassados.

3.3. A Resistência nos Feitiços da Preta Velha

*Chinica da pele preta
Não tenho medo do teu feitiço
Sou filho de Ogum lara
E na Umbanda tenho um compromisso
Ponto cantado da Preta Velha Vó Chinica*

Algumas Pretas Velhas que encontramos na Umbanda Cruzada fogem daquele estereótipo da “Mãe Preta”, bondosa e subserviente, se apresentando como a Preta Feiticeira, dizendo que durante a sua vida na terra, no tempo da escravidão, usava seus conhecimentos em ervas e fazia feitiços para curar, ajudar e proteger seus irmão de senzala, lutando subjetivamente para combater as maldades exercidas pelos brancos.

A entidade Vó Chinica é uma dessas Pretas Velhas. Uma escravizada diferente da figura que costuma ser representada nas imagens da Umbanda, Vó Chinica me falou, no dia em que a conheci incorporada na médium Jenifer da Navalha, em Pelotas: *“eu não sou dessas preta gorda assim, eu era bem seca assim e formosa”*.



Figura 54: Jenifer da Navalha incorporada da Preta Velha Vó Chinica. Fonte: Da ROSA, 2018.

A Preta Velha Vó Chinica é uma entidade conhecida entre as casas de religião de Pelotas, mas pesquisando sobre sua história não encontrei registros, como costumamos encontrar sobre outras entidades conhecidas como Vó Maria, Vó Joana, entre outras. Portanto, conheci a história de vida dessa Preta Velha a partir dos relatos de seus filhos, e também, de sua própria doutrina na terreira.

Jenifer da Navalha conta que Vó Chinica teve uma vida muito sofrida na terra, pois passou fome e foi muito castigada, por isso, sempre que vem ao mundo chega procurando formigas para se alimentar, cena que presenciei no dia em que participei de uma festa aos Preto Velhos em sua casa. *“Cuizi credo, a nega ta com fome! Quando é que os filho vão da umas frumiga pra Vó? Como zitava assim os negos? Muita fartura de bota pra dentro.”* (Fala a entidade Vó Chinica incorporada em Jenifer)

Vó Chinica chegou à terreira incorporando em Jenifer, após esta girar ao som de seu ponto cantado. Percebemos a chegada da entidade pois Jenifer mudou sua expressão, encurvou sua postura e logo pediu para sentar, dizendo que não gostava de banco, pedindo uma almofada. Ao se acomodar o cambono lhe acendeu um cigarro e lhe serviu um copo de vinho, perguntando à Vó se ela já queria comer. Ela disse que era para esperar e ficou procurando as formigas

no chão, dizendo “*não dita assim pra minha*”, afirmando que Jenifer não gosta que ela coma. Percebendo a curiosidade de alguns, Vó Chinica contou porque costumava comer formigas.

Nesse chão aqui que os nego tão, olhavo a vó assim formosa, e diz que a vó era uma rainha não eras, aí que abiro os buraquero esse bem profundo, profundo assim que não dava nem pra botar pra cima. Ditava assim “*preta agora tu vai morrer aí desgraçada*”. E a vó passou muitas e muitas lua lá, nesse assim, muitas e muitas lua. E sabe o que deram pra vó assim? não foi nem os branco, foram os preto, que era uns preto meu assim que fugia assim pra dar pra vó, as marola esse, mas a vó só ganhava as marola quando os preto conseguia assim fugir na terra. Aí jogava lá pra dentro assim e caia as marola tudo nos pé da vó assim, porque era muito fundero assim, aí virava os troço, quando batia no chão, quando batia no chão virava, aí a marola tinha que tomar as marola que sobrou lá dentro. Aí a vó tinha que esconder aquilo, pros branco não ver porque os branco iam lá ver se a vó tava viva. Aí a Vó matava a sede dos barro que ficava assim nos pé da vó. Aí vinha as frumiga nos trocinho assim, aí isso era a comida da vó, até a vó se morrer. (Fala a entidade Vó Chinica incorporada em Jenifer)

Durante a doutrina dos filhos da terreira, Vó Chinica contou várias histórias de privação e sofrimento que passou durante a escravidão. Por isso que quando os filhos da terreira organizam a gira para receber os Pretos Velhos sempre fazem vários pratos com alimentos que eles gostam, como feijoada, frango, linguiça, bolo de milho, entre outros, assim como bebidas como vinho e cachaça com laranja. Alegre com o esforço dos filhos, Vó Chinica contou algumas das estratégias que usava para burlar os brancos e ter acesso a algumas daquelas coisas que estavam sendo servidas na terreira.

A vó corria e corria atrás, e apanhava e passava fome. A vó assim roubava marafa pra tomar assim. Os velho roubava as marafa e nós roubava as laranja dos branco assim. (...) Eu gosto das penosa. Os branco jogava assim pra mim, só as carcaça das penosa assim pra nós comer. Pra ter a carcaça de uma penosa a nega tinha que beijar o chão onde os branco passava.
(Fala a entidade Vó Chinica incorporada em Jenifer)

Vó Chinica conta que trabalhava na parte doméstica da casa grande, como governanta que organizava e ensinava os novos a fazerem os serviços domésticos. Mesmo ocupando um lugar “privilegiado” em relação aos demais escravizados, ela conta que além de fome, sofria com a violência e os castigos físicos, os quais deixaram marcas no seu corpo, ressaltando várias vezes em

sua fala que ela não possuía os dentes, pois os perdeu ainda nova, levando socos como castigo.

A Vó só não da sorriso porque a Vó não tem os dente, a Vó não tem assim porque a Vó apanhava. A Vó era uma preta assim, umas escravera chique, governera, a Vó tinha que ordena os preto novo assim a trabalha. Onde os preto novo assim errero não era os preto que apanhava, era a Vó.

Os branco não gostava assim, a Vó sempre apanhava assim, os otros preto novo novo fazia os errero e a Vó apanhava, a Vó Chinica levava soco, por isso a Vó não tem esse na face da terra assim (dentes), a Vó tem só aqui um dois, mais um pouquinho, porque a Vó perdeu tudo, mas não foi dos velho, a Vó perdeu quando era nova, levando soco. (Fala a entidade Vó Chinica incorporada em Jenifer)

Ao contar sua história Vó Chinica afirma ser africana, pois lembra de como foi trazida da África num navio negreiro e vendida para os brancos. Embora ela não soubesse contar ao certo o lugar onde viveu, em sua narrativa ela fala que viveu no Rio Grande do Sul, com uma família provavelmente de estancieiros, pois seu senhor era dono de terras, criava gado e participava da vida política.

Tinha assim, era dono assim, de terra, tinha esse das guampa, tinha dos plantero na terra, e o nego que mandava na Vó assim, não prestava na terra, porque o nego era envolvedero com os troço de governero, o nego que mandava na Vó, que comprou assim eu era dos troço desse. A Vó assim não era daqui, a Vó foi trazida pros gande do sul, das África que esse branco comprou, esse podre na terra assim, aí compraro a vó assim na África, os branco gritou assim que queria umas moça assim formosa, aí botaro eu assim pros oro, e esse branco dos demônio comprou assim a Vó, deu uns oro assim e trouxero a Vó pros gande do sul. (Fala a entidade Vó Chinica incorporada em Jenifer)

Apesar da dor e do sofrimento nas palavras da entidade, percebemos em vários momentos que ela nunca se conformou com a situação e resistiu, lutando por si e pelos demais negros escravizados que assim como ela sofria com os abusos da escravidão.

A Vó vai dita um troço pra tu nega, pra mim é uma tristeza, por isso que a Vó não gosta de botar pra fora, mas foi a cá que a Vó morreu.

Mas eu sempre gritei que eu tava bem perto assim, a Vó morreu aqui assim enterrada dentro de um buraco desse na face da terra, que era um buraco fundo, fundo, fundero. Porque eu defendia os meus preto, porque era minha obrigação não era, porque se eu não tivesse defendido assim esses nego não tava ai hoje, muitos preto não taria aí hoje. Eu tinha que defender os da minha cor assim, os do meu sangue, o meu sangue é o mesmo dos branco, mas eu tinha que defender como ditava assim a minha cor. A Vó pegava tudo assim pra ela. (Fala a entidade Vó Chinica incorporada em Jenifer)

Ao perguntar sobre a sua história, um dos membros da casa começou falando “Vó quando a senhora era escrava...” e ela rapidamente interrompeu dizendo:

Não era escravo assim, escravo era como ditava naquele tempo, mas nós não era escravo nós era gente. Existia assim a escravidão, não era nós nego. Se fosse nesse tempo de agora assim esse nego seria escravo, porque a pele dele é preta, tudo que era preto assim era escravo. (Fala a entidade Vó Chinica incorporada em Jenifer)

As palavras da Preta Velha mostram sua inconformidade com a situação de escravidão e sua luta por proteger os seus. Desde a sua chegada Vó Chinica também falou que sempre foi macumbeira, afirmando isso de forma positiva para demonstrar que a sua fé era um instrumento de resistência contra a opressão dos brancos.

Eu era macumbeira assim, sempre, muito macumbeira. Mas era tudo escondido nega, Deus me livre assim, se toda as macumba que eu fiz os branco visse eu tinha morrido na hora (risos). Na primeira lua que a nega chegou na casa dos branco assim a véia já fez macumba. (Fala a entidade Vó Chinica incorporada em Jenifer)

Perguntei então se a macumba que ela fazia era para os Orixás ou era para os Pretos Velhos, ela respondeu:

A Vó sempre chamou a protetora da Vó, que sempre governa a Vó era dona lansã e o senhor Bará viu nega, sempre, mas nunca esquecendo do grande pai Xangô, porque a Vó muito clamou por ele na terra pra fazer o justiceiro, viu nega. Porque a Vó terminou assim na miséria, mas os branco que escravizaram a Vó também acabaram assim do nada, assim na miséria, uns mendigo. (Fala a entidade Vó Chinica incorporada em Jenifer)

Vó Chinica portanto é uma entidade da linha de lansã, uma Orixá guerreira que está presente nas narrativas das pessoas de religião, sendo também encontrada nas entradas das casas, assim como Ogum, para quebrar as demandas com sua espada. A Preta Velha se identifica ainda como da Calunga, por isso atua pela linha da esquerda usando seus feitiços para ajudar os necessitados.



Figura 55: O ponto riscado desenhado pela Preta Velha Vó Chinica mostra a cruz do cemitério (calunga), com uma caveira, garrafa de cachaça e vela, com garfos da linha da esquerda, galhos de arruda e a divisão entre dia e noite com o sol e a lua. Fonte: Da ROSA, 2018.

Para além das controvérsias que o uso das falas de uma entidade espiritual possa suscitar, essas narrativas são importantes para nos fazer refletir sobre como as noções de opressão e resistência são compreendidas entre as pessoas de religião na periferia. A mesma leitura é feita por Lívia Rezende (2017) que, ao apresentar as histórias contadas pela manifestação espiritual da Preta Velha Vovó Cambinda, afirma que o estudo de narrativas deslocadas do olhar tradicional tem muito a acrescentar ao conhecimento historiográfico sobre a memória da escravidão. Portanto, a autora conclui que não cabe questionar se o espírito que fala no corpo da médium foi de fato uma escravizada, mas sim a sabedoria presente nessas memórias, ou nas palavras da própria Preta Velha entrevistada por ela, *“Pode morre a matéria toda, mas a sabedoria vai ficá!”*. (Lívia REZENDE, 2017, p. 102).

As histórias de dor, fome, sofrimento e castigo são rememoradas e contadas entre as novas gerações que já não tiveram contato esse período histórico, e ainda, preservam essas memórias, demonstrando que a religião sempre foi um instrumento de luta e resistência contra as opressões impostas pela colonialidade. Dessa forma, mesmo sem poder enfrentar diretamente o senhor que lhe explorava e o feitor que lhe batia, as Pretas faziam seus feitiços

que tanto serviam para ajudar seu povo a combater doenças e problemas de seu cotidiano, como também poderiam atingir os brancos de diferentes formas, servindo como um instrumento de vingança usado para dar alento ao seu povo.

Longe de ser acomodada, a negra escravizada que por vezes tinha a mobilidade de circular entre a senzala e a casa grande fazia seus feitiços, e mesmo que de forma disfarçada e oculta, subvertia o sistema e materializava suas crenças afro-diaspóricas de baixo do olhar vigilante dos brancos.

3.4. O Feitiço das palavras de Pretos Velhos

Enquanto aos Pretos Velhos da Umbanda Branca não lhes é permitido beber e fumar enquanto estão no mundo prestando caridade, pois o kardecismo considera isso prejudicial ao seu processo evolutivo; na Umbanda Cruzada eles são chamados pelo toque do tambor, com bebida e mesa farta, prestando a caridade através da doutrina, contando suas histórias de vida a todos que estão presentes.

A fome e a privação são as principais lembranças do cativo, assim como os castigos físicos, por isso as Giras de Preto Velho costumam ser preparadas com várias comidas e bebidas do agrado dessas entidades. A mesa é uma forma de agradecer pelo sofrimento que passaram por nós na terra e por voltarem hoje para nos ajudar através da caridade.

Os Pretos Velhos fumam cachimbo ou cigarro de palha, gostam de beber cachaça ou vinho e de alimentos como frango assado, linguiça, farofa, ovo cozido, feijão mexido, bolo de milho, rapadura, entre outros. Os alimentos ofertados são colocados sobre uma toalha branca no chão, e antes de comer, os Pretos Velhos dançam em volta, reverenciam a mesa farta e agradecem aos Orixás, benzendo os alimentos com vinho e galhos de arruda, dividindo os alimentos com todos os presentes e os Pretos Velhos do congá.



Figura 56: Homenagem ao dia de Preto Velho na terreira de Diego de Iansã. Fonte: Da ROSA, 2019.



Figura 57: Vó Chinica e Vovô Congo benzendo a mesa na terreira de Jenifer da Navalha. Fonte: Da ROSA, 2018.



Figura 58: Roda de Pretos Velhos compartilhando os alimentos na terreira de Andreo do Bará. Fonte: Da ROSA, 2018.

Na terreira de Andreo do Bará, Zé Pelintra já tinha me dito que eu precisava conversar com o Preto Velho Pai Cipriano, pois ele é o maior feiticeiro, assim como as Pretas Vovó Conga e Mãe Catarina.

Feitiço, mandinga, quebranto só ele sabe rezar;
Sua bengala e seu cachimbo servem para trabalhar
Pai Cipriano das almas é um velho mandingueiro
Quando chega na Umbanda
Encruza todo o terreiro,
Ele é velho rezador com seu patuá de valia
Por Deus e Nossa Senhora, nos tira da agonia (bis).
Ponto do Preto Velho Pai Cipriano⁵⁹

No dia que conheci Pai Cipriano ele chegou se apresentando como “grande feiticeiro”, me benzeu e disse que eu estava muito carregada, pois andava pelo chão das almas. Perguntei então sobre um sítio histórico que eu estava escavando, dizendo que precisava mexer numa figueira que tinha lá. Ele exclamou: “*Tu é louca? Vai desenterrar os feitiços dos pretos?*”. Insisti dizendo que precisava escavar porque era meu trabalho e perguntei a quem deveria pedir licença. Ele disse que na figueira moram os Exus, mas que se eu mexesse no pé da figueira ia encontrar as coisas dos pretos “*Não pode desenterrar as coisas*”

⁵⁹<https://reidospontos.blogspot.com/p/pontos-de-preto-velho.html>

dos pretos, porque tu não quer uma ira de Preto Velho, porque o que ele fizer nem eu te defendo.”

Ele falou então que nem todo Preto Velho é bom, alguns sofreram tanto que continuam presos ao seu lugar de sofrimento, ou fizeram tantas maldades ali que ficaram presos. Continuou dizendo que os lugares por onde ando não são morada dos Pretos Velhos de luz, como aqueles que eu via na terreira, mas sim dos espíritos dos Pretos que morreram e continuam vagando pela terra. Então ele afirmou que no pé da figueira eu nunca encontraria coisas boas enterradas, só feitiços, por isso não deveria fazer isso. Ao retornar ao campo eu segui o conselho de Pai Cipriano e desisti das quadrículas que planejava abrir nas raízes da figueira.



Figura 59: Preto Velho Pai Cipriano incorporado em Andreo do Bará. Fonte: Da ROSA, 2018.

Apesar dos contatos que tive com algumas entidades da linha de Preto Velho ao longo da pesquisa, como Vó Chinica e Pai Cipriano, os quais já apresentei, foi na terreira de Diego de Iansã onde eu pude acompanhar e conhecer um pouco mais sobre a doutrina e os fundamentos dos Pretos Velhos,

principalmente pelas mãos do Vô Zuza, que me abraçou⁶⁰ e passou a me orientar sobre como “mexer” nas coisas dos pretos com cuidado. Quando vem ao mundo ele sempre diz que meu trabalho é pesado, pois estou sempre desenterrando as coisas e alguns pretos não gostam que mexam com eles.

O Preto Velho Vô Zuza é uma entidade muito antiga e rara, contou Diego, pois veio da África. Ele já cuida da família há muitos anos, pois antes de vir em Diego ele já incorporava em seu avô Geraldo, quando tinha permissão da Preta Velha Vó Maria. Diego conta que Vô Zuza é uma entidade “pesada” e gosta muito de beber cachaça, por isso quando seu avô já estava mais velho, Vó Maria não o deixava chegar com frequência.

Um dia na terreira Vô Zuza, incorporado em Diego, disse que preparou “*esse meu*” desde que ele estava na barriga de sua mãe, pois sabia que teria um médium forte para poder atuar na terra. Ao falar isso o Preto Velho chamou Vera, mãe de Diego, lhe pegou pela mão e repetiu as palavras, ela sorriu confirmando a história.

Vô Zuza é um Preto Velho de Xapanã que nasceu na África, onde foi um poderoso guerreiro, lá ele também aprendeu os “segredos” da religião, por isso sempre fala que é um grande feiticeiro. Vô Zuza possui um arquétipo diferente das entidades que comumente costumam se apresentar como um idoso curvado e cansado. Vô Zuza tem postura firme e quando chega na terra solta um grito forte e bate o pé no chão, senta em seu banco e ali conta suas histórias, fumando e tomando sua cachaça pura, os quais são seus instrumentos de trabalho, conforme já contou várias vezes durante a doutrina, onde fala sobre o “tempo da escravidão” ensinando lições de resistência, de como ele enfrentava os brancos para resistir aos castigos e proteger seus irmãos de senzala.

Ele sempre conta que deixava a cachaça escondida, quando sabia que ia apanhar ele ia lá e bebia, pois assim “*amortecia o lombo*” para tomar as chicotadas. Mas ele não aceitava isso de forma passiva, em doutrina ele contou várias das mandingas que fazia para derrubar aqueles que lhe oprimiam: “*eu apanhava, mas eles também levavam*”, dizendo que uma vez enterrou uma galinha viva junto com os panos do feitor e alguns feitiços, enquanto a galinha morria o feitor definhava junto.

⁶⁰ “Abraçar” na religião significa passar a cuidar da espiritualidade do filho.

Um dia perguntei a ele sobre a sua história, ele disse que algumas coisas ficam confusas porque ele já viveu na terra há muito tempo e há muito tempo vem ao mundo pela incorporação. Por isso possui poderes e transita entre os Orixás pelo quarto de Santo, dizendo que ele mesmo que fez Diego procurar o Batuque, pois isso lhe fortaleceu ainda mais. Ele contou que foi um grande guerreiro na África, por isso, quando teve oportunidade fugiu para o quilombo, pois em sua vida nem sempre esteve no cativeiro. Sua missão na terra era ajudar seus irmãos, por isso aprendeu muito sobre as ervas, fazendo chás e unguentos para curar as feridas e doenças dos escravizados que apanhavam ou fugiam.

Certo dia durante a doutrina aos filhos da casa ele contou sobre como cultuava os Orixás no seu tempo, dizendo que como os senhores não podiam ver eles precisavam esconder ou disfarçar. Por isso usavam as pedras para assentar os Orixás, pois os brancos olhavam e achavam que era só enfeite, também faziam coisas com barro para deixar enterradas ou usavam as proteções junto ao próprio corpo. Tudo tinha que ser muito disfarçado e escondido, pois se os senhores os pegassem eles iam para o tronco.



Figura 60: Preto Velho Vô Zuza incorporado em Diego de Iansã. Fonte: Da ROSA, 2019.

Um dia fui conversar com Vô Zuza sobre as minhas andanças e o trabalho que realizava na época e ele me olhou sério e perguntou: “*Mas o que tu*

procuras afinal?” Na hora eu gaguejei e não soube responder, afinal, o que era mesmo que eu procurava?

Foi através dos ensinamentos de Vô Zuza que comecei a repensar muitas das minhas práticas arqueológicas de campo. Suas palavras e ensinamentos me fizeram refletir sobre o “porquê da minha curiosidade” e dos motivos que eu tinha para “desenterrar suas coisas”.

As prospecções e escavações em sítios arqueológicos da diáspora africana que realizamos são vistas pelo povo de religião, assim como pelo próprio mundo espiritual, como perturbações em solos sagrados da ancestralidade, lugares de morada das Pretas e Pretos Velhos. Por isso deveríamos sempre nos orientar a partir de suas histórias e pensar que, antes de buscar por evidências de grupos escravizados, devemos sentir a energia e pedir agô não só aos Orixás, mas também aos Pretos Velhos.

3.5. Lugares de Pretos Velhos nas Memórias dos Pretos Novos

Ao começar a me familiarizar com as histórias das Pretas e Pretos Velhos e com as potências existenciais dos elementos da natureza, comecei a indagar as pessoas sobre os lugares de atuação dessas entidades, dentre esses a figueira. As Figueiras (*Ficus cestriifolia*) são árvores de grande porte que figuram como importantes indicativos arqueológicos na paisagem, destacando-se em contextos escravistas e quilombolas como marcadores mnemônicos de antigos locais de habitação (Pedro DAMIN, 2015), ou mesmo por seus aspectos mágico-religiosos (Patrícia de CARVALHO, 2012; 2018).

De acordo com o Dicionário de História da África (Nei LOPES, 2017), as árvores sempre desempenharam um papel simbólico importante na tradição africana, como um indício de soberania. De acordo com a cosmologia de diversos povos africanos, bem como entre seus descendentes na América, as árvores são associadas a espíritos de antepassados, representando um símbolo de autoridade que faz a mediação entre os espíritos ancestrais e os vivos, podendo “*proteger ou causar malefícios aos humanos, devendo, por isso, ser*

invocados, reverenciados e receber oferendas apropriadas aos pés ou mesmo dentro das árvores que os simbolizam” (Nei LOPES, 2017, p. s/p).

Pensando nos espaços escravistas que estava estudando em Bagé e em Pelotas, procurei entender os significados das grandes árvores junto ao povo de religião. Na entrevista com a mãe-de-santo Ilsa Carla Farias, que possui uma casa de Umbanda Cruzada no bairro Porto em Pelotas, perguntei sobre o significado das figueiras na Umbanda e ela respondeu:

Trabalho na figueira porque é onde os Pretos Velhos trabalhavam, ali tem fundamento porque o que é figueira é onde geralmente os Preto Velho escondiam as coisas deles, escondiam tudo ali na figueira. A energia da figueira é boa pra nós⁶¹. A figueira tem energia. Tudo eles escondiam nas figueiras. Dentes que perdiam quando apanhavam escondiam nas figueiras, amuletos nas figueiras, algum trabalho que eles faziam era na figueira, enterravam tudo embaixo da figueira (Mãe de Santo Ilsa Carla Farias, junho de 2018)

A partir do relato da mãe-de-santo eu visitei os campos do entorno da charqueada São João e fui até à figueira centenária, a qual já era uma velha conhecida minha, mas que até então nunca tinha observado com esse olhar. Ao chegar na grande árvore a saudei e pedi licença aos Orixás e entidades ali presentes, conforme me ensinou Andreo do Bará na visita que fizemos ao Cruzeiro das Almas em Bagé. Nesse dia ele alertou para tomar muito cuidado onde pisava, dizendo que não podíamos fazer nada sem antes pedir licença ao Povo da Rua:

Sempre tem que ter cuidado onde vai pisar! Aqui se começa a largar os despachos. Daqui tu já começa a pedir licença: *Licença Povo das Almas, Licença a todo o Povo das 7 Encruzilhadas, Licença aos Exus, Licença as Pomba Gira Laroyê ExuMojubá, Laroyê Exu. Que eu possa fazer um trabalho e sair daqui com paz, sair daqui bem confortado.* (Andreo do Bará, 15/07/2018)

Ao andar no entorno da figueira notei a presença de vários vestígios ritualísticos, como velas, garrafas de cachaça, vinho e champagne, taças, cigarro, entre outros, indicando seu uso para trabalhos principalmente de Exu e Pomba-Gira, conforme aprendi a diferenciar com Andreo do Bará.

⁶¹ Ela se refere à energia da figueira como boa para fazer trabalhos para esquerda, já que além de serem morada dos Exus e Eguns, ela já possui os antigos feitiços enterrados dos Pretos Velhos.



Figura 61: Figueira centenária localizada nos campos da charqueada São João, uma área aberta onde os moradores do entorno usam para pesca, lazer e também para trabalhos ritualísticos. Fonte: Da ROSA, 2019.

Ao constatar que o local é usado para práticas ritualísticas, procurei pelas casas de religião mais próximas, na Vila da Palha, e conversei com uma mãe-de-santo que disse “*naquela figueira vive um escravo que sofreu muito, mas que apesar disso passa uma energia boa a quem chega na figueira*”.

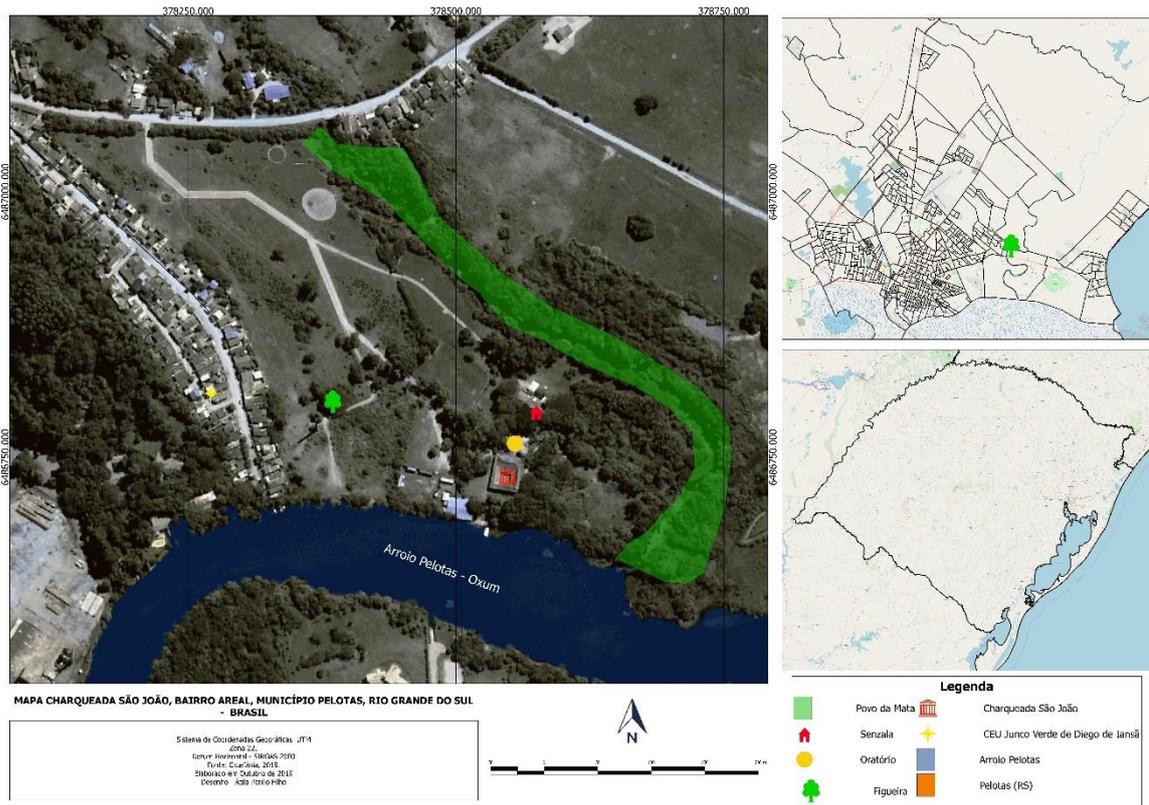


Figura 62: Mapa da Charqueada São João demarcando o local da figueira e a terra de Diego de Iansã. Fonte: Da ROSA & PERILLO FILHO, 2019.

Alguns meses depois comecei a frequentar a casa de Diego de Iansã, na mesma Vila, que me confirmou que costuma fazer trabalhos naquela figueira. Pedi a ele então que me acompanhasse até o local e contasse sobre os seres espirituais que vivem na figueira. Comecei perguntando: *Quem é que responde na figueira, nessa figueira?*

Na raiz é Ogum, principalmente Ogum Avagã, aqui a gente faz muito serviço pra Ogum Avagã⁶² no meio da figueira, porque parece as cobras, a casa das cobras. Pra cima a mãe Iansã também responde. A gente lida mais pro lado dos Exus, por isso que a mãe responde no topo da figueira. É como se fosse a escala, na volta os Exus, o Exu Maioral, que é um dos Exus mais antigos e a Milongueira que é a Pomba-gira das matas. Ela responde muito porque é filha de Iansã. Mas é melindroso de mexer com ela. (Relato do Pai-de-santo Diego de Iansã em agosto de 2019)

⁶²Bará era um menino muito esperto, todo mundo tinha receio de suas artimanhas, ele enganava todo mundo, queria sempre tirar sua vantagem. Sua mãe sempre o repreendia e o amarrava no portão da casa para ele não ir a rua fazer traquinagens. Bará ficava ali na porta, esperando alguém se aproximar e então pedia seus favores, fazia suas artes e ali se divertia. Só deixava passar quem lhe desse alguma coisa. Sua mãe então chamou Ogum e disse a ele para ficar junto com Bará e dele tomar conta. Ogum era responsável e trabalhador. Ogum Avagã sempre ficou morando com Bará, na rua. Juntos eles moram na porta da casa e se dão bem. Bará continuou um menino danado, mas com Ogum aprendeu a trabalhar. (Lenda Africana de Ogum Avagã. Consultado em: <https://www.vetorial.net/~rakaama/lo-ogum.htm>)

Falei para ele que estava surpresa em saber que lansã também respondia na figueira, pois sabia de outros domínios como o bambuzal, mas até então ninguém havia mencionado a atuação dela nas figueiras. Então ele explicou:

A lansã Dirã que é a dona do buraco, a dona do balé, o pessoal cuida muito dos Exus na figueira e esquece dela, porque traz muita alma pra volta deles, aí ela fica aí, a Dirã, a Baruque, porque tu vê que vira um buraco de balé. Quer mais Egun que aqui na volta? Aí fica ela lá em cima cuidando deles. Tu sente a Dirã, podia ser outra lansã, mas tu sente porque ela é muito gelada e tu sente eles na volta, e lá tá ela, não sai. (Relato do Pai-de-santo Diego de lansã em agosto de 2019)

Como a maioria dos trabalhos ritualísticos presentes no entorno da figueira são para os Exus, perguntei para ele da relação da árvore com essas entidades.

A figueira em si é dos Exus, “se balançar a figueira cai os Exus”⁶³, de dia onde eles se escondem, na figueira, eles ficam tudo escondido. Mas Preto velho fazia muito serviço na figueira, eles usam muito a figueira, porque era onde eles se reuniam. (Relato do Pai-de-santo Diego de lansã em agosto de 2019)

Ao mencionar o Preto Velho, falei a ele que já tinha escutado que a figueira é dos Pretos Velhos, inclusive na terreira já tinha visto Vô Zuza falar a um dos filhos para fazer um trabalho pedindo ao final “*deixa lá na minha figueira!*”, então Diego de lansã explicou a relação de ancestralidade que existe entre as figueiras e Pretos Velhos, pois a prática de fazer os rituais sob a copa dessas grandes árvores é uma herança desses ancestrais.

Era do Preto Velho porque eles cultuavam os Orixás aqui, depois que vinham, mas eles cultuavam muito Exu, faziam ele trabalhar. Aí ficou a figueira do Preto Velho, mas não, eles cultuavam. (Relato do Pai-de-santo Diego de lansã em agosto de 2019)

⁶³ Referência ao ponto cantado “Balança a figueira (Exu).”



Figura 63: Pai-de-santo Diego de Iansã na figueira dos campos da charqueada São João, em Pelotas. Fonte: Da ROSA, 2019.

Em Bagé também conheci alguns locais onde as árvores estão relacionadas às práticas afro-religiosas. Após visitarmos o Cruzeiro das Almas, Andreo do Bará me levou para conhecer um lugar onde costuma fazer entregas para as entidades de Umbanda e aos Orixás de Nação, numa área de mata situada no bairro São Judas na localidade do DAER, chamada popularmente de Cachoeirinha, mas conhecido pelos umbandistas como “Proteção do Povo da Mata”. O local consiste numa área de APP, cujo entorno foi modificado recentemente para construção do Loteamento Condado do Sobrado. A entrada da mata fica junto à estrada do loteamento e também serve de acesso à Pousada do Sobrado, onde há o casarão de uma antiga Estância do século XIX.

A área consiste num cordão de mata nativa que cerca um dos afluentes do arroio Bagé, uma sanga de água corrente composta por formações rochosas que em partes lembram uma pequena cachoeira. A congregação dos diversos elementos da natureza como água, mata e pedras irradiam as forças dos Orixás e entidades, por isso os trabalhos de axé de Umbanda e de Nação podem ser ofertados no mato da Cachoeirinha.

Entrando na Cachoeirinha Andreo do Bará pediu licença para o povo daquele domínio, dizendo: “*Licença Povo da Mata, a Oxóssi, a Ogum, a Ossanha e ao Exu da Mata*”. Por todos os lados avistamos diversos tipos de oferendas,

algumas similares aos do cruzeiro, mas para a Pomba Gira da Mata e aos Exus da Mata. No chão havia velas de Ogum, nas pedras junto à água Andreo do Bará me mostrou duas oferendas à Xangô, pois a pedra é a presença desse Orixá. Ele foi explicando que as diferenças são sentidas através das energias que as coisas emanam. *“Tu vê pelas cores, mas também pela energia, se chega outra pessoa aqui pode dizer que aquilo é de Ogum, aquela vela amarela pode ser entregue pra qualquer Orixá, é isso que eu digo, temos que sentir pela energia”*. (Andreo do Bará, 15/07/2018).

Dentre as diversas árvores nativas existentes no local, duas se diferenciavam das demais, sendo as únicas que apresentavam marcas de corte e sinais no tronco, com oferendas em seu entorno. A espécie identificada consiste num tipo de palmeira comumente encontrada no Rio Grande do Sul, o jerivá ou coquinho, de nome científico *Syagrus romanzoffiana*, que podem alcançar até 15 metros de altura e 60 cm de diâmetro, cujos frutos são pequenos coquinhos usados na alimentação.

Andreo do Bará observou que essas árvores são utilizadas para rituais aos Exus, Caboclos e Pretos Velhos, apresentando diversas marcas cujos símbolos só podem ser identificados pelas próprias entidades que fizeram ou por seus médiuns. Em uma das árvores era possível ler a inscrição “Ponto”, mas a evidência de diversos sinais mostra que as árvores foram utilizadas por diversas entidades que utilizam os espaços para os rituais. Abaixo de uma dessas árvores também identificamos uma oferenda entregue para Iansã, descrita por ele como uma frente entregue numa bandeja e num alguidar de barro vermelho.



Figura 64: Mosaico de imagens dos coqueiros de jervá marcados identificados na mata da Cachoeirinha. À direita uma frente entregue à lansã. Fonte: Da ROSA, 2018.

Após conhecer a mata da cachoeirinha e ver sua proximidade com a Estância do Sobrado. Decidi conhecer a estância como uma turista normal e me hospedei em um dos quartos da área externa da casa, pois a casa grande já estava toda ocupada por “figuras importantes” que costumam frequentar o local. Como cheguei à noite, não pude ver a área e nem me aproximar do sobrado, apenas no dia seguinte, onde pude andar e conhecer todas as dependências, com seus móveis e quadros antigos, mas meu interesse estava voltado para o seu entorno.

Embora estivesse na Pousada do Sobrado como hóspede, meu objetivo ali era observar a estância em busca de elementos materiais que não só mostrasse a presença dos negros escravizados no local, mas que tivesse alguma relação com o mato da cachoeirinha, pois assim como na Charqueada São João em Pelotas, a população do entorno ainda continua usando as árvores antigas para práticas ritualísticas, evidenciando a ressignificação multitemporal dessas paisagens.

Depois de meses de convivência com as mulheres negras e as pessoas de religião, eu sentia que meu olhar já não era o mesmo, então para além de uma leitura arqueológica convencional, o diário de campo desse levantamento oportunístico, onde realizei uma prospecção superficial assistemática (BICHO, 2006), foi descrito não só a partir de uma leitura arqueológica da paisagem, mas permeado pelas subjetividades que me *afetaram* ao longo dessa trajetória de pesquisa. Como eu não estava acompanhada de nenhum dos meus interlocutores, eu precisei “testar” os conhecimentos que aprendi com todos eles nos últimos meses.

Caminhando na parte da frente do casarão observei um prédio que aparenta ter sido uma senzala, situado à esquerda da entrada principal da casa, posição similar ao padrão de outras estâncias, que construíam a senzala num local onde se permitisse a vigilância. O prédio apresenta marcas de reforma com alterações na fachada. O pé direito da estrutura é bem mais baixo que o da casa principal e as demais edificações do entorno, as aberturas são irregulares e os materiais construtivos mais rústicos, com uma fachada simples sem os adornos e simetria que podem ser observados nos demais prédios.

Outro elemento construtivo que indica o uso como senzala são as grades antigas nas janelas, sendo a única estrutura que possui tais características, as demais não apresentam grades⁶⁴.



Figura 65 e 66: Fachada do Prédio principal e dos prédios anexos, possível casa do capataz. Fonte: Da ROSA, 2018.

⁶⁴ Ao final do dia, após percorrer toda a estância, conversei com Cátia, funcionária da pousada, perguntei a ela se ali era a senzala, mas ela não soube dizer, falando apenas que era a garagem. Em seguida comentou que nessa garagem vive um “Preto Velho revoltado”, pois várias pessoas já relataram que viram um espírito vagando por ali e que ele não gosta de ser perturbado.



Figura 67 e 68: Fachada da possível senzala e das grades na janela. Fonte: Da ROSA, 2018.

Seguindo do entorno da casa caminhei pelas demais áreas da estância, mas um dos locais que me chamou a atenção foi um corredor de bambuzais que ficava aos fundos, os quais pela altura e forma aparentam ser bem antigos. Caminhei em direção a eles no intuito de identificar algum elemento material dos tempos passados, mentalizando todos os ensinamentos que havia aprendido com as pessoas de religião, desde pedir licença antes de entrar até tentar me conectar com as energias do lugar.

Saindo do sobrado avistei um corredor de bambuzais e eles novamente me chamaram a atenção. Desde a chegada eles me atraíram, pois lembrei das palavras do Andreo que bambus são usados para trabalhos de lansã. Os bambuzais são comumente utilizados em estâncias antigas para formar uma barreira contra os ventos, os quais são soprados por lansã. Fui caminhando em direção ao corredor de bambus e saudei lansã, “*Eparry Oyá, Eparrey lansã*” pois sei que é ela que guia os meus caminhos nessa pesquisa. Pedi à Oyá que me soprasse aos olhos uma prova material, algo que mostrasse a presença daquele povo que viveu ali, que não fosse uma marca de repressão, mas sim de sua fé, porque era essa que mantinha aquelas mulheres e homens resistentes. Segui pelo corredor de bambuzais, ao fundo tinham dois cachorros que latiam muito, mas como estavam presos continuei caminhando, foi quando vi duas árvores grandes que me chamaram a atenção. As árvores sempre me remetem à lembrança da ancestralidade e às palavras da *Ilsa* “*elas têm fundamento de Preto Velho*” e então eu levantei os olhos em direção a uma das árvores, a maior delas, e observei algumas escarificações. Elas lembravam as marcas dos jerivás que vi ali próximo, na mata da cachoeirinha, então coloquei as duas mãos nela para sentir a sua energia, o que me passou calma e a tranquilidade, como um “abraço de mãe”. Fechei os olhos e naquele instante tentei me reportar no tempo, pedindo agô aos Pretos Velhos que ali viveram e agradecendo à grande mãe Oyá que com seu vento me soprou até aquele lugar.

Observei os detalhes daquelas marcas, pareciam ser antigos, como sinais geométricos que começavam um pouco acima da altura da minha cabeça e desciam até as raízes. Passei as mãos para sentir e fiquei ali por um tempo, como se estivesse recebendo as vibrações daquela vida, que me energizaram, me deram uma sensação boa, mas um aperto de saudade, como abraçar uma mãe, uma avó, uma

matriarca que por alguns instantes se materializavam naquele tronco.
(Diário de Campo, 26/08/2019)



**Figura 69: Corredor de bambuzais – foto tirada antes de chegar às grandes árvores.
Fonte: Da ROSA, 2018.**



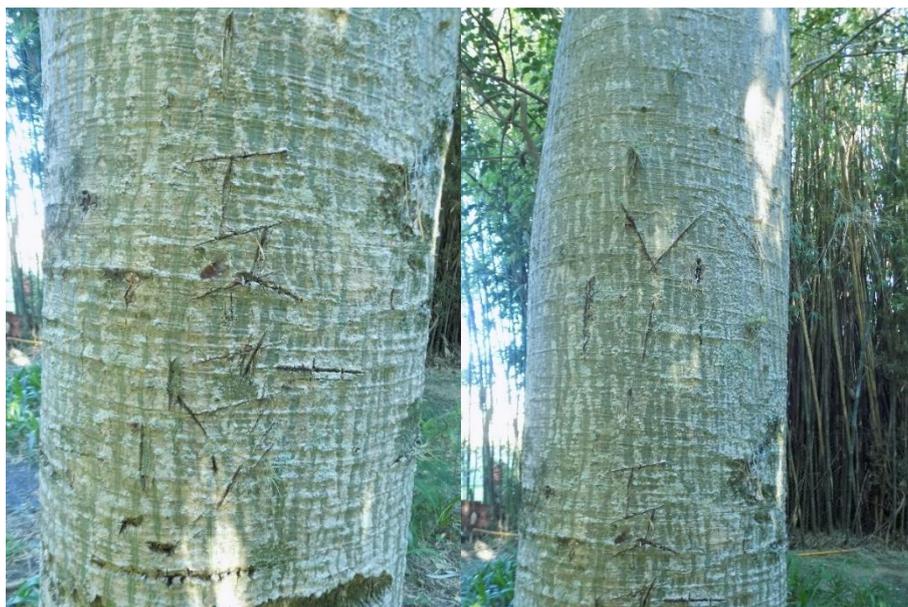


Figura 70: Mosaico de imagens dos coqueiros de jerivá marcados identificados no corredor de bambuzais aos fundos do sobrado. Destaque para os desenhos em formas geométricas no tronco da árvore maior. Fonte: Da ROSA, 2018.

Ao final do dia, quando retornei ao sobrado, vi que a senhora Elizabeth Martin Terra, proprietária da pousada, me observava curiosa, então ela veio conversar comigo. Ela afirmou que o casarão foi construído em 1820. Perguntei se ela conhecia histórias dos escravizados que trabalharam na estância, então ela afirmou que no local viveram mais de 100 negros, mas que eram todos trabalhadores, pois sua família não escravizava a mão-de-obra⁶⁵. A funcionária Cátia que a acompanhava, complementou dizendo que o lugar possui uma energia boa, por isso é procurada por vários grupos exotéricos como espaço de meditação. Ela me levou até um espaço zen da propriedade, onde afirmam existir portais tridimensionais, me mostrando um “banco de Preto Velho”, onde as pessoas sentam para refletir e mentalizar. Mas falaram também que a garagem e a casa do capataz, situada numa área mais distante, eram assombrados por espíritos ruins e revoltados.

Perguntei então se elas já tinham visto as marcas nas árvores do corredor de bambuzais, surpresas, elas pediram para ir ao local e disseram que nunca tinham reparado. Questionei se o local era usado para práticas afro-religiosas e se alguém poderia ter entrado ali para fazer rituais nas árvores. Elas falaram que certamente isso nunca aconteceu, pois a propriedade era fechada e vigiada e

⁶⁵ Discurso comum entre os membros da elite estancieira de Bagé, que negam a escravidão, defendendo que suas famílias não exploravam a mão-de-obra negra.

elas não permitiriam o acesso. Ao mencionar a minha hipótese sobre a possível relação da árvore aos cultos afro-religiosos dos ancestrais africanos que viveram na propriedade as duas se mostraram assustadas, perguntando se poderia “ter maldade ali”.



Figura 71: Banco do Preto Velho na parte chamada de “Espaço Zen” da Estância do Sobrado. Fonte: Da ROSA, 2018.

Conversei com Sônia sobre a minha visita à Estância do Sobrado e, para minha surpresa, ela comentou que havia morado pelas redondezas e que quando era criança e adolescente costumava andar por aqueles matos. Convidei então a Sônia para ir até a Cachoeirinha, mas não entramos na mata, pois seu filho Andreo havia alertado que o local possuía muitas energias que poderiam influenciar nos seus problemas de saúde.

Chegando lá ela se espantou com a modificação do local, que hoje está aterrado e com arruamentos para um loteamento novo. Ela disse que antes “*era tudo mato*” e que tinha apenas um corredor por onde andavam. Aqueles matos fazem parte de suas memórias de vida. Ela contou que no arroio eles pescavam e sua mãe lavava roupa. Uma vez teve uma seca muito forte e eles tiveram que ficar usando a água do arroio. Mas naquela época as donas da chácara expulsavam quem andava por lá, inclusive andavam a cavalo e açoitavam de

relho se vissem alguém perto de suas terras. Mas com a seca, eles iam escondido lavar roupa e pegar água, burlando a vigilância das senhoras. Perguntei há quanto tempo aquilo havia ocorrido e pelas suas memórias foi entre as décadas de 1960 e 1970.

“Minha mãe nos curava tudo com chá e xarope com as ervas que nós buscávamos aqui no mato. Eu vinha aqui com a mãe para colher ervas como carqueja, espinheira santa e outras”, contou Sônia enquanto olhava ao redor tentando identificar as ervas que floresciam no campo. Em seguida avistou um pé de *tansagem* e pegou para levar para a sua filha Larissa, que estava com dor de garganta. Foi então que ela disse que seu conhecimento e gosto por ervas e chás vem da influência de sua Preta Velha Vovó Maria Conga, que sempre a acompanha, por isso gosta tanto de mato.

Saindo da área próxima à mata da Cachoeirinha fomos até o local conhecido como a antiga casa do capataz da estância do Sobrado. Ela comentou que o local era assombrado. Uma das histórias que contam é que um homem que trabalhou e morou por muitos anos dizia que ouvia muitas coisas a noite. Um dia ele se enforcou numa árvore grande que tem lá. Anos depois um jovem que sofria pela namorada também se enforcou no mesmo local. Além dessas histórias Sônia contou também sobre barulhos de correntes que já ouviu ao andar naqueles matos e sobre a mulher de branco que era vista apenas pelos homens.

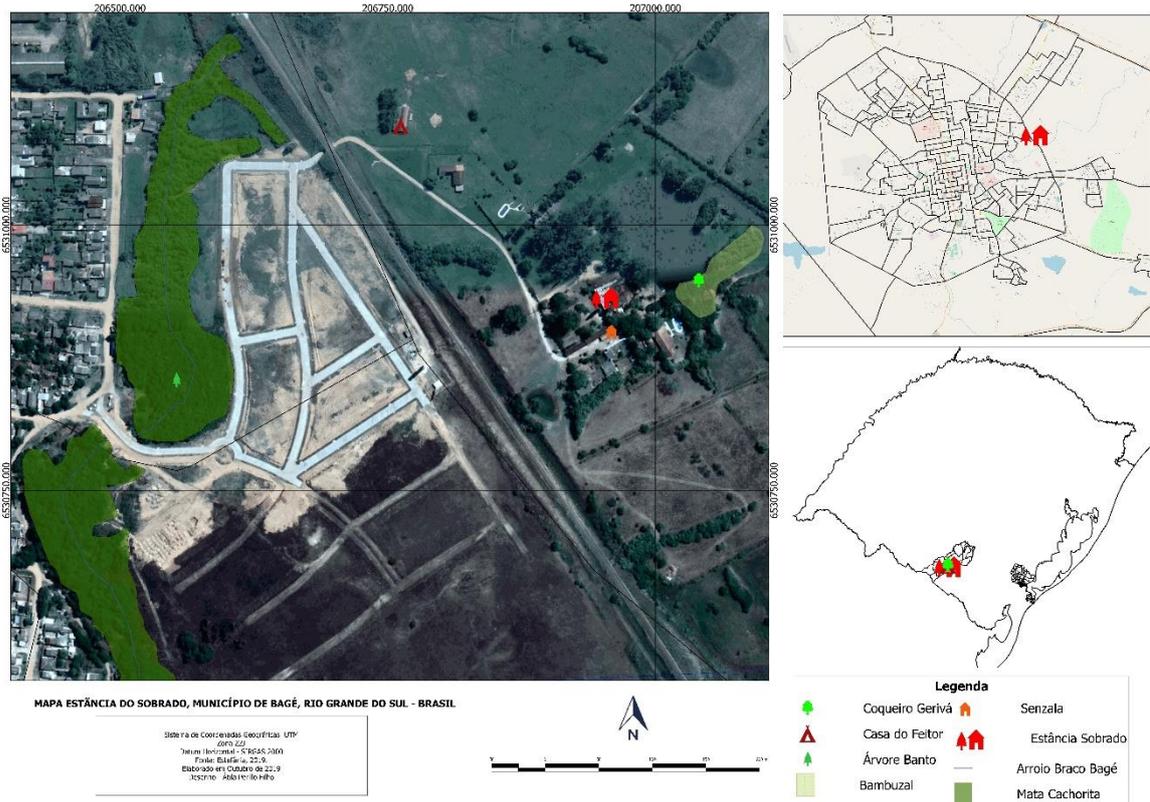


Figura 72: Mapa da estância do Sobrado demarcando os elementos simbólicos na paisagem. Fonte: Da ROSA & PERILLO FILHO, 2019.

Andamos por ali e ela foi me contando as histórias enquanto eu fotografava a paisagem. Então avistamos alguns búfalos pastando nos campos entre a casa do capataz e o sobrado, e ela logo observou *“Viu o búfalo, é a mãe lansã nos cuidando!”*.



Figura 73: Vista aérea da Estância do Sobrado e do mato da cachoeirinha. Fonte: Da ROSA, 2018.



Figura 74: Eu e Sônia observando a paisagem. Búfalo que pastava no campo. Fonte: Da ROSA, 2018.

Os exemplos apresentados aqui nos levam a refletir sobre a importância de observar a paisagem para além de seus aspectos construtivos, principalmente quando estamos buscando por vestígios de grupos afro-diaspóricos que possuem uma outra relação com a natureza, conforme já alertou a arqueóloga Patrícia de Carvalho:

A apropriação que se faz de uma determinada árvore ou planta, seja como marcador territorial, seja por seu aspecto mágico-religioso, ou ainda, por qualquer de suas características que despertem vínculos mnemônicos é sem dúvida uma ferramenta sensível a ser percebida pelo arqueólogo na investigação de qualquer sítio arqueológico, e sobretudo, sítios em contextos afro-diaspóricos, quando já se sabe da possibilidade dessas populações afrodescendentes manterem relações com a paisagem que remete a sua ancestralidade. A atuação da comunidade na formação e transformação da paisagem é crucial e envolve a percepção do ambiente e as crenças e concepções de mundo daquele grupo. (Patrícia de CARVALHO, 2018, p. 53)

Para isso, nós arqueólogos devemos cada vez mais buscar descolonizar nossas práticas de campo, não só mediando nossa observação a partir das memórias e cosmologias das pessoas que usam o espaço, mas deixando essas percepções envolverem os nossos próprios sentidos corporais (Yannis HAMILAKIS, 2015), nos levando a sentir e ver coisas que são significativas para as experiências desses grupos, que rememorem a sua ancestralidade, não apenas histórias de repressão.

É por isso que cada vez mais os arqueólogos tem começado a refletir sobre o envolvimento dos grupos afro-religiosos nas práticas arqueológicas, ouvindo inclusive as entidades espirituais, conforme relatou a arqueóloga Camila

Agostini (2017) que mudou seu direcionamento de pesquisa após ser alertada pelos Caboclos que a mata deveria ser preservada.

Conversei com eles, pensando que seria uma oportunidade de perguntar se nosso trabalho era bem vindo. Tentei explicar que estudávamos o tempo antigo dos escravos e que para isso cavávamos a terra buscando coisas daquele tempo, etc. A cada conversa tive um retorno positivo, de que nosso trabalho era bem visto, mas todos perguntaram em seguida: “*mas a mata você não vai tirar, não é...?*” Em um primeiro instante eu me perguntei em pensamento “*mas que mata?*”. De toda forma, expliquei que não, que apenas limpávamos a vegetação rasteira e pequenos arbustos quando necessário. Quando, de volta à pousada onde estava alojada, fui conferir o registro das fotos me deparei com imagens cuja parte superior era verde! Foi quando ri da minha desatenção, me dando conta de que eu estava trabalhando em uma Unidade de Conservação Ambiental, cuja vegetação cresceu posterior ao abandono das estruturas e sobre elas, e que aquele era hoje um local com densa cobertura vegetal. Como pesquisadora atenta ao registro de cada detalhe das estruturas, passava dias olhando para as pedras, e, de repente, tinha esquecido ou ficado cega para o fato de que aquele era um lugar verde. Com uma mata que esses Caboclos me lembraram de considerar e respeitar. (Camila AGOSTINI, 2017, p. 18)

Essas reflexões devem balizar todas as nossas atividades, na identificação dos sítios, nas escavações e também nas interpretações dos materiais e dos contextos. Mas para isso, não basta apenas uma mudança de postura dos arqueólogos, é preciso também considerar a participação do povo de religião em nossas práticas, compreendendo que, antes de um objeto de estudo, esses lugares são importantes para essas cosmologias, pois representam o solo sagrado de sua ancestralidade. Foi pensando nisso, bem como em todos os conhecimentos compartilhados ao longo dessa pesquisa, que direcionei os estudos arqueológicos no Parque da Baronesa em Pelotas para tentar aproximar esses saberes afro-religiosos de nossa prática arqueológica de campo.

3.6. A busca pelo “chão dos Pretos Velhos” no Parque da Baronesa

Paralelo a essa pesquisa de mestrado, fui contratada pela Secretaria de Cultura de Pelotas (SECULT) para realizar um projeto de salvamento arqueológico no terreno contíguo ao prédio do atual Museu da Baronesa, um casarão construído no século XIX que abrigava uma chácara de morada e veraneio da Baronesa Amélia Hartley e seu marido o Barão Annibal Antunes

Maciel. Diante dos impactos a serem provocados pela construção de um novo prédio de acervo e de exposição de carruagens, a SECULT solicitou um projeto de salvamento arqueológico para liberar a área junto ao IPHAN. Em abril de 2019, após receber portaria autorizativa do IPHAN⁶⁶, iniciei o planejamento das escavações junto à equipe da Híbrida Arqueologia a melhor metodologia a ser aplicada para identificação das possíveis estruturas de senzala que poderiam estar soterradas no local.

Essa possibilidade surgiu após tomarmos conhecimento de umas fotos antigas, recentemente doadas ao Museu, as quais datam provavelmente da década de 1970, que evidenciam a presença de duas casinhas cujos padrões arquitetônicos e o posicionamento remetiam ao padrão de senzalas domésticas da região.

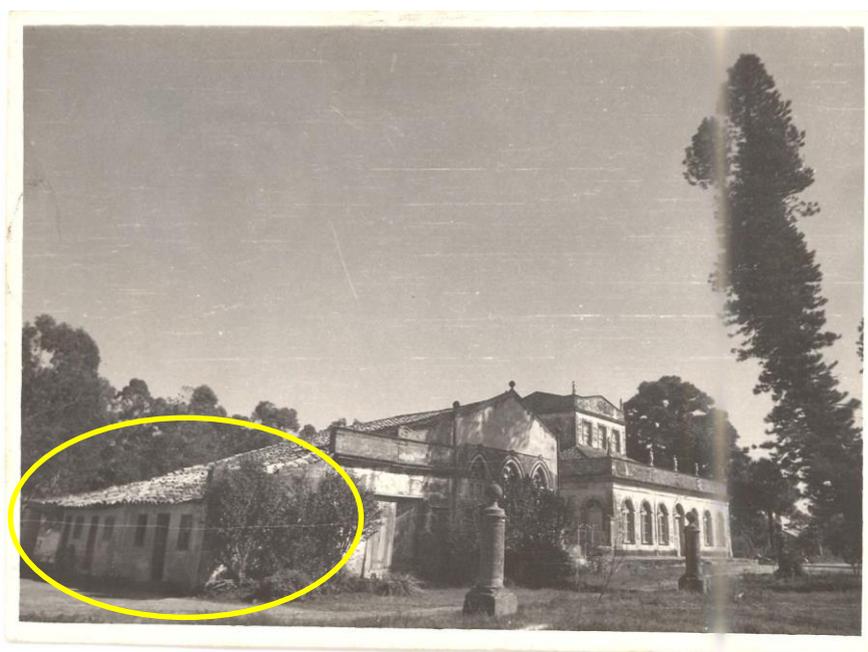


Figura 75: Foto do prédio do museu da Baronesa antes da reforma, a data não é precisa, mas acredita-se que seja da década de 1970. Fonte: Acervo MB.

⁶⁶Pesquisa autorizada pelo IPHAN através da portaria Nº 16, de 15 de março de 2019 publicada no Diário Oficial da União Nº 52, p. 16 em 18 de março de 2019, conforme segue: “Processo n.º 01512.003973/2016-69; Projeto: Salvamento Arqueológico à Execução do Projeto Arquitetônico do Acervo do Museu da Baronesa Arqueóloga Coordenadora: Estefânia Jaekel da Rosa; Endosso Institucional: Laboratório de Arqueologia do Museu de Ciências e Tecnologia (LA-MCT -PUC/RS); Área de Abrangência: Município de Pelotas, Estado do Rio Grande do Sul; Prazo de validade: 06 (seis) meses.

Diante dessa nova informação começamos a investigar a partir de documentos e bibliografia a relação entre essas casinhas e os trabalhadores escravizados. Annelise Montone (2018) analisou a foto em sua tese comparando-a aos “pardieiros”, que servia de moradia para os trabalhadores da chácara. Na dissertação de Jesuína Schwanz (2011), encontramos algumas informações sobre as tais casinhas na entrevista concedida por Zilda Maciel e seu filho Aníbal Maciel, respectivamente neta e bisneto da Baronesa dos Três Serros, ao arqueólogo Fábio Vergara, o qual em 2001 já indagava sobre a localização da Senzala da Baronesa (Jesuína SCHWANZ, 2011):

FÁBIO: E na sua infância diziam onde se localizava a senzala da época dos escravos?

ANÍBAL: Não, não tinha...

FÁBIO: Não tinha mais o prédio?

ANÍBAL: Não, o prédio tinha. Mas, porque aí foi muito interessante, que meu avô libertou os escravos antes da lei Áurea, e daí aquele título de Barão, conferido pelo Imperador. Agora, aconteceu que, como não podia deixar de ser, os escravos saíram e não tinham para onde ir, ficavam assim... Ficaram lá, trabalhando para ele e aí recebendo como assalariados, os primeiros ordenados da vida deles. Mas morando lá e viveram lá. E a minha mãe é quem conheceu escravos.

FÁBIO: Descendentes deles?

ANÍBAL: Não, escravos mesmo. Porque era 1800...

FÁBIO: Que não eram mais, mas que tinham sido escravos? P. 163

ZILDA: A chácara ficava isolada, o quarto de empregada, aquela coisa toda, eram duas casinhas.

FÁBIO: onde ficavam essas casinhas?

ZILDA: Justamente a varanda, a varanda tem ainda, não é? Depois da varanda tinha a garagem, pelo lado de fora, junto à garagem, toda aquela parte era dos empregados.

FÁBIO: Passando onde era essa sala da jantar grande?

ZILDA: É, passando a sala de jantar grande.

ANÍBAL: Mas atrás.

FÁBIO: Separado da casa?

ZILDA: Separado. Tinha tudo para os empregados, tinha a casinha deles, um quarto, dois...

FÁBIO: Era perto da casa, não era longe?

ZILDA: Não, era a continuação da calçada. P. 184

As “casinhas” mencionadas por Zilda situam-se ao lado da garagem que fica junto ao prédio do salão do museu da Baronesa, informação que confirma a hipótese levantada a partir da foto citada. Os documentos primários da chácara não trazem menção às senzalas, contudo, devemos considerar que, além dos escravizados de Annibal Antunes Maciel terem sido alforriados em 1884, quatro anos antes da abolição oficial no país, ato que lhe conferiu o título de Barão dos Três Serros (Jesuína SCHWANZ, 2011, p. 84), os inventários de Annibal e da

Baronesa Amélia foram abertos após esse episódio. Portanto, as casinhas podem estar listadas entre os galpões e prédios anexos, mas não aparecem descritos como senzala.

As pesquisas historiográficas realizadas até o momento não fazem uma associação direta das “casinhas” à antiga senzala, contudo, as fontes primárias confirmam que eram moradias dos escravizados libertos pelo Barão, bem como de outros trabalhadores que continuaram residindo no imóvel até meados da década de 1980, momento que o prédio foi doado para a Prefeitura. Dessa forma, a constatação da presença dessas edificações na área contígua ao prédio do Museu mudou o rumo da pesquisa que vínhamos desenvolvendo, direcionando as escavações para identificar vestígios dessas antigas estruturas.

Ao início das atividades de campo conversei com a arqueóloga Elis Meza, que indicou que procurássemos um Pai-de-santo para jogar búzios e pedir permissão aos Orixás antes de iniciar as escavações, uma prática que já haviam realizado nas pesquisas na senzala da charqueada São João:

Salientamos que os interlocutores estabelecem diálogos entre os Orixás e os pesquisadores. Dito de outro modo, os Orixás, por intermédio dos colegas do Batuque, “interpretam” os materiais arqueológicos. Um exemplo desse processo ocorreu em 19 de abril de 2018. Nessa ocasião, Baba Keyaike, valendo-se do oráculo (Jogo de Obi), invocou Bará, quem transmitiu as respostas de outros orixás sobre os materiais arqueológicos. Além disso, os orixás aprovaram nossa pesquisa e nos autorizaram a publicar os resultados e a fazer exposições museológicas. (Elis MEZA, 2018, p. 63)

Como a minha experiência estava mais voltada para a Umbanda do que ao Batuque, busquei alguém que não apenas intermediasse a nossa relação com o mundo espiritual através do Ifá (jogo de búzios), mas que também possuísse uma relação de ancestralidade com o lugar e que pudesse intermediar nosso contato com as entidades espirituais ali presentes, principalmente os Pretos Velhos.

Diante disso, entrei em contato com o Pai-de-santo Diego de Iansã, pois esse mora no Areal, mesmo bairro do Parque da Baronesa, desde que nasceu, assim como toda a sua família. Como o Parque é um espaço público, ele conhece e também frequenta desde criança. Ao avisar sobre as escavações ele prontamente alertou *“Tem que tomar cuidado, vocês estão mexendo com a ancestralidade”*. Diego de Iansã pediu autorização aos Orixás para a escavação

através do jogo de búzios, a qual foi concedida. Fizemos várias perguntas, dentre essas se encontraríamos alguma coisa relacionada com a religião.

Diego de Iansã, por intermédio dos Orixás, disse que ali podia ter muitas coisas enterradas, mas que só iríamos ver aquilo que nos fosse permitido, porque dentre essas coisas poderíamos mexer em feitiços que fariam mal a nós e às demais pessoas que estivessem trabalhando. Ele nos fez uma proteção para Iansã no quarto de santo e sugeriu que fizéssemos uma frente de frutas para agradecer aos Orixás pela autorização concedida.

Com a autorização dos Orixás iniciamos a escavação, a qual foi orientada por uma metodologia que considerou a possibilidade de identificação não apenas das estruturas de habitações dos escravizados, mas também de elementos materiais da diáspora africana.

A questão central que norteou a escavação foi justamente a evidenciação dos contextos das moradias de escravizados, pois a partir desses poderíamos delimitar a unidade de habitação e identificar os pontos estratégicos da casa, onde a disposição e relação entre os materiais poderiam indicar a presença de práticas ritualísticas de matriz africana, considerando exemplos de outras pesquisas, conforme apresentado nos primeiros capítulos.

Nessa perspectiva, conduzimos uma escavação baseada no princípio da horizontalidade, ou seja, buscamos evidenciar e delimitar as estruturas a partir da ampliação das unidades de escavação, sem aprofundar verticalmente antes de obter um registro satisfatório das camadas estratigráficas, possibilitando assim a evidenciação dos pisos e fundações de parede, as quais indicam o nível de integridade do registro arqueológico desse momento construtivo. Com isso, foi possível gerar as primeiras interpretações sobre o contexto arqueológico e planejar as medidas mais adequadas para análise do sítio.

No decorrer da escavação constatamos que a camada inicial, a qual varia de 20 a 30 cm consiste na deposição de um aterro datado aproximadamente da década de 1980, ano de reforma do prédio para formação do Parque e Museu da Baronesa. Portanto, a escavação das 12 quadrículas concentrou-se na remoção do sedimento dessa primeira camada, a qual apresenta pequenos fragmentos dispersos de materiais arqueológicos como louças, vidros, cerâmica entre outros, misturados a lixo recente como palitos de plástico, tampas de garrafa, embalagens plástica, moedas, pente, chinelo, entre outros materiais

datados de período recente, depositados junto à restos de materiais construtivos e variados sedimentos (argiloso, arenoso, etc.). Essas características evidenciam que essa camada inicial consiste num aterro que foi depositado para nivelamento do terreno. Os materiais arqueológicos encontrados são oriundos, provavelmente, de descartes variados, podendo ter sido retirado de outros sítios ou removido de outras áreas do parque, portanto, caracteriza-se por um contexto de refugo de fato, sem relevância para contextualização do sítio arqueológico.

Durante a escavação de uma das unidades identificamos uma estrutura de piso de argamassa e fundação de parede de tijolos, constatando a existência de vestígios das antigas edificações observadas nas fotos. O piso foi evidenciado e registrado, mas não foi removido, servindo como parâmetro topográfico para a identificação de outras estruturas agregadas na área.

Ao final do primeiro nível, em aproximadamente 30 cm de profundidade, começamos a evidenciar outras estruturas de pisos e fundações, os quais foram registrados como segundo nível, sendo preservados e servindo de base para ampliação das unidades de escavação. Das 12 quadrículas escavadas, 9 apresentaram estruturas de pisos e fundações, conforme podemos observar na imagem abaixo, constatando a hipótese levantada e localizando os remanescentes das antigas edificações contíguas ao prédio do museu.



Figura 76: Quadrículas com estruturas de piso e fundações evidenciadas na primeira etapa de campo. Fonte: Híbrida, 2019.

Durante esse processo fui informando Diego de lansã diariamente sobre os achados, pois ele estava trabalhando e não podia estar presente no local. Mas no momento que identificamos um piso de habitação, ele foi até a escavação verificar pessoalmente o achado. Ele nos atentou para a possibilidade de identificação de “assentamentos de Orixás” nos cantos, nas soleiras de porta e abaixo das janelas, os quais podem estar “plantados” em garrafas inteiras, objetos de metais, entre outros, dependendo da forma e o local onde está enterrado.



Figura 77: Arqueóloga evidenciando a estrutura de piso e fundações identificadas na quadrícula 12.8. Diego de Iansã visitando as escavações para verificar as estruturas. Fonte: Híbrida, 2019.

A partir da constatação da existência das estruturas ampliamos as quadrículas com a abertura de quadrantes e trincheiras. As novas intervenções continuaram evidenciando resquícios das fundações de parede, sendo que em algumas foi possível evidenciar um piso de argamassa na coloração bege, mas por este ser muito frágil, em alguns pontos já estava impactado, ficando evidente a camada de contrapiso de tijolos situada logo abaixo.



Figura 78: Escavação do Quadrante Q-8.1 com evidenciação dos pisos e fundações de parede. Escavação da Trincheira TX1.1 com evidenciação fundações de parede. Fonte Híbrida, 2019.

O croqui abaixo apresenta uma imagem aérea das unidades de escavação ampliadas em trincheiras e quadrantes, na qual é possível visualizar as estruturas em conjunto.



Figura 79: Planta com a imagem aérea da ampliação das unidades de escavação. Fonte Híbrida, 2019.

A ampliação das unidades de escavação constatou a continuidade das estruturas de fundações, as quais aparentam um bom nível de integridade permitindo a espacialização das moradias e seus cômodos. Em vista disso, optamos por dar continuidade à escavação horizontal, ou seja, removendo o primeiro nível de aterro e evidenciando as estruturas sem aprofundar a escavação. Isso nos permitiu repensar o projeto de escavação e a possibilidade de escavar apenas nos pontos estratégicos das unidades, que seriam os cantos e a soleira da porta, com o objetivo de encontrar elementos ritualísticos, conforme aprendido no decorrer da pesquisa.

Junto ao trabalho de campo, comecei a frequentar o CEU Junco Verde, terra de Diego de Iansã localizada na Vila da Palha, onde o Preto Velho Vô Zuza começou a me aconselhar sobre como seguir com a escavação respeitando a ancestralidade, me alertando dos perigos que poderiam surgir por mexer com as coisas dos Pretos. A primeira recomendação que me fez foi que eu fizesse duas guias de proteção, uma para minha Orixá de cabeça e outra para os Pretos Velhos, pois assim ele e os demais Pretos da casa poderiam me

proteger dos possíveis espíritos que estavam presos ali por não terem alcançado a luz.



Figura 80: Encontro com Vô Zuzá no dia da homenagem dos Pretos Velhos.

As escavações foram realizadas de forma contínua no mês de abril. A partir do mês de maio, após evidenciarmos as estruturas, ocorreram fortes chuvas que inundaram a área, impossibilitando a continuidade das escavações. Os meses subsequentes também foram chuvosos, sendo que mesmo nos períodos sem chuvas as quadrículas e trincheiras demoravam a escoar a água, o que ocasionou um atraso nas atividades.

Perguntei então ao Vô Zuzá o que achava, ele respondeu dizendo que a marola vinha para limpar e nos impedir de ver o que não era pra ser visto nesse momento. Ao me benzer ele sentiu que eu estava muito carregada, dizendo que eu estava atraindo essas cargas porque meu trabalho era mexer nas coisas dos Pretos. Então ele fez uma roda com todos os Pretos Velhos ali presentes e fez uma limpeza pesada, dizendo que eu podia seguir trabalhando tranquila que eles estariam comigo me cuidando.

Nos meses de julho e agosto retomamos as atividades, com alguns dias de parada também devido às chuvas. Nesse período, Diego de Iansã passou a nos acompanhar, participando diretamente da escavação. Embora não seja

arqueólogo, ele começou a aprender as técnicas de escavação juntamente com alunos do 2º e 4º semestre do curso de Arqueologia da UFPEL, que estavam participando das atividades de campo.

Durante a escavação ele foi nos ensinando a diferenciar as pedras e observar os possíveis locais a serem usados para plantar assentamentos ou rituais. Contudo, as chuvas retornaram e tivemos que parar novamente as atividades.



Figuras 81 e 82: Participação do Pai-de-santo Diego de Iansã no mês de agosto de 2019.
Fonte: Híbrida, 2019.

Diante dos diversos problemas que tivemos ao longo das escavações decorrentes das chuvas, o trabalho atrasou e tínhamos uma questão urgente a resolver, o local de implantação do acervo. Em vista disso, solicitei ao empreendedor a mudança de local e apresentei um relatório parcial das escavações, pedindo nova autorização ao IPHAN para escavar em outros locais, propondo novas medidas locacionais à SECULT, a qual atendeu o pedido e está revendo o projeto arquitetônico para preservar as estruturas da possível senzala.

Ao concluir essa etapa, na qual entendi como nossa missão no local, já que conseguimos identificar a estrutura e garantir a sua preservação, passei a questionar a necessidade de continuar as escavações na área do sítio. Conforme demonstrei, a única camada arqueológica que identificamos foi a dos pisos, sendo que, os materiais evidenciados consistem em refugos agregados ao aterro, já descontextualizados. Logo, os estratos arqueológicos da moradia e seus possíveis contextos ritualísticos continuam intactos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

lansã ganha seus atributos de seus amantes

lansã usava seus encantos e seduções para adquirir poder. Conquistou vários homens e deles foi recebendo algum presente.

Com Ogum casou-se e teve nove filhos, adquirindo o direito de usar a espada em sua defesa e dos demais,

Com Oxaguiã, adquiriu o direito de usar o escudo, para proteger-se dos inimigos.

Com Exu, adquiriu os direitos de usar o poder do fogo e da magia para realizar os seus desejos e de seus protegidos.

Com Oxóssi adquiriu o saber da caça, para suprir-se e a seus filhos.

Aprimorou os ensinamentos ganhos de Exu e usou de sua magia para transformar-se em búfalo, quando ia em defesa de seus filhos.

Com Logun Edé, adquiriu o direito de pescar e tirar dos rios e cachoeiras os frutos d'água para a sua sobrevivência e de seus filhos.

Com Obaluaê, adquiriu o domínio do reino dos mortos e o direito de conduzir os eguns.

Ao final de suas conquistas e aquisições, lansã partiu para o reino de Xangô, envolvendo-o e apaixonando-se vivendo com ele para a vida toda. Com Xangô, adquiriu o poder do encantamento, o posto da justiça e o domínio dos raios. (Reginaldo PRANDI, 2001, p. 296-297)

Ao final desses dois anos de pesquisa, que para além de um estudo acadêmico consistiu num processo de aprendizado junto ao povo de religião, com as mulheres negras e os congás de seus lares, com os médiuns das terreiras e entidades espirituais e, principalmente, com os ancestrais africanos que se manifestam na terra com a incorporação dos Pretos e Pretas Velhas, passei a refletir sobre como esses ensinamentos mudaram a minha percepção sobre os sítios arqueológicos. Isso me fez pensar sobre quantos lugares já estive sem pedir licença, quantas coisas escavei sem pensar a quem pertencia e o quanto meu olhar focado apenas nas coisas me fez perder oportunidades de ouvir pessoas que poderiam ter muito a dizer sobre certos sítios arqueológicos.

Em vários momentos eu fui questionada pelas pessoas e pelas entidades do porquê de querer desenterrar as coisas, pois isso consiste em mexer em locais sagrados de sua ancestralidade. Por outro lado, “desenterrar” é uma das práticas basilares da arqueologia, portanto, ao ler isso muitos arqueólogos poderão pensar que estou sugerindo abandonar as escavações nos sítios da diáspora africana. Mas veja, quando questiono “devemos desenterrar”, não

estou afirmando para deixar de escavar, mas sim sugerindo que algumas coisas permaneçam em seu solo sagrado, respeitando a ancestralidade e os seres espirituais ali presentes, ao invés de compor os acervos de museus e laboratórios.

Conforme abordei aqui, as coisas enterradas em sítios da diáspora africana podem ter sido instrumentos de **fé ou de feitiços**, os quais possuíam diferentes significados para aqueles que enterraram, mas são igualmente representativos da resistência na diáspora africana. Um conjunto de ferros, por exemplo, pode ter sido enterrado para assentar as energias de um Orixá, que passou a habitar aquele espaço protegendo seus moradores. Mas também pode ter sido enterrado com outras coisas na intenção de devolver a dor e o sofrimento que os fatores fizeram seu ao povo.

Para começar a entender essas diferenças os arqueólogos devem, cada vez mais, se aprofundar no estudo das coisas e dos espaços significativos para as cosmologias afro-religiosas. Como os exemplos que apresentei sobre as casas das mulheres negras, onde observamos que algumas coisas podem passar despercebidas ao nosso olhar, justamente por não compartilharmos dessas ontologias, o que não nos deixa perceber os significados de algumas coisas e espaços, os quais, quando analisados a partir das subjetividades e dos agenciamentos femininos, assim como dos espaços sagrados das terreiras, nos mostram que consistem em potências existenciais e energéticas que devem ser vistas além de sua matéria.

Dessa forma, as escavações em senzalas, por exemplo, devem ser bem contextualizadas e minuciosas, como mostram os resultados de algumas pesquisas, evitando as coletas seletivas que costumam priorizar tipologias conhecidas, conduzindo escavações em áreas amplas e com controle rigoroso de níveis estratigráficos, realizando uma escavação orientada para os pontos energéticos da casa, devendo ser bem contextualizadas, pois é a partir do conjunto das coisas que será possível perceber os seus significados.

Mesmo assim, compreendemos que essas escavações não podem ser desacompanhadas de um médium experiente e preparado, o qual irá orientar sobre o que pode ou não ser coletado. Esse médium deve ainda conhecer o contexto local e as diferenças ritualísticas entre as diversas religiões de matriz

africana, para identificar os possíveis rituais de fé ou feitiço e, também, os seres espirituais ali presentes.

Outra questão que abordei trata da importância de considerar a diversidade de religiões de matriz africana, dentre elas a Umbanda, que passou por processos de institucionalização no século XX propagando um mito fundador que impôs um apagamento das raízes africanas dessa religião, generalizando as suas manifestações como se partissem de um polo único, ignorando a influência dos povos de origem Banto, que já deviam praticar seus rituais de incorporação de espíritos ancestrais nessa região no século XIX. Logo, à tendência a buscar apenas a materialização dos Orixás pode nos levar a perder a riqueza de elementos culturais da diáspora africana de outras cosmologias, como as de origem Banto, por exemplo, que podem estar relacionadas com a incorporação dos ancestrais africanos.

Em alguns lugares, no entanto, não é preciso escavar para constatar a presença afro-diaspórica como as figueiras e os jerivás que, sendo antigos e estando próximos aos espaços escravistas, provavelmente serão **chão com fundamento de Preto Velho**, podendo sim ter coisas enterradas, mas que não devem ser mexidas, como afirmam os Pretos Velhos, pois além de consistirem em feitiços que não devem ser desenterrados, podem atrapalhar no fluido energético do local, que ainda hoje é procurado pelos médiuns e entidades para fazer trabalhos espirituais, justamente por possuir o fundamento, ou seja, a relação material com os antigos feitiços dos Pretos e Pretas Feiticeiras. É, portanto, o uso contínuo ao longo do tempo que tornaram esses lugares ainda mais potentes e poderosos para atuação das entidades e Orixás.

Em suma, no capítulo 1 concluo que ao conhecermos a materialização do mundo espiritual dos lares das mulheres negras da periferia podemos refletir, obviamente sem fazer analogias diretas, sobre as diversas formas que as pessoas escravizadas deviam ocultar sua fé no interior da senzala. Se hoje as proteções, Congás, Orixás e entidades se assentam nos cantos da casa e ficam a mostra, no passado deviam ser enterrados para não levantar suspeita, ou mesmo ficar disfarçados em coisas que não seriam perceptíveis aos brancos, como pedras, plantas, entre outros. No entanto, pensando que as diferenças de crenças existiam nos espaços coletivos das senzalas, o assentamento no

subsolo era o mais seguro, o que já é amplamente constatado nos estudos arqueológicos da diáspora africana.

Cabe a nós, portanto, nos sensibilizarmos aos agenciamentos femininos das escravizadas, buscando formas de identificar seus vestígios materiais, e também, nos aproximarmos das mulheres negras da atualidade, não apenas das lideranças religiosas, para através de suas subjetividades refletir sobre a vida cotidiana nos contextos escravistas.

No capítulo 2 apresentei diversas informações que mostram que, apesar de ser uma religião hibridizada, a Umbanda tem muito a nos dizer sobre a ancestralidade africana, principalmente sobre as coisas de Pretos e Pretas Velhas, já que estes se fazem presente nas terreiras rememorando o tempo da escravidão. Para isso, devemos nos desprender da visão de que tudo pode ser Orixá, considerando essas outras manifestações espirituais, como a incorporação dos antigos negros e negras escravizadas. Longe de pensar em essencializações, não estou sugerindo uma transposição direta entre os escravizados do passado e os Pretos Velhos do presente, mas alertando que muito dos conhecimentos que discutimos na academia, através de documentos e fontes materiais, são conhecidos nas comunidades atuais, pois foram passando através das gerações através da oralidade. Por isso, não devemos minimizar o potencial informativo desses saberes para repensar nossas interpretações arqueológicas.

Por fim, no último capítulo procurei aplicar todos os conhecimentos que compartilhei ao longo dessa pesquisa em alguns sítios arqueológicos escravistas, como na observação do potencial energético e existencial das paisagens da estância do Sobrado em Bagé e na Charqueada São João em Pelotas, e também nas escavações na Chácara da Baronesa, que embora fosse uma casa de veraneio, pertencia a uma família ligada tanto à produção de charque quanto à criação de gado na campanha, portanto, compartilhava desse mesmo contexto socioeconômico. Os resultados, mesmo incipientes, nos mostram que quando incluímos a participação das pessoas afro-religiosas desde o início das pesquisas podemos desenvolver um estudo mais engajado, com respeito às alteridades e à ancestralidade, transcendendo as fronteiras acadêmicas que costumam escrever para os pares.

Na tentativa de concluir tudo o que abordei até aqui, acredito que as escavações nos sítios arqueológicos da diáspora africana devem ser sempre orientadas por pessoas de religião, pois mesmo que os arqueólogos e arqueólogas busquem conhecimentos para isso, ou que se iniciem numa religião de matriz africana, por exemplo, não estarão aptos e preparados para dar conta de entender a esfera espiritual que envolve esses lugares, tampouco de abarcar a diversidade de práticas, rituais e doutrinas que abrangem as variações das religiões de matriz africana. Por isso, mesmo que a escavação tenha um Pai ou Mãe-de-santo que segure, o ideal é que lideranças de outras nações também sejam consultados para considerar as possíveis variações interpretativas de um mesmo contexto.

As escavações devem ainda ser bem contextualizadas, não apenas para identificar os seres espirituais e as práticas ritualísticas, mas também para dar visibilidade às **Pretas Feiticeiras** no registro arqueológico, pois conforme abordei, cachimbos e tesouras, assim como outros elementos materiais, podiam ser importantes instrumentos de agenciamentos femininos, os quais costumam ser invisibilizados nos conjuntos de materiais, devido à tendência à generalização comum na arqueologia. Reconhecer a importância das mulheres negras na manutenção e transmissão dos saberes afro-diaspóricos é um dos caminhos que a arqueologia deve buscar para contribuir com uma prática feminista e descolonial engajada com as reivindicações atuais dessas mulheres insubordinadas, que resistem cotidianamente por seus ancestrais e seus descendentes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINI, Camila. Cultura Material e a Experiência Africana no Sudeste Oitocentista: cachimbos de escravos em imagens, histórias, estilos e listagens. In: Topoi. Rio de Janeiro, RJ. Vol. 10. pp: 39 – 47. 2009.

AGOSTINI, Camila. Mundo Atlântico e a Clandestinidade – Dinâmica cultural e simbólica em uma fazenda litorânea no sudeste, século XIX. (Tese) Universidade Federal Fluminense – UFF. Programa de Pós-graduação em História. 2011.

AGOSTINI, Camila. O Duelo. In: PREGUER, Guilherme; SILVANO, André; RODRIGUES, Andréa; FONTENELE, José; PIZZINGA, Vivian (Org). Clube da Leitura. Vol. 4, 1ª edição. pp: 149 – 154. 2017.

ANDRADE JÚNIOR, Lourival. “Adorei as Almas”: Umbanda, Preto-velho e escravidão. In: XXVII Simpósio Nacional de História. Natal, RN. 2013.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. No Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afrobrasileira. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2006.

BARBOSA JUNIOR, H. F. ; HAERTER, L. ; BUSSOLETTI, D. M. . A representatividade negra nos tambores da umbanda. Identidade , v. 18, p. 152-159, 2013.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros. Tese de Doutorado. Tese de Doutorado–Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2012.

BARROS, Mariana Leal de. “Labareda, teu nome é mulher”: análise epistemológica do feminino à luz de pombagiras. (Tese) Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade de São Paulo. 2010.

BASTIDE, R. As religiões africanas no Brasil. São Paulo: Edusp. 1971.

BATTLE-BAPTISTE, Whitney. 2011. Black Feminist archaeology. Left Coast Press, Walnut Creek.

BEZERRA, Márcia. Os Sentidos Contemporâneos das Coisas do Passado: reflexões a partir da Amazônia. In: Revista de Arqueologia Pública. N. 7. 2013.

BIRMAN, Patrícia. Transas e Transes: sexo e gênero nos cultos Afro-brasileiros, um sobrevôo. In: Estudos Feministas. Florianópolis (SC). 2005.

BLAKEY, Michael L. Bioarchaeology of the Diaspora in the Americas: its origins and scope. In: Annual Review of Anthropology. Vol. 30. pp: 387 – 422. 2001.

CARLE, Cláudio Baptista. A Organização Espacial dos Assentamentos de Ocupação Tradicional de Africanos e Descendentes no Rio Grande do Sul, nos séculos XVIII e XIX. (Tese) Programa de Pós-graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC/RS). Porto Alegre, RS. 2005.

CARNEIRO, Janderson Bax. “Vou Subir o Morro para ver quem vem na Umbanda”: Zé Pelintra e as ressignificações do malandro na prática religiosa umbandista. (Dissertação) Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. 2012.

CARLE, Cláudio Baptista; SANTANA, Ingrid Adrielle de Souza Freitas & OLIVEIRA, Cicero Ney Pereira de. As Cumplicidades Racistas da Arqueologia. In: Revista de Arqueologia Pública. V. 12, n. 2, 2018.

CARVALHO, Patrícia Marinho de. Visibilidade do Negro: arqueologia do abandono na comunidade quilombola do Boqueirão – Vila Bela/MT. (Tese) Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, SP. 2018.

CASTAÑEDA, Qyetzil E. Introduction: ethnography and the social construction of archaeology. 2008.

CORRÊA, Norton Figueiredo et al. Sob o signo da ameaça: conflito, poder e feitiço nas religiões afro-brasileiras. 1998.

CUSICANQUI, Silvia Riveira. “La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia.” In: Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala, por Yuderkys Espinosa, CORREAL, Diana Gómez, MUÑOZ, Karina Ochoa MIÑOSO, 121-134. Popayán: Universidad del Cauca, 2014.

DAIBERT, Robert. A Religião dos Bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. In: Estudos Históricos. vol. 28, n. 55. 2015.

DALLA VECHIA, Agostinho M. Os Filhos de Escravidão. Pelotas. Pelotas: Editora da UFPEL, 1994a.

—. Vozes do Silêncio: Depoimentos de Descendentes de Escravos do Meridão Gaúcho. Pelotas: Editora da UFPEL, 1994b.

DAMIN, P. H. A. B. Identificação e mapeamento de antigas áreas de moradia quilombolas: estudo de caso da comunidade remanescente de Pedro Cubas/SP. Dissertação de Mestrado em Arqueologia MAE/USP, São Paulo, 2013.

DA ROSA, Estefania J. da. "Paisagens Negras: Arqueologia da Escravidão nas charqueadas de Pelotas (RS, Brasil)." Dissertação de Mestrado. Pelotas: UFPEL, 2012.

DE CARVALHO, Patrícia M. "A travessia atlântica de árvores sagradas: Estudos de paisagem e arqueologia em área de remanescente de quilombo em Vila Bela/MT." Dissertação de mestrado. São Paulo: USP, 2012.

DE CARVALHO, Patrícia M. Visibilidade do Negro: Arqueologia do Abandono na comunidade quilombola do Boqueirão – Vila Bela/MT Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2018.

DIAS, Rafael de Nuzzi; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Aquém e além do cativo dos conceitos: perspectivas do preto-velho nos estudos afrobrasileiros. Memorandum, n. 20, p. 145-176, 2011.

DOS SANTOS, Sonia Beatriz. Feminismo negro diaspórico. Revista Gênero, v. 8, n. 1, 2007.

ESCOBAR, Arturo. Sentipensar con la tierra Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones ANAULA, 2014.

FAVRET-SAADA, Jeanne. "'Ser Afetado'." Cadernos de Campo, 2005: 155-161.

Fennell, C. C. Conjuring boundaries: Inferring past identities from religious artifacts. International Journal of Historical Archaeology 4(4): 281–313. 2000.

FERNANDES, Saulo Conde. Entre linhas e falanges: a diversidade da umbanda na contemporaneidade. Anais do I Simpósio Regional Sudeste da ABHR (Associação Brasileira de História das Religiões). São Paulo, USP, 2013.

FERREIRA, Lúcio Menezes. "Sobre o conceito de arqueologia da diáspora africana." MÉTIS: história & cultura. v. 8, n. 16, jul./dez. de 2009: 267-275.

FOUNTAIN Daniel L. Historians and Historical Archaeology: Slave Sites. *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 26, n.1. Summer 1995. pp. 67-77.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. A “República de Palmares” e a arqueologia da Serra da Barriga. In: *Revista USP*. São Paulo. Vol. 28, Dezembro/Feveireiro. pp: 6 – 13. 1996.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*, v. 1, 2003.

GIUMBELLI, Emerson. Presença na Recusa: a África dos pioneiros umbandistas. In: *Esboços (UFSC)*. Vol. 17, n.23. 2011, PP. 107-117

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. *Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia*. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, v. 46, n. 2, p. 423-444, 2003

GOLDMAN, Márcio. “A Construção Ritual da Pessoa: a Possessão no Candomblé”. *Religião e Sociedade* 12 (1): 1985- 22-54.

GONZÁLEZ, Lélia. “A categoria político-cultural de amefricanidade.” *Tempo Brasileiro* 92/93 (1988): 69-82.

GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira.” Cáp. 2 em *Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos*, por L.A. et. al. SILVIA, edição: *Ciências Sociais Hoje*, 223-244. Brasília: ANPOCS, 1984.

GORDENSTEIN, Samuel Lira. *Formas profanas, conteúdos divinos. A história das garrafas oitocentistas de um porão em Salvador da Bahia*. *Vestígios*. *Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, v. 2, p. 102-131, 2016.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência*. São Paulo: Editora 34, 2001.

GUTIERREZ Ester J.B. *Negros, Charqueadas e Olarias. Um estudo sobre o espaço pelotense*. 2 ed. Pelotas: Ed. Universitária/UFPEL, 2001.

HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

HAMILAKIS, Yannis. *Archaeological Ethnography: a multitemporal meeting ground for archaeology and anthropology*. In: *Annu. Rev. Anthropol.* pp: 399 -414. 2011.

HAMILAKIS, Yannis. *Arqueología y los Sentidos: experiencia, memoria y afecto*. In: *JAS Arqueología*. 2015.

HAMILAKIS, Yannis. Decolonial Archaeology as Social Justice. In: *Antiquity*. 2018.

HARTEMANN, Gabby & MORAES, Irislane Pereira de. Contar Histórias e Caminhar com Ancestrais: perspectivas afrocentradas e decoloniais na arqueologia. In: *Vestígios – revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*. Vol. 12. N. 2. 2018.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: *Cadernos Pagu*. pp: 7 – 41. 1995.

INGOLD, Tim. O Dédalo e o Labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre. Ano 21, n. 44. pp: 21 – 36. 2015.

KILOMBA, Grada. *Plantatio Memories: Episodes everyday racism*. UNRAST, 2010.

LANGE Frederick W. & HANDLER Jerome S. The Ethnohistorical Approach to Slavery. In: SINGLETON, Theresa. *The Archaeology of Slavery and Plantation Life*. New York: Academic Press, INC, 1985, pp. 15-32.

LEONE, Mark, Cheryl Janifer LA ROCHE, e Jennifer J. BARBIARZ. The Archaeology of Black. *The Annual Review of Anthropology*. Vol. 34, 2005, pp. 575-598.

LIMA, Patrícia de Oliveira Pereira. *Os Processos Históricos de Reafricanização e Desafricanização no Discurso sobre Zé Pelintra*. (Tese) Programa de Pós-graduação em Letras. Universidade Federal de Pelotas – UFPel. Pelotas, RS. 2014.

LOUZADA, Natália do Carmo. *Candombé e Umbanda na Cidade de Goiânia em Perspectiva Pós-Colonial*. In: *Revista de Estudos da Religião*. pp: 56 – 76. 2009.

LOPES, Nei Braz; MACEDO, José Rivair. *Dicionário de História da África: séculos VII a XVI*. Autêntica, 2017.

LÓPEZ, Laura Cecília. *Que América Latina se sincere: uma análise antropológica das políticas e poéticas do ativismo negro em face a ações afirmativas e às reparações no Cone Sul*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

LÓPEZ, Laura Cecília. O Corpo Colonial e as Políticas e Poéticas da Diáspora para Compreender as Mobilizações Afro-latino-americanas. In: Horizontes Antropológicos. Vol. 21, n. 43. 2015.

LUGONES, Maria. Rumo a um Feminismo Descolonial. In: Revista Estudos Feministas. Vol. 22, n. 3. 2014a.

LUGONES, Maria. "Colonialidad y género." In: Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala, por Yuderkys Espinosa, CORREAL, Diana Gómez, MUÑOZ, Karina Ochoa MIÑOSO, 57-74. Popayán: Universidad del Cauca, 2014b.

MANNING, M. Chris. Homemade Magic: Concealed Deposits in Architectural Contexts in the Eastern United States. (Tese). College of Sciences and Humanities. 2012.

MANNING, M. Chris. The Material Culture of Ritual Concealments in the United States. 2014.

MALANDRINO, Brígida Carla. Espaços de Híbridos e de Diálogos Culturais: o caso Bantú. In: Revista de Estudos da Religião. 2009.

MALANDRINO, Brígida Carla. "Há sempre confiança de que se estará ligado a alguém": dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantú no Brasil. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), PUC São Paulo, 2010.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. Iniciações Rituais nas Minas Gerais do Século XVIII: os calundus de Luzia Pinta. In: Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades. Maringá (PR). 2009.

MENDOZA, Breny. "La epistemología del sur, la colonialidad del género." In: Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala, por Yuderkys Espinosa, CORREAL, Diana Gómez, MUÑOZ, Karina Ochoa MIÑOSO, 91-104. Popayán: Universidad del Cauca, 2014.

MEZA, Elis. O Sagrado e a Performance na Diáspora Africana: arqueologia colaborativa na Charqueada São João, Pelotas (RS). (Dossiê de Qualificação) Programa de Pós-Graduação em Antropologia com Área de Concentração em Antropologia Social. Universidade Federal de Pelotas, UFPel. Pelotas – RS. 2018.

MIGNOLO, Walter. Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking. Princeton: Princeton University Press, 2000.

MONTEIRO, Victor Gomes. Uma Arqueologia das Paisagens da Escravidão na Cidade de Pelotas, Rio Grande do Sul (1832 – 1850). (Dissertação) Programa de Pós-graduação em Antropologia com Área de Concentração em Arqueologia. Universidade Federal de Pelotas, UFPel. Pelotas – RS. 2016.

MONTONE, Annelise Costa. Memórias de uma forma de morar: a Chácara da Baronesa, Pelotas, RS, BR. Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2018.

MOTT Luiz. FEITICEIROS DE ANGOLA NA AMÉRICA PORTUGUESA VÍTIMAS DA INQUISIÇÃO - Revista Pós Ciências Sociais - São Luís, v. 5, n. 9/10, jan./dez. 2008, p. 85-104

MOTTA, Ivana. Uma análise dos suicídios cometidos pelos negros escravos em Pelotas (1871-1884). Pelotas: Lic. em História/UFPEL (Trabalho de conclusão de Curso), 1994.

NOVAES, Luciana de Castro Nunes. Breve Imaginação Antropológica Sobre Animação da Escrita e Animismo na Ciência Arqueológica. In: Revista Ambivalências. V.5, n. 10. pp: 22 – 48. 2017.

NOVAES, Luciana de Castro Nunes. Arqueotextura e o Esboço de uma Antecipação: o princípio simétrico na escrita dos atos, materiais e ambientes. In: Revista de Arqueologia Publica. Vol.12, N. 1. Campinas, SP. 2018.

OGNIBENI, Denise. Charqueadas Pelotenses no Século XIX: Cotidiano, Estabilidade e Movimento. Porto Alegre: PUC (Tese de Doutorado), 2005.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. Das macumbas à Umbanda: a construção de uma religião brasileira (1908-1941). Centro Universitário Moacyr Sreder Bastos. Curso de Licenciatura em História. Rio de Janeiro, 2003.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de Oliveira. Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo. Dissertação (Mestrado em História). Rio de Janeiro: UFRJ, 2007

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise do discurso dos intelectuais de umbanda durante o Estado Novo. CAOS-Revista Eletrônica de Ciências Sociais, nº, p. 60-85, 2009.

ORO, Ari. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. In: Estudos Afro-Ásia. Vol. 24, n. 2. Rio de Janeiro. 2002.

ORSER Jr., Charles. The Archaeology of the African Diaspora. In: Annual Review of Anthropology. Vol. 27. pp: 63 – 82. 1998.

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

OSÓRIO, Helen. Estancieiros, lavradores e comerciantes na constituição da estremadura portuguesa na América. Rio Grande de São Pedro, 1737-1822. Niterói, Curso Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense. (tese de doutoramento). 1999.

PESSI, Bruno Stelmach. O Impacto do fim do Tráfico na Escravaria das Charqueadas Pelotenses (C. 1846 – C. 1874). . Porto Alegre: URGs, (Trabalho Conclusão de curso), 2008.

PINTO, Altair. Dicionário da Umbanda: contendo o maior número de palavras, usadas na Umbanda no candomblé e nos cultos Afro-Brasileiros; anexo: pequeno vocabulário da língua ioruba. Ed. Eco, 1987.

PRANDI, Reginaldo. Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: sincretismo, braqueamento, africanização. In: Horizontes Antropológicos. Porto Alegre. Ano 4, n. 8. pp: 151 – 167. 1998.

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

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina.” A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas (CLASCO), 2005: 117-142.

RAMOS, João Daniel Dorneles. A (Cosmo)lógica das Relações Humano-animais nas Religiões Afro-brasileiras. In: Iluminuras. Vol. 17, n. 42. pp: 166 – 189. 2016.

REZENDE, LÍVIA LIMA. FORÇA AFRICANA, FORÇA DIVINA: a memória da escravidão recriada na figura umbandista dos pretos-velhos. São João del-Rei: UFSJ, 2017.

RIBEIRO, Loredana. “Crítica Feminista, Arqueologia e Descolonialidade: Sobre resistir na ciência.” Revista de Arqueologia 30 n1 (2017a): 210-234.

RIBEIRO, Loredana. “Da Praça À Cozinha, Passando Pela Sala De Jantar: Gênero, Raça e Classe na Pelotas no Século XIX – e Depois.” *Vestígios Revista Latino-Americana de Arqueologia*. V11, n 2 (2017b): 74-104.

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma Religião que não Nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do Universo Umbandista. In: *Revista de Estudos da Religião*. 2009.

RODOLPHO, Adriane Luisa. Representações sobre o exu, noção de pessoa e identidades: contribuições para uma discussão do ponto de vista antropológico. *identidade!*, v. 10, p. 16-30, 2006.

RODRIGUES, Marta B. “A vida é um jogo para quem tem ancas”: uma arqueologia documental de mulheres escravas domésticas em Pelotas/RS no século XIX. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-graduação em

Antropologia, Instituto de Ciências Humanas - Universidade Federal de Pelotas, 2015.

SAMFORD, Patricia. The Archeology of African-American Slavery and Material Culture. *The William and Mary Quaterly*, vol.53, n.1: pp. 87-114. 1996.

SAMFORD, Patricia. Subfloor pits and the archaeology of slavery in Colonial Virginia. University of Alabama Press, 2007.

SAMPECK Kathryn & FERREIRA Lucio Menezes. *Delineando a Arqueologia Afro-Latino-Americana*, 2019 (No prelo)

SANTOS, Eufrazia Cristina Menezes. A construção simbólica de um personagem religioso: o preto velho. *Revista TOMO*, n. 11, p. 161-195, 2007.

SCHWANZ, Jezaina Kohls. *A Chácara da Baronesa e o imaginário social Pelotense*. Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado em Memória Social e Patrimônio Cultural) - Instituto de Ciências Humanas. Universidade Federal de Pelotas. Pelotas, 2011.

SEGATO, Rita Laura. “Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres.” In: *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, por Yuderkys Espinosa, CORREAL, Diana Gómez, MUÑOZ, Karina Ochoa MIÑOSO, 57-74. Popayán: Universidad del Cauca, 2014.

SINGLETON, Theresa. The Archaeology of Slavery in North America. In: *Annual Review of Anthropology*. Vol. 24. pp: 119 – 140. 1995.

SINGLETON, Theresa, e Marcos André Torres SOUZA. Archaeologies of the African Diaspora: Brazil, Cuba, and the United States. International Handbook of Historical Archaeology: 2009, pp. 449-469.

SIQUEIRA, Paula. “Ser Afetado”, de Janne Favret-Saada. In: Cadernos De Campo. N. 13. pp: 155 – 161. 2005.

SOUZA, Mônica Dias de. Pretos-velhos: oráculos, crença e magia entre os cariocas. 2006. Tese de Doutorado. Tese de Doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro 2006

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar? 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

SYMANSKI, Luis Claudio. O Domínio da Tática: práticas religiosas de origem africana nos engenhos de Chapada dos Guimarães (MT). Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica. Belo Horizonte: Argvmentvm. Vol.1, n.2. pp. 7-36. 2007a.

SYMANSKI, Luis Claudio. Alocronismo y Cultura Material: Discursos de Dominación y la Utilización de los Bienes Materiales en la Sociedad Brasileira del Siglo XIX. In: ACUTO, Félix & ZARANKIN, Andrés. Sed nos Satiata II: acercamientos sociales en la arqueologia latinoamericana. Buenos Aires: Encuentro Grupo Editor, 2008, pp. 255-275.

SYMANSKI, Luis Claudio. Arqueologia Histórica no Brasil: uma revisão dos últimos vinte anos. In: MORALES Walter & MOI, Flávia Prado. Centenários regionais em Arqueologia Brasileira. São Paulo: Annablume, 2009, pp. 279-310.

SYMANSKI, Luis Claudio, e Marcos André Torres SOUZA. O registro arqueológico dos grupos escravos: questões de visibilidade e preservação. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Vol.33: 2007, pp. 215-244.

VAN DIKE, Ruth M. Intencionalidad Importa: uma crítica a la agencia de los objetos em arqueologia. 2016.

VERGER, Pierre Fatumbi. Lendas africanas dos orixás. 4ª ED. Salvador: Corrupio, 1997.

VERGER, Pierre F. Orixás. Trad. Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Corrupio, 2002.

WEBMOOR, Timothy & WITMORE, Christopher L. Things are Us! A commentary on human/things relations under the banner of a 'social' archaeology. In: Revista Vestígios. Vol. 10, n. 2. 2016.

WERNECK, Jurema. Da Diáspora Globalizada: notas sobre os afrodescendentes no Brasil e o início do século XXI. Disponível em: URL: <http://www.criola.org.br/artigos/Da%20Diaspora%20Globalizada.pdf>, 2003.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo In: Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux [en línea]. Genève: Graduate Institute Publications, 2009. Disponível em: <<http://books.openedition.org/iheid/6316>>.

WIKLIE, Laurie. Secret and Sacred: Contextualizing the Artifacts of African-American Magic and Religion. Historical Archaeology 31(4):81-106. 1997.