

Caboclos, pretos velhos: experiências e memória da religiosidade afrobrasileira

Lúcia Helena Oliveira Silva¹
Rodrigo Casali²

Caboclos, pretos velhos: experiências e memória da religiosidade afrobrasileira

Resumo: Busca-se refletir sobre práticas religiosas e a articulação dos elementos sagrados que constituem os espaços religiosos constituídos pela umbanda na cidade de Dourados-MS. Parte-se da premissa que eles se constituem territórios de expressão de religiosidade, produto de processos híbridos e sincréticos.

Palavras-chave: religiões afrobrasileiras, memória, indivíduos.

Caboclos, pretos velhos experience and memory of the Afro-Brazilian religion

Abstract: The aim is to reflect on religious practices and articulation of the sacred elements that constitute the religious spaces constituted by Umbanda in the city of Dourados-MS. Part on the assumption that they are territories of expression of religiosity, hybrid and syncretic product processes.

Keywords: afro-Brazilian religions. Memory. Individuals.

Caboclos, pretos velhos la experiencia y la memoria de la religión afrobrasileña

Resumen: El objetivo es reflexionar sobre las prácticas religiosas y la articulación de los elementos sagrados que constituyen los espacios religiosos constituídos por Umbanda en la ciudad de Dourados-MS. Parte del supuesto de que son territorios de expresión de la religiosidad, híbridos y procesos de productos sincréticos.

Palabras clave: Religiones afrobrasileñas. Memoria. Personas.

Buscamos refletir sobre práticas religiosas e a articulação dos elementos sagrados que constituem os espaços religiosos das religiões afrobrasileiras nos espaços simbólicos. Parte-se da premissa de que eles se constituem territórios de expressão de religiosidade produto de processos híbridos e sincréticos. Nosso texto privilegiará um estudo de caso de espaços religiosos constituídos pela umbanda na cidade de Dourados MS.

¹ Programa de Pós-graduação em História -UNESP.

² Programa de Pós-graduação em Humanidades, Direitos e outras Legitimidades - Núcleo de Estudos Diversitas - Universidade de São Paulo - USP.

No mundo moderno, um dos signos da civilidade foi a adoção da fé cristã e o banimento de costumes religiosos praticados povos submetidos pela colonização europeia como indígenas e africanos. Batizar e divulgar a fé cristã se tornou uma cruzada por parte de diversos religiosos que foram a América e África. Já em 1554, oito anos após a fundação da Companhia de Jesus, um grupo de jesuítas foi enviado ao Congo. Sua missão era catequizar os povos nativos na fé cristã. Mesmo depois da expulsão dos jesuítas do território português e dos domínios africanos, outras ordens religiosas como os capuchinhos continuaram o trabalho de catequização na África.

Já em outra áreas como da região da Costa Africana, os preceitos religiosos que criaram o candomblé predominaram entre a maioria dos africanos e influenciou área para onde ele foram trazidos como Bahia, Pernambuco e os restante da região Nordeste. Este processo de catequização aconteceu com todo o apoio das autoridades, mas nunca significou a aceitação incondicional e foi longamente negociado por ambos os lados. Assim, ao serem trazidos para o Brasil, na condição de escravizados, muitos africanos da região centro-sul e de regiões exploradas por ordens religiosas tomaram contato com a fé cristã antes de chegar ao Brasil. O conhecimento do cristianismo acabou sendo um elemento aglutinador no longo processo de apresamento, travessia, chegada e venda pelo qual os sobreviventes se submetiam. O cristianismo ensinado envolvia um complexo processo sincrético de crenças próprias com as católicas. Neste sentido, podemos afirmar que o surgimento das irmandades, desde o Brasil colônia, envolveu entre outros aspectos, a tessitura de laços onde religião e procedência somavam formas de solidariedade aqueles que viviam às agruras da escravidão. Contemporaneamente, após a Abolição da escravidão, as religiões afrobrasileiras também foram elos importantes para a reconfiguração da identidade e vida dos libertos e seus remanescentes e espaço de luta.

Muita gente já observou em uma esquina um conjunto articulado de uma garrafa de champanha, um prato de farinha, um copo de pinga e flores e velas, é a famosa *macumba*, *mandinga*, como popularmente essas oferendas são chamadas. Elas não constituem necessariamente desses elementos, variam de acordo com a entidade a que se pretende invocar ou agradecer, assim como o lugar em que se oferece também varia, não é apenas nas esquinas, portas de cemitério. As margens dos rios também são importantes espaços para a entrega ou o depósito desses rituais. Árvores, cruzeiros de cemitério e coqueiros ou palmeiras também podem receber uma dessas oferendas.

Essas oferendas podem ser vistas como extensão do terreiro e acabam por de certo modo, invadir a cidade, o espaço trazendo suas formas de expressão para fora do templo, sendo por isso, reinterpretado e adquirindo novas significações. Os espaços usados neste processo de oferenda são frutos do relacionamento entre o homem e o lugar (espaço) da capacidade que tem o meio físico de afetar o comportamento humano. Para Muniz Sodré (2002), há diferentes perspectivas entre as relações entre os brancos e negros sobre a ocupação do espaço-lugar, da representação do terreiro e os espaços que ocupa fora dele e que emerge como território litúrgico original, uma espécie de continuum africano no exílio ou na diáspora escrava. Para Sodré, o uso dos espaços na leitura da religiosidade implica nas ações e afetações simbólicas que a cultura opera nesse espaço, nesse território, enquanto

algo que traz ou não ações.

Já para Ribeiro (2003), o espaço considerado concreto e visível afeta as pessoas que são armazenadas de acordo com os lugares que pra si são amados ou depreciados, de acordo com suas experiências ou o seu próprio passado. Falar, então, de dimensões do espaço construído e do espaço interacional, é falar, nesse sentido, do espaço arquitetônico e urbanístico, enquanto espaço imaginário e concreto, pois sendo imaginário esse espaço representa um conjunto de símbolos que coordenam sentidos e significações a eles atribuídos, enquanto que o concreto é o ocupado pelo material, no sentido de preencher o vazio. Mas o espaço imaginário é muito mais amplo que esses espaços concretos da arquitetura, porque, nesses espaços, verificam-se articulações de práticas sociais, padronização de diferenças sexuais, confirmação de hierarquias, inclusão e exclusão, enquanto mecanismos de controle (RIBEIRO, 2003).

Neste sentido, a exclusão nos lembra que o espaço pode ser segregado, uma vez que a situação é referente à maneira pela qual o homem ocidental percebe, estrutura e usa o espaço territorial, e esta perspectiva sempre esteve presente e deve ser considerada ao refletirmos nas formas de segregação e na dinâmica das representações dos terreiros, seja na constituição da mesma e dos imaginários que comportam os seus rituais. Segundo Sodré, o afastamento de escravos e ex-escravos das áreas dos centros urbanos que era algo fundamental para as mudanças que aconteciam na sociedade no final do século XIX.

Essa relação do espaço segregado tinha por objetivo romper com o social, o econômico e com as formas ideologicamente herdadas da colônia, daí que se verifica as várias formas de segregação territorial, que podem ser consideradas como tradicionais na organização dos espaços brasileiros. O espaço também privilegia a exclusão. A reforma de Pereira Passos, no Rio de Janeiro, no final do século XIX, é um exemplo onde o escravo e ex-escravo passam a ser vistos como um empecilho ideológico à higiene e à modernização pretendida. Discursos de diferentes procedências sociais colocavam-no lado a lado com os miasmas e a insalubridade, quando na realidade, além da condição escrava, o próprio homem negro recebia conotações negativas de parte da estrutura social, afinal, as categorias pobres e, sobretudo, negras também eram sinônimos de classes perigosas. (CHALHOUB, 1996)

Escravos e libertos já haviam sido excluídos por ocasião do movimento de independência, por causa do pacto social ali implicado, embora José Bonifácio já propusesse a abolição gradual dos escravizados. No período republicano, a exclusão se manteve e não foi oferecido aos egressos da escravidão um espaço no mercado de trabalho pois houve a imigração europeia. Além disso, as oportunidades de conseguir se tornar proprietário de terra foi praticamente vedada com a Lei de Terras de 1850. Por esta passou a decretar que somente quem tivesse dinheiro para pagar pela terra é que teria o direito sobre a mesma. Dessa forma, os libertos foram privados do acesso à terra e, conseqüentemente, privados do alcançado uma real cidadania.

No mesmo período de transição do século XIX para o século XX, as manifestações religiosas

de origem afro começaram a ser praticadas mais livremente. Se no período da escravidão, o culto religioso africano tinha que ser sincretizado para sua manutenção, ao alvorecer da liberdade, algumas manifestações passaram a ser feitas um pouco mais livremente. Interessamo-nos aqui destacar a Umbanda, religião sincrética que reunia elementos do catolicismo, candomblé e kardecismo, nascida aqui, para expor como espaço de luta e do caráter legitimador de espaços antes segregados ou excluídos do arena social vigente. A umbanda nasceu no Rio de Janeiro em 1908, embora não tenha afirmado na sua totalidade e na sua historicidade esse compromisso, pois, se de um lado ela se manteve africanizada, por outro, sob influência do Kardecismo, trouxe “a morte branca do feiticeiro negro” (ORTIZ, 1978).

Quando se perdeu a antiga dimensão do poder guerreiro, o que restou para os membros diaspóricos, portanto, desprovidos de território físico, foi a possibilidade de se “reterritorializar na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto aos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais” (SODRÊ, 2002, p. 53). O terreiro aparece, na primeira metade do século XIX, conhecido como egbé, a comunidade litúrgica. Nesses terreiros, podemos incluir, dentro da temporalidade histórica, os Candomblés, Xangôs, Pajelanças, Juremas, Catimbós, Tambores de Minas, Umbanda ou qualquer que seja o nome assumido pelas diversas formas de cultos afro-brasileiros em sua distribuição pelo espaço. O importante é que, ainda hoje, permanece nesses espaços o princípio de “um conjunto organizado de representações litúrgicas, de rituais”. (SODRÊ, 2002, p.53)

Embora as culturas africanas não façam nenhuma distinção entre o que é profano e o que é sagrado, o terreiro é um espaço considerado como “profano” e “sagrado” ao mesmo tempo. O profano se refere diretamente à comunidade, às pessoas que ali residem, é o espaço urbano, tanto público quanto privado, enquanto que o espaço sagrado remete à ordem da natureza, de um espaço que compreende as árvores, o mato, os altares dos santos ou dos orixás. As mudanças urbanas e sociais sofridas por esses terreiros ao longo da história impedem muitas vezes a observação de distinções como estas, entre esses dois espaços. E nisso, consiste em um mundo de imaginários e representações, afinal “o espaço pode inclusive ‘morrer’ e passar para o além, a fim de que os membros da sua geração possam habitá-lo. São numerosos os ritos de reconstrução do mundo de restauração de espaços”. (SODRÊ, 2002, p. 67)

Reconstruir a vida e suas organizações sociais desfeitas pelo sistema escravagista foi, antes de tudo, um ato político de repatrimonialização, conforme explica Sodré (2002). O culto aos seus ancestrais de linhagem e dos princípios cósmicos originários ensejava na criação de um grupo ligado a um patrimônio que permitia relações de solidariedade no interior da comunidade negra e um jogo que era capaz de comportar sedução, pelo sagrado, dos elementos brancos da sociedade global. Não podemos aí, esquecer do processo de carnavalização (BAKHTIN, 1987), onde, por meio desse espaço, tido como sagrado, os negros refaziam em terras brasileiras uma nova realidade, fragmentada.

Perante essa nova necessidade e realidade, o processo de construção do imaginário africano no

Brasil, teria que alcançar novas dimensões, logo, para alguns grupos étnicos, como os iorubás, o terreiro teria de deixar de lado a reconstituição físico-espacial do palácio de suas antigas comunidades, buscando novos caminhos para a conquista de lugares onde se podia estabelecer um espaço legítimo, especialmente um espaço interacional. É importante dizer, ainda, que esses espaços sagrados – negro-brasileiro – é algo feito constantemente dentro dos esquemas ocidentais da percepção que o próprio ocidente tem de espaço. Assim, o aproveitamento de espaços, fissuras, interstícios, infiltrações, é uma fusão desses conceitos, criando um jogo sutil de espaços-lugares na movimentação do terreiro.

Na região Sul, os elementos africanos foram principalmente bantos com influência da umbanda. Durante muito tempo os estudos dos primeiros africanistas, como Nina Rodrigues(1932) e Silvio Romero(1949), falaram e um predomínio nagô na cultura africana que seria originado da cultura africana da Costa Ocidental de onde se originaram os grupos trazidos para a região Nordeste. Este predomínio seria percebido no candomblé enquanto que a regiões que receberam os centro-africanos teriam mais a cultura banta que teria como influência a antiga presença católica do Congo.

Estudos mais recentes sobre os bantos nas Américas (MacGaffey, 2000) contrabalancearam a nagocracia que imperou nos estudos afro-brasileiros até a década de 1980. Observou-se que era relativa a pureza dos elementos culturais da Costa Ocidental, bem como aprofundaram-se os conhecimentos sobre a cultura banta que predominou entre boa parte dos africanos trazidos ao Brasil. O predomínio dos estudos africanistas do início do século XX foram feitos por pessoas que viviam em áreas onde a cultura nagô era mais influente como o Nordeste, em especial a Bahia. Nina Rodrigues(1932), Arthur Ramos (1934), Manoel Querelo (1938) valorizaram a influência e presença sudanesas dando a este grupo um espaço de destaque em relação aos bantos.

Como consequência, de fato sabemos mais da cultura afro nordestina como, por exemplo, do candomblé baiano do que da cultura afro das demais regiões do país. Assim, enfrentar esta condição é reconhecer que sabemos muito pouco dos processos culturais que envolveram os africanos que foram levados a outras partes do país. Embora pesquisas recentes tenham trazido o estudo de cultos religiosos como dos Enguices (Minkisi), uma rica expressão religiosa do universo banto, recuperada por MacGaffey, nos deteremos aqui nas práticas sincréticas dos benzedores afrobrasileiros que professam a religião católica.

A Umbanda é nossa porta de entrada por ser uma religião sincrética que teve cultos estes que se desenvolveram no Rio de Janeiro, tendo por base de *continuum* religioso, os terreiros da Bahia, ou como Sodré chama – o modelo baiano. O sincretismo negro da Macumba e da Umbanda é, portanto, produto desses terreiros de modelo baiano, migrados para o Rio, e eram, no entanto, casas, e não tinham seus líderes a mesma posição socioeconômica dos líderes de terreiro na Bahia. Eram pessoas de categorias mais populares, pobres, que obtinham parte da sua renda nas atividades dos terreiros. O que predomina na Macumba/Umbanda é o aspecto da “religião” do culto negro, sem aquelas características messiânicas, porém, com a presença da sociabilidade de contingentes populacionais desenraizados. O aspecto da religião do culto negro de sociabilização ao nível das camadas populares sempre foi

recalcado nas representações que as classes dirigentes faziam do povo, inclusive na questão da moradia popular.

Exite aí uma questão que é importante frisar, que é a questão do periférico, enquanto conceitos geográficos, que não pode ser tomado como todo o conjunto simbólico que reside no sentido do espaço físico também ser periférico, daí que a ideia de centro, enquanto representante de uma economia próspera e de uma organização social perde seu conceito (SANTOS, 1996). Há uma oposição entre o que é considerado organizado e rico e o que é visto como pobre e desorganizado. Esse fator é importante porque contribui para definir as regras de conduta social desses espaços ocupados pelos terreiros. Em nosso estudo de caso, nas pesquisas de campo, realizadas na cidade de Dourados -MS, a maior parte dos terreiros visitados também estão localizados em regiões que podem ser consideradas periféricas. A ocupação desses locais, os quais também insere Dourados, sugere um outro fator, que é a criação de espaços chamados de “comuns”, que são depreciados pelas elites, sobretudo, quando essas elites estão sob a influência dos novos modelos de urbanização inspirados na civilização européia. A maioria desses terreiros fica, por assim dizer, em regiões distantes do centro e também dos bairros residenciais, onde parte de uma elite vive, a presença dessa mesma elite nesses terreiros é importante objeto de contribuição para essa análise. As disputas no campo simbólico social das representações se tornam cotidianas, por isso o discurso legitimador, tem que ser renovado, ressignificado constantemente. Na prática isso se processa quase que como uma luta, como é o caso observado num centro de Candomblé em um bairro da cidade.

Este espaço conhecido como Candomblé da *Mãe I* está localizado muito próximo da Igreja Universal do Reino de Deus, pode-se considerar que a Igreja se localiza em uma quadra e que o terreiro em outra, portanto, ambos espaços sagrados e litúrgicos dividem o mesmo território simbólico. Segundo o relato de *Mãe I*, o terreiro nunca implicou com a igreja, mas a igreja sempre implicava com o terreiro, com altas orações em que remetiam ao terreiro como sendo ali um local de profanação do nome de Deus, em que os espíritos que ali habitavam eram todos vindos das trevas. Mas, a luta de bens simbólicos pelo que conta *Mãe I* não ficou apenas no campo discursivo ganhou uma dimensão maior, chegou ao ponto de os fiéis da igreja cercarem o terreiro com sal, uma prática ritualista cujo significado é a purificação do local. Inferindo o que podemos chamar de poder de cura, ou magia.

Poder de cura pelo fato de que os fiéis da igreja interpretam a presença próxima do centro como algo maléfico para a igreja e para os fiéis, e designam toda a culpa da doenças e problemas financeiros e espirituais ao centro, logo, o sal é o elemento utilizado para purificar e limpar todo o mal, e também o elemento sagrado que combate o inferno.

A chefe do terreiro, em resposta a essa atitude, juntou todo o sal que haviam colocado em volta do terreiro e jogou dentro da igreja. Na liturgia do terreiro, devolver ao outro o que ele lhe deu é seguir os preceitos kardecistas da antiga lei da física da ação e reação. Assim, o uso da linguagem nesse sentido, enquanto uma representação, é a prática de desbançar o discurso do outro, no caso da igreja,

esse outro apresenta uma prática de uso da possessão que, para esse segmento da liturgia cristã, deve ser combatido, e combater no caso, não é apenas a questão da possessão, mas de todo o patrimônio ali instalado, afinal o jogo nesse contexto é quem dominará aquele espaço simbólico.

A igreja católica é um estigma para esse terreiro, que precisa criar um discurso e uma representação que dê conta de tornar a sua prática legítima frente a esta já imposta. No caso da Umbanda, pela sua característica de “religião” e pela sua proximidade com o kardecismo, o discurso que os chefes de terreiro proclamam, está diretamente dentro da ótica kardecista, que é respeitar esse próximo, mostrar que suas entidades são espíritos de luz, são evoluídos, não são mais aqueles tipos sociais antes excluídos. Uma outra questão também é a representação sócio-econômica de alguns de seus partícipes que contribui para uma construção positiva da prática religiosa em questão, ou seja, a presença de médicos, psicólogos, professores, políticos, significa que se essas pessoas, com importância social frequentam o terreiro, ele não mais converge com antigas práticas inferiores, mas apresenta agora uma outra dinâmica, mais elevada e povoada de espíritos iluminados. Não trabalha mais para o mal, e sim para a propagação do bem. É comum observarmos nos terreiros a presença desses tipos.

No caso do Candomblé, por não possuir essa característica de “religião”, e por não ter uma tradição ou não se apresentar afinado com o kardecismo, essas construções deveriam seguir outro sentido, no caso de Dourados, os Candomblés que visitamos, partilham tal qual a Umbanda, do segmento kardecista. Se comparados com os terreiros de São Paulo e do Rio de Janeiro, onde os Candomblés por vezes são muito ricos, esses terreiros em Dourados já não apresentam essa mesma riqueza e, por isso, é necessário construir um espaço interacional que se aproxima e muito da Umbanda. No caso, a presença de pessoas pertencentes à elite, não só contribui financeiramente com o sustento do *egbé*, como também – e nesse caso isso é observado na Umbanda – essa presença, constrói uma relação de amizade que quando expandida no meio social serve de ponte ou de caminho para aqueles partícipes que não tem assistência pública para a saúde, ou que lhes falta até um emprego.

Um caso típico desses foi possível observar no Terreiro do Caboclo Tupinambá, onde uma cambone, por não ter condições de alugar uma casa pela imobiliária, através do terreiro, conseguiu o seu lugar para morar graças a um dos médiuns que tinha algumas casas para alugar. Na relação de amizade que conquistaram, foi possível ajudá-la. No discurso da *Mãe I*, diz ela, que só devolveu o sal porque queria dizer ao líder daquela igreja que ele estava faltando com o respeito para com a sua escolha religiosa, e que ela nunca o teria incomodado e não era justo que ele a incomodasse.

Cabe ressaltar que esse benefício já é a busca por uma representação que visa ressignificar a imagem negativa que o Candomblé tem no meio social. Dizer ou praticar o respeito ao próximo, manter a prática litúrgica dentro do espaço sagrado e interacional do terreiro, deve ser, nesse sentido, visto como uma forma de respeitar o espaço público e alheio. Mesmo as entregas de oferendas ou trabalhos, como são chamados aqui em Dourados, respeitam esses espaços e a temporalidade, pois, dificilmente vê-se, na cidade, oferendas no portão do cemitério, ou nas praças. No máximo, usam o

cruzeiro do cemitério para o depósito de flores e velas. Oferendas mais complexas são feitas longe da cidade. Desse modo, essa extensão do terreiro para “dentro” da cidade se faz em outras dimensões espaciais, indo não para dentro da cidade, no sentido literal mesmo do termo, mas para “fora” da cidade, nos rios e matas ciliares, constituindo assim os espaços como espaços sagrados e também em extensões do terreiro. Mesmo as entregas que devem ser feitas nas encruzilhadas – que seriam os trabalhos para os exús – são oferecidos em lugares em que a presença de habitações é muito rarefeita.

Os frequentadores dos segmentos religiosos de Dourados dizem preferir esses espaços, devido à cidade ser pequena, onde todo mundo conhece todo mundo, e daí, a necessidade de não expor a sua figura. Sobre essa questão, acompanhamos, durante os trabalhos de campo, a entrega de uma oferenda para uma pomba-gira que deveria ser feita em uma encruzilhada. Fomos convidados pela *médium* responsável pela oferenda, sabendo, ela e as duas senhoras que haviam encomendado o trabalho, do nosso interesse sobre o fenômeno. Acompanhamos a organização de todos os preparativos: os alguidares com farinha, o mel, as rosas, as velas, o cigarro, a maçã, a champanha, todo o material que era necessário para a entrega.

O local também visitado pela polícia, por causa do tráfico de drogas na região, a sua presença ali é comum e, no momento em que estavam essas senhoras organizando os ingredientes para a oferenda, a viatura apareceu ao longe. Para o espanto delas, o ritual antes que começasse teve que ser interrompido a uma velocidade extrema. Saímos todos como se estivéssemos fugindo, como se aquela prática fosse proibida. Ao indagar o porquê daquele comportamento, disseram que uma daquelas senhoras era conhecida dos policiais e uma figura muito conhecida também na cidade. O local foi mudado para uma área bem distante da cidade, alguns quilômetros daquela região. Assim, o espaço individual dos partícipes desses segmentos religiosos também contribuem para a interação dessas práticas representativas. Desta forma, conforme foi observado, elas estão ligadas a estigmas históricos, do preconceito, pois são vistas como bárbaras, de baixo espiritismo, de feitiçaria, logo, esse imaginário constituído dentro dessa representação é fruto da interação de segmentos religiosos contrários a essas práticas, mas não só segmentos religiosos, a posição social que muitos frequentadores desses espaços possuem.

O problemam no caso acima não era a polícia, não era se a polícia ia ou não ver o ritual, mas sim, quem estava participando desse ritual, daí o conhecimento, a imagem que essa pessoa, que esse indivíduo projetou na sociedade. Na missa que elas frequentam para fazer o seu jogo social, como disseram as senhoras - quando perguntei acerca do ocorrido -, haveria pessoas que poderiam saber, por intermédio daqueles policiais, e que pertenciam aos seu círculo social.

Quer dizer que o ritual católico não servia para a resolução dos problemas que elas precisam que sejam resolvidos, daí que a Umbanda para elas é a solução eficaz por um lado, porque por outro, não querem ser vistas ligadas a essas práticas, afirmam que por serem comerciantes, podem perder seus fregueses, cujas filiações religiosas variam entre o kardecismo, o catolicismo e o protestantismo. É importante esclarecer que o fato delas não assumirem a prática umbandista, está diretamente ligado

à questão do comércio, pois são frequentadoras de muitos terreiros na cidade.

Débora, Mãe de Santo, do terreiro do pai T, também relata essa questão presente no terreiro que frequenta, quando diz que “no terreiro vem sempre gente humilde, pessoas de classe média. Tem uns de classe alta que também frequenta, mas é muito difícil. Eles já são mais reservados, eles já não querem demonstrar que frequentam”.

O *status quo*, nesse sentido, é um moderador, complicador e favorecedor da representação que os terreiros, tanto de Umbanda quanto de Candomblé de Dourados, constroem e influenciam na constituição dos imaginários que organizam e povoam os seus rituais, conforme já disse, com relação à questão da cambone da Tenda de Umbanda do Caboclo Tupinambá. O processo de legitimação desses espaços nesse contexto, que é o da movimentação dos terreiros, apresenta um processo específico e complexo, porque se observa por meio dessas informações como são dinâmicos e interativos os diferentes espaços ou territórios sagrados e interacionais constituídos aqui.

Vejam os espaços, as fronteiras entre o catolicismo, o protestantismo e os segmentos afro-brasileiros se interagem de maneira fluída no meio social e, nesse sentido, como é ampla a luta pelo mercado de bens simbólicos, porque as fronteiras não estão fixadas entre este e aquele segmento litúrgico, como no caso do candomblé da *Mãe I* e da Igreja Universal, ao contrário, não se pode dizer que as fronteiras são fixas, pois estão em constante movimento, na medida em que elementos deste ou daquele discurso ou práxis são incorporados ou excluídos de um novo discurso ou práxis.

Quando a *médium*, representante do terreiro, teve que “fugir” da polícia por causa da questão ampla que envolve as suas fiéis, os elementos legitimadores da prática daquele terreiro foram imediatamente modificados. A dinâmica litúrgica desse espaço passa a obedecer a um conjunto de cultura que é comum aos seus partícipes, portanto, comum ao espaço do corpo. Um outro exemplo que nos remete a pensar na análise de constituição de espaços sagrados e litúrgicos e interacionais é o caso da Tenda de Umbanda Caboclo Boiadeiro. O terreiro foi visitado três vezes, sendo que dessas três, duas foram durante a semana e em horário que não tinha trabalho na casa. O terreiro divide também o espaço com a moradia da sua chefe, a *Mãe G*.

De 20 terreiros visitados, somente o Ilê da *Mãe Delma Karoeleji* é uma constituição espacial designada somente para esse fim, contou ela em conversa informal que comprou aquele terreno para a construção do terreiro. A sua casa, fica a duas quadras do terreiro, e que a escolha do terreno dependeu do local de sua moradia. Nos outros terreiros, todos os chefes dividiram os seus espaços privados, por assim dizer, num outro espaço, o espaço litúrgico, o terreiro.

Voltando à questão na Tenda de Umbanda Caboclo Boiadeiro, em conversa informal, com a chefe do terreiro, a *Mãe G* contou sobre a sua relação com uma Igreja localizada na rua próximo onde situa a sua casa. Segundo ela, os fiéis dessa igreja, logo que o terreiro foi aberto, acompanhavam os trabalhos, inclusive muitos deles trabalharam ali como médiuns, depois, aos poucos, foram se convertendo para essa igreja, localizada a poucos metros.

O pastor, quando indagado, também em conversa informal, sobre como a igreja via a presença daquele terreiro, não quis falar nada além de que a igreja ali estava como obra de Deus para salvar as pessoas que iam ao terreiro.

Em uma segunda visita, quem nos atendeu foi sua esposa, que gentilmente disse que muitos dos seus fiéis já haviam participado daquele culto de Umbanda, e que quando foram “resgatados” pela obra da igreja, estavam totalmente perturbados e *endemonhados*, e que a saída que a igreja encontrou para evitar que o “mal” praticado, naquele espaço, pudesse invadir o pensamento e as vidas de seus fiéis, foi não mais usando o caminho que passa em frente ao terreiro, e nem as ruas laterais que perpassam pela principal de acesso ao mesmo. Com relação às ruas laterais, elas são usadas somente quando não tem toque, não tem ritual na Tenda de Umbanda Caboclo Boiadeiro.

Nos dias em que a Tenda funciona, a igreja para os seus trabalhos, sua liturgia costumeira e entra em vigília para combater o ritual. O que se observa com este caso é novamente aquela disputa de bens simbólicos onde os espaços constituídos tendem a ampliar a sua fronteira, criando uma luta entre quem vai ser dominado e quem vai dominar. Os elementos do discurso nesse caso são importantes porque remetem diretamente a uma prática que, no caso da igreja, consolida a sua visão demoníaca para com o terreiro, enquanto que para o terreiro, pelo que observei da *Mãe G*, a solução foi o silêncio, manter o seu ritual dentro daquele território sagrado, interacional, de modo que a sua imagem, a sua representação, com tal atitude seja de certa forma deslocada, desviada daquela representação ou apropriação que a igreja faz.

No que se refere aos fiéis que antes participavam da Umbanda e agora estão na igreja, deve ser analisado dentro da ótica do jogo do espaço do corpo, daquilo que o indivíduo busca de melhor para si, e o melhor muda, varia conforme as experiências vividas, conforme o contato com o sagrado, os rituais e a sua disposição para a realização. O mal que a igreja diz que combate em relação ao terreiro da *Mãe G*, é um outro ponto importante, porque é um discurso constituído de imaginário, refere-se ao imaginário da magia que é a percepção dos símbolos e dos signos, que povoam o universo ritualístico deste ou daquele ritual que, quando não estando em conformidade com uma prática mais universalizada, tende a exclusão ou ao questionamento.

Bethencourt (2004) sobre essa questão diz que “o que interessa não é o que as bruxas fazem, mas o que elas dizem”, ora, isso está claro nessa relação, pois, enquanto as igrejas doutrinárias cristãs combatem a possessão, os segmentos afro-brasileiros convivem diretamente com ela, invocam espíritos como sendo eles também co-partícipes e fundadores de seus rituais. Esse “dizer” das bruxas, pode ser esclarecido como sendo aquilo que se representa, ou aquilo que se pretende representar. Todos os imaginários que a Umbanda apresenta são, historicamente, um meio de seduzir através do sagrado, setores da sociedade que antes a combatiam. Na constituição dos múltiplos espaços de atuação, constituem também múltiplas representações que são constantemente ressignificadas, reelaboradas no sentido de ampliar ou tornar mais eficaz a consolidação dos espaços conquistados, tanto concreto quanto simbólico.

Desse modo, a Tenda de Umbanda Caboclo Boiadeiro é um exemplo, de um lado de resistência e, de outro, da dinâmica da representação que deve ser construída para a sua própria manutenção.

Daí que a representação que os terreiros de maneira geral buscam é aquela que as tornam também superiores e não mais inferiores como os setores do kardecismo e do catolicismo antes faziam, e nesse processo de positivizar tal imagem, os elementos dessas designações são incorporados em suas práticas, e, sobretudo, em seu imaginário.

“Aceitar a Umbanda é aceitar a possessão”, e por isso, a possessão também precisa de elementos simbólicos que a legitimem pelo próprio fenômeno da possessão. Se a presença dos múltiplos santos católicos pode significar que não se compactua com o “mal” com o “diabo”, a aproximação com o Kardecismo, fazendo-se uso de sua ideologia, também pode significar que se trabalha com espíritos evoluídos e que a Umbanda também é uma “religião de evolução”, tal como é o conceito empregado pelo próprio Kardecismo.

Ainda sobre a questão, no início dos rituais, é costumeiro recitarem a “Prece de Cáritas”, que é uma oração tipicamente kardecista. Além de invocarem o nome do doutor Bezerras de Menezes, Seu Severino César, personagens do meio espírita.

Essa prece, costumeiramente invocada nos rituais de Dourados, apresenta na forma do discurso constituído, símbolos que a Umbanda busca na apropriação de uma imagem positiva, desintegrada da visão maligna designada a ela e, portanto, a legitimação passa a ocupar um outro espaço, o de uma “religião” com cerne conciliador entre a prática mágica herdada da África, mas com uma ideologia “cristã”, próxima do kardecismo, que trabalha com entidades ou espíritos de luz, médicos, que praticam a caridade e o amor ao próximo.

Os elementos presentes em seu imaginário, contribuem para distanciar a Umbanda de sua origem feiticeira, chamada de macumba, mandinga, como era conhecido o feitiço no final do século XIX. Em Dourados, mesmo na recuperação da história de alguns dos terreiros, é possível identificar os estigmas que o próprio desenvolvimento da cidade proporcionou, daí o melhor entendimento com as práticas:

Construí meu terreiro. Ninguém me ajudou. Nenhum dia de serviço. Meu marido fazia massa. Carregava tijolo. Sozinho. Eu ajudava ele. Muitas vezes. Não tinha pessoas pra eu atender. Largava dos meus afazeres. Quando eu tava lá em cima. Já pra colocar o telhado. Deu uma tempestade muito grande. Derrubou todinha a construção. Ficou em terra. Meu marido disse que eles [entidades], não queriam uma igreja, pra eu trabalhar, porque se eles quisessem, tinham segurado. Eu falei que não era Deus. Olhei tudo caído no chão. Nos cantinhos que eu ia, o povo falava que só ia dar [ajudar], pra eu fazer uma igreja, porque diz que eu ia colocar um terreiro de macumba. Eu vi tudo caído. Ajoelhei. Pedi: “Deus, se você quiser que eu tenha a minha igreja pra fazer caridade, me ajude e levantar outra vez”. (Mãe N).

Mãe N, no relato da sua história de vida, também recupera a questão da discriminação que os

primeiros terreiros em Dourados sofreram. Há uma clara intenção dos terreiros de Dourados, e afirmamos, devido à pesquisa com os 20 terreiros, que existe uma distância, pelo menos, a tendência, a vontade de distanciar-se desses conceitos de feitiço e macumba. Os umbandistas não querem ser categorizados no mesmo espaço que o feitiço, a macumba ocupam. Preferem, estar no mesmo espaço em que o Kardecismo foi legitimado.

Dessa forma, há um outro fator também muito importante para ser relatado aqui. Existem dois centros em Dourados que são Kardecistas, mas que mantêm práticas mágicas da Umbanda, pois em seus rituais de passe, são Pretos-velhos e Caboclos que vêm para os trabalhos de cura. Encontramos essa dinâmica no Centro Espírita São Francisco de Assis e no Centro Espírita Franciscano. É importante relatar que seus dirigentes tiveram uma formação religiosa dentro da Umbanda e, na medida em que conheciam a cosmologia desse mundo dos espíritos, passaram para o Kardecismo.

Mas, apesar de não ser o objeto de análise, os atores sociais desses centros, se por um lado mantém um *continuum* religioso voltado para o sistema kardecista, por outro, não romperam com a dinâmica umbandista, do emprego das entidades, do sistema de cura com ervas, do linguajar empregado. Apenas aboliram o que o próprio kardecismo considera prejudicial ao corpo, que é a bebida e o tabaco. Este fato é relatado, porque é costume, por exemplo, no Terreiro de *Mãe N* e na Tenda do Caboclo Tupinambá, do *Senhor T*, muitos de seus médiuns irem, nas sextas-feiras, para o terreiro e, às segundas-feiras, para o centro espírita. É válido ressaltar que, pelos menos na pesquisa feita em Dourados, apesar de muitas pessoas dizer serem umbandistas, a grande maioria ainda se considera espírita. E o fazem porque entendem por um lado, que como tudo é possessão, são então todos espíritos. Aos kardecistas, dizem e os chamam de “mesa branca”.

O ser espírita nesse sentido é uma questão discursiva de aceitação, porque, na prática, a Umbanda inverte a ordem social vigente, enquanto que o kardecismo mantém a mesma estrutura do teatro social. A diferença aí resulta na presença da prática mágica, da manipulação dos elementos naturais, das oferendas, que não ficam restritas ao espaço sagrado interno do terreiro, mas precisam muitas vezes expandir, ir além. Para tanto, a apropriação de elementos do catolicismo quanto do kardecismo são importantes, mas não significa que a apropriação desses elementos ocorra tal como é apropriado no espaço do catolicismo e do kardecismo. O diferencial no sentido da liturgia está na sua forma de expansão para o além do espaço sagrado interacional do terreiro. Quando as práticas atingem o limite do espaço público, este precisa ser transformado em sagrado e o processo, a meu ver, é lento e depende de um espaço simbólico que o terreiro e todo o seu conjunto de expressões tem conquistado.

Locais como a Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo, onde a trajetória histórica dos terreiros é muito mais antiga, as práticas litúrgicas já conseguiram a absorção dentro de um conjunto de elementos formadores ou contribuidores da cultura brasileira, como é o caso do ritual da lavagem da escadaria na Igreja de Nosso Senhor do Bonfim em Salvador. O mesmo já não sucede em Dourados, somente alguns raros casos de exposição no espaço público se fizeram, conforme relata *Débora*:

Mas foi pra Ogum em 94 ou 95. Que fizeram os terreiros de Umbanda e alguns de Candomblé participaram. Foi que fizeram homenagem à Ogum. Que eles consideram como São Jorge. Eles fizeram! Mas, não tem mais. Foi uma festa pública. Foi aqui no ginásio do Água Boa. Foi ali!

Pelo caráter da festa, de acordo com o relato de *Débora*, a intenção que se verifica é não somente homenagear esses orixás – Ogum e Iansã – mas também mostrar como é a dinâmica litúrgica de cada centro. Mostrar como é a possessão, sem que de fato ela ocorra ali, mas uma representação de como o *continuum* é estabelecido no interior do culto.

Pelo relato, foi uma primeira tentativa de buscar no espaço público uma maior legitimação, além disso, mostrar também que as expressões litúrgicas de Dourados se afinam com as dos grandes centros culturais do país.

Cabe, portanto, aos terreiros, aqui em Dourados, legitimarem uma imagem nova que venha a constituir em uma expressão positiva de suas práticas litúrgicas, e, nesse caso, parece que a entidade Baiano tem sido o caminho para tal expressão. É importante dizer que existe, por um outro lado da análise, um caminho de dificuldades construído em que a própria depreciação desses espaços é o obstáculo principal – retornando a questão analisada na disputa de espaço simbólico. A depreciação dos espaços aparece também nos discursos do senso comum, onde setores religiosos, por exemplo, o catolicismo e o kardecismo, na luta por um espaço simbólico de bens religiosos, constroem empecilhos e estigmas ideológicos à aproximação com as práticas de origem negra, mediante uma distinção generalizada entre o “alto” e o “baixo” espiritismo.

Aqueles centros que, por exemplo, mantêm uma *práxis* muito próxima da Umbanda, não são considerados pelo meio kardecista de Dourados, com centros espíritas, estão ainda numa fase de intermédio, dentro do consenso que se tem de “evolução”, cabendo a eles, abolirem definitivamente os resquícios umbandistas. No caso da Umbanda, uma parte de seu ritual, na busca por uma legitimação, modifica-o “branqueando” e “civilizando” seu espaço sagrado, excluindo tudo o que remete ao “baixo” espiritismo (BROWN, 1985).

Sobre isso, a Tenda dos Orixás - Caboclo Guarani, não usa em seus rituais o atabaque, nem cigarros e muito menos bebidas. O *Senhor V*, chefe do terreiro, diz que sua Umbanda é branca, mística, diferente da Umbanda praticada pelos outros terreiros em Dourados. Ele também reclamou que, por causa disso, ficou excluído do grupo de umbandistas. Nas conversas com outros chefes de terreiros, naquela mesma localidade, muitos criticaram a Umbanda da Tenda dos Orixás - Caboclo Guarani, por que dizem que o *Senhor V* nega a presença negra e africana da Umbanda.

No contexto da Umbanda, que é uma expressão afro-brasileira diferente das outras expressões, como o Candomblé, por exemplo, pela sua historicidade, a própria tem um processo de construção representativa que por um lado se afina com a constituição do território, do patrimônio, mas por outro lado, diverge, visto que surge com uma temporalidade recente em relação aos centros de Candomblé. Isso também não deve invalidar a questão de que ela deva ser vista e analisada, enquanto

produto do processo representativo ao qual os Candomblés fizeram parte, sobretudo o seu discurso é uma memória viva do processo.

Frente à questão, Maria Lúcia Montes (1998) enfatiza que as religiões afro-brasileiras ao adentrarem o período de modernização da sociedade brasileira que foi anunciado por volta dos anos de 1930, estariam ainda sob o peso da estigmatização e da perseguição. Para a autora, a Umbanda ao buscar um meio de legitimação, alcançou uma nova forma de desqualificação e, ao mesmo tempo, na criação de um novo tipo de culto, que viria a constituir uma das formas de religiosidade mais populares do Brasil.

Se no campo das representações é possível observar assim, o jogo que se constitui como forma legítima de possuir um espaço seja ele concreto ou simbólico, a Umbanda dessa forma foi mais versátil porque aproximou de segmentos múltiplos da sociedade o que de certa forma lhe garantiu uma dinâmica diferente em relação às outras formas de religiosidades afro-brasileiras. Aos poucos, a aproximação com o Kardecismo lhe conferiu uma representação controversa daquela originária da antiga macumba, ligada as práticas bárbaras que relembravam de maneira excludente a presença negra, o resultado dessa aproximação acarretou conforme já disse na “morte branca do feiticeiro negro”.

É importante salientar que, sob a nova roupagem umbandista, muitas religiões afro-brasileiras, ao se colocarem ao lado do kardecismo, rapidamente ganharam adeptos. Esse crescimento é visto já nas décadas de 1940 e 1950, ainda que as pessoas participassem desses cultos por um lado e por outro, diziam-se ainda católicas ou espíritas. A partir dos anos 60 e 70, é que, na verdade, a Umbanda passa a ser distinguida do Kardecismo. Os fatores que nos remetem a entender tal distinção estão ligados ao cerne nacionalista da própria religião que ao apresentar as suas entidades, faz uma ponte ao passado histórico brasileiro, num momento em que a nacionalidade também se faz importante. O caboclo representante do índio brasileiro, o preto-velho o do ex-escravo, são símbolos que mantêm a memória do passado colonial, mas, apresentam-se não mais envoltos no negativismo em que essas figuras foram nesse passado colonial, pois, agora, positivados, apareceram na ordem do panteão dos deuses, como espíritos de luz, que na carnavalização desse espetáculo, colocam-se frente aos homens, como superiores.

Portanto, é muito recente a conquista efetivada no campo social que a Umbanda conseguiu. No caso específico de Dourados, cujo desenvolvimento se verifica a partir dos anos de 1950, é fácil analisar o porquê das dificuldades que ainda se encontra para a representação dessas expressões como um elemento comum ao meio cultural tanto local quanto nacional. Alguns terreiros ainda estão em processo de construção de uma representação social que lhes possibilite atingir o espaço público sem o processo do preconceito, da depreciação e desqualificação de seu *continuum*. A sua interação com o social é dinâmica e multifacetada, é também representativa porque visa apresentar um objeto cujo significado é criá-lo “simbolicamente, fazer com que ele tenha um sentido para quem o representa, passando a fazer parte de seu mundo” (ANDRADE, 1995: 1).

O modelo de representações, utilizado para analisar os terreiros de Dourados, segue um esquema de estrutura do conceito Bourdeliano de *habitus*.

O *habitus* para Bourdieu (1983: 17):

Se apresenta, pois como social e individual: refere-se a um grupo ou uma classe, mas também ao elemento individual: o processo de interiorização implica sempre internalização da objetividade, o que ocorre certamente de forma subjetiva, mas que não pertence exclusivamente ao domínio da individualidade.

Deste modo, a análise de Bourdieu está voltada para enfatizar a importância de se estudar o modelo de estrutura através das instituições de socialização dos indivíduos. O *habitus* é, com efeito, um espaço de interação de dominação onde os símbolos se interconectam, inter-relacionam, criando novos sentidos.

Por esse motivo, ele também define o *habitus* como algo que “pressupõe um conjunto de ‘esquemas generativos’ que presidem a escolha; eles se reportam a um sistema de classificação que é, logicamente, anterior à ação” (BOURDIEU, 1983, p. 17). Desse modo, o terreiro se constitui de uma cultura própria, que dentro de seu próprio *campo habitus* se interage, interconecta, com as estruturas que lhe são próprias da Umbanda, fazem parte da própria troca de conhecimentos do meio umbandístico, liga-se com os valores das entidades, dos trabalhos, da composição de seus rituais, lembrando que de uma casa para outra, eles se divergem.

Nessa interatividade do terreiro com o meio social, cabe a ele, oferecer entidades com personalidades diferentes para atender também personalidades diferentes, para assim, completar o processo de constituição representativa de sua busca por um capital social. O espaço do corpo é um limite a ser testado na categoria de mudanças que se instalam a todo o momento, inferindo na liturgia, propiciando a sua mudança. É importante lembrar que os espaços do corpo trazem consigo um espaço adjacente, que comporta uma série de elementos constitutivos que irão ou não agregar mais outros elementos.

A linguagem veste todas as coisas, também é usada para traduzir a experiência dos indivíduos, dos sujeitos. O produto referente ao processo interconectivo dos terreiros e da cidade, é sempre traduzido em linguagem, que é expressa na história de vida de seus partícipes. Linguagem essa que é censurada, explicitada, encoberta ou descoberta, variando de acordo com as possibilidades impostas ou permitidas pelo espaço público. Para quem anda pelas ruas de Dourados, não vê nenhuma expressão dessas religiosidades. Mesmo nos bairros, passando em frente desses terreiros, ou a uma loja desses artigos. A fachada física, o espaço concreto, não chama atenção, não choca com a paisagem pública da cidade. Mas isso não significa que todas essas relações não existam.

Considerações finais

Refletir sobre as manifestações da religiosidade afrobrasileira como a umbanda, em um espaço considerado não tradicional da cultura negra, é pensar nos espaços da memória cultural e suas estratégias para se manter, embora exista uma negação de sua presença. Os depoimentos dos zeladores de santo, dos frequentadores trazem uma experiência cultural explicitada na fala dos informantes e recuperam as *memórias ancestrais já brasileiras, mas etnicamente africanas* que, provavelmente, mantinham-se em hibernação, quais cinzas apagadas, que em momento propício recuperam vivacidade ao exprimirem suas vivências. Tão logo, vem a descrição de um episódio surpreendente, onde, talvez haja uma pitada de imaginação, porém, é um misto de sentimentos e memória se transformando em cultura popular, incentivado pela história oral. Como no momento em que o depoente fala da felicidade de saber que uma criança foi curada de anemia por ela, e que outra conseguiu andar depois de três sessões do culto. Quanto a isso, Lucilia Delgado (2003) descreve: “Os melhores narradores são aqueles que deixam fluir as palavras na tessitura de um enredo que inclui lembranças, registros, observações, silêncios, análises, emoções, reflexões, testemunhos. São eles sujeitos de visão única, singular, porém integrada aos quadros sociais da memória e da complexa trama da vida.”³

As histórias e identidades das principais “entidades” destes terreiros e a composição étnica da esmagadora maioria dos seus fundadores, adeptos e frequentadores, revelam uma cultura religiosa da sua origem africana, e muito significativamente uma clara diferenciação da sua África relativamente ao moderno candomblé, importado de metrópoles como Brasília, Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo, classificado por eles como “chiquento” e pouco dado à prática da caridade.

É verdade, porém, que estas raízes africanas, aparentemente não se manifestam explicitamente como uma identidade negra, talvez até porque a feição cosmopolita e racionalizante que a mesma adquiriu não acolha muito favoravelmente o modo de ser específico destes afrobrasileiros acabocados e até lhes seja hostil. Mas sabem que os seus pais foram realmente escravos e o sofrimento das suas existências ficaria sem sentido se a sua memória não puder recriar-se e sobreviver à morte, para doar sentido a eles e a toda a humanidade remanescente. Por ser uma história, a partir de depoimentos e não baseada na escrita, forma mais perene de guardar as fontes, a tradição oral é componente insubstituível na história dos saberes populares elemento primordial de uma nação.

Para Jan Vansina (1982:158), estudioso das tradições africanas relegar a oralidade a um plano secundário em detrimento da escrita é o mesmo que deixar de lado as preocupações essenciais da sociedade. Nas sociedades africanas, as fontes orais e as tradições são as principais fontes e a palavra se atribui um grande poder pela crença de que ela pode unir ou destruir. De fato, o texto oral é sedutor, mas complexo “deve ser escutado, decorado, digerido internamente, como um poema, e cuidadosamente examinado para que se possam apreender seus muitos significados” (Vansina, 1982, 159). Assim, para entendê-lo, devemos compreender que qualquer depoimento faz parte de um contexto mais amplo, a representação coletiva da memória, que a interpretam e criam sobre ela suas

³ DELGADO, Lucilia A. Neves. *História oral e narrativa: tempo, memória e identidades*. Revista História Oral, FFLCH - USP, nº 6, 2003. p. 22-23.

impressões. Segundo Payer (2005), as relações entre memória e oralidade são historicamente produzidas e revelam um discurso singular usado como recurso ao se recuperar os falas de grupos normalmente silenciados.

É também nas relações entre a história e a memória o lugar da história onde estão presentes disputas pelos direitos à memória de uma cidade (Cury 2002). São os discursos orais que revelam as imagens hegemônicas e as contradições sociais, as práticas do poder local, os mecanismos de valorização e esquecimento. Diferente dos memorialistas que em seu trabalho com o discurso escrito constroem o imaginário a produção de um imaginário simbólico oficial da cidade. Entendendo que as memórias se complementam, ao se buscar a recuperação e preservação da memória de grupos além dos oficialmente reconhecidos, buscamos compreender comportamentos e hábitos características e a riqueza cultural contida nas práticas sociais cotidianas que constitui a cultura de um povo.

Referências

- ALBUQUERQUE, Eduardo B. Historiografia e Religião IN *Revista Nures* n° 5, Núcleo de Estudos Religião e Sociedade – Pontifícia Universidade Católica – SP, Janeiro/Abril 2007 – <http://www.pucsp.br/revistanures>, acessado em 12 de setembro de 2010.
- ANDRADE, Maria Antônia A. de. O espaço simbólico como articulação do processo ideológico e do processo representativo. João Pessoa: MC/UFPB, 1995.
- BAKHTIN, Mikail. A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. São Paulo: Hucitec, 1987.
- BARZOTO, Leoné A. A intervenção da memória nas crônicas de Marina Colassanti. In *Terra Roxa revista de estudos literários*. Vol.8, 2006, acessado em 21 de setembro de 2009, www.uel.br/pos/letras/terraroxa/.
- BERNARDO, Teresinha. *Memória em branco e negro*. São Paulo: Educ.; Edunesp, 1998.
- BETHENCOURT, Francisco. O imaginário da Magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- BROWN, Diana et al. *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.
- CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- DÉBORA. Entrevista concedida pela médium do Ilê de Togoginã. Dourados, 20 abr. 2005.
- FERNANDES, Frederico. *A voz e o sentido*. São Paulo: Edunesp 2005
- HALBWACHS, Maurice. *A Memória coletiva*. São Paulo. Vértice, 1990.

- HEYWOOD, L. M. (org.) *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010
- MÃE N. Entrevista concedida pela chefe da Tenda de Umbanda Cabocla Jurema e Ogum Guerreiro. Dourados, 29 e 30 jan. 2005.
- MAC GAFFEY. *Religion and Society in Central Africa*. Chicago 1986;
- MAIA, Felicia A. Direito à memória: o patrimônio histórico, artístico e cultural e o poder econômico In *Movendo Idéias*, Belém, v8, n.13, jun. 2003.
- MONTERO, Paula. *Magia e Pensamento Mágico*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1990.
- MONTES, Maria Lúcia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, Lílian M. (org.) e NOVAIS, Fernando A. (Coord.). *História da vida privada no Brasil, contrastes da intimidade contemporânea*, São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- ORTIZ, Renato. A morte Branca do Feiticeiro Negro. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.
- PAYER, Maria O. “Discurso, memória e oralidade” In *Horizontes*, vol.23, no.1, jan - jul, 2005.
- RIBEIRO, Cláudia R. A dimensão simbólica da arquitetura: parâmetros itangíveis do espaço concreto. Belo Horizonte: FUMEC-FACE, C/Arte, 2003.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil* 4^a. ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1976 disponível em . <http://www.ufgd.edu.br/reitoria/neab/downloads/os-africanos-no-brasil>, acessado em 12 de abril de 2011.
- SANTOS, Milton. *A urbanização brasileira*. 3 ed. São Paulo: HUCITEC, 1996.
- SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002. (Bahia Prosa e poesia).
- THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- VANSINA, Jan “A Tradição oral e sua metodologia”. In KI-ZERBO, *História Geral da África: I metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982.
- VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. Trad. Maria Julia Cottvasser. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

Recebido em 07/11/2013

Aprovado em 09/01/2014
