

Salvos por Cacique Tartaruga: Memória, História e Mito na umbanda de Campo Grande-MS

Saulo Conde Fernandes¹

RESUMO: No presente artigo, resultado de uma pesquisa de campo em que uni o aporte teórico-metodológico da História Oral e Antropologia, apresento um personagem histórico nada convencional: Cacique Tartaruga, um “caboclo de umbanda”, guia espiritual da pioneira da umbanda na cidade de Campo Grande, responsável por “curas mágicas”. Realizo também uma etnografia dos terreiros chefiados por meus entrevistados, buscando atestar a diversidade da religiosidade afro-brasileira.

Palavras-chave: umbanda; Cacique Tartaruga; curas mágicas.

Salvos por el Cacique Tartaruga: Memoria, Historia y Mito en la umbanda de Campo Grande-MS

RESUMEN: Em el presente artículo, resultado de una investigación de campo que uni La contribución teórica y de metodología de la Historia Oral y Antropología, muestro um personaje histórico poco convencional: Cacique Tartaruga, un “caboclo de umbanda”, guía espiritual de lapionera de la umbanda em La ciudad de Campo Grande, responsable de “curas mágicas”. Realizo también una etnografia de los templos liderados por mis entrevistados, tratando de certificar La diversidad de La religiosidad afro- brasileña.

Palabras-llave: umbanda; Cacique Tartaruga; curas mágicas.

INTRODUÇÃO

O presente texto é fruto de uma pesquisa realizada entre atores sociais (pais e mães-de-santo), entes sobrenaturais e grupos religiosos (terreiros de umbanda e candomblé). Num primeiro momento, apresento uma crítica ao Mito Fundador da umbanda, e para corroborar a diversidade desta religião, perpasso muito brevemente pelas teorias forjadas e/ou adaptadas pelos pesquisadores das ciências humanas e sociais no Brasil (em especial, as teorias do *continuume rizoma*). Em seguida discuto alguns aspectos da pesquisa de campo, que foi desenvolvida num interstício entre a História Oral e a Antropologia.

¹Graduado em História, UFMS/ Campo Grande. Mestrando em Antropologia na UFGD.

Após expor a rede de entrevistados – Mãe Elzira, a pioneira da umbanda na cidade de Campo Grande; Orlando Mongelli, um de seus primeiros iniciados; Mãe Cleide, sua filha biológica – apresento as entrevistas de história de vida de Pai Mongelli e Mãe Cleide, cujo Cacique Tartaruga (guia espiritual de Mãe Elzira) foi responsável pela cura mágica. Há uma estrutura comum nas histórias de vida aqui analisadas: a tríade *doença não detectada pelos médicos – cura realizada magicamente por um ente sobrenatural – posterior missão como chefe de terreiro* está presente na vida não só de nossos entrevistados, mas também na de Zélio de Moraes, personagem principal do Mito Fundador Umbandista.

Por fim, coloco em evidência a seguinte interrogação: se as histórias de vida de meus interlocutores se assemelham com a de Zélio de Moraes, o mesmo acontece com a umbanda que eles praticam? Isto é, a umbanda praticada por Pai Mongelli e a umbanda praticada por Mãe Cleide são semelhantes àquela proposta por Zélio de Moraes? Busco responder a esta questão engendrando uma etnografia de ambos os terreiros.

CRÍTICA AO MITO FUNDADOR UMBANDISTA, OU A DIVERSIDADE DA UMBANDA

Eis o Mito Fundador da umbanda:

Zélio Fernandino de Moraes nasceu em 1891, no município de São Gonçalo, Rio de Janeiro. Aos 17 anos, quando se preparava para ingressar nas Forças Armadas, começou a falar de uma forma estranha, em tom manso e sotaque diferente, semelhante a um senhor de bastante idade. A família desconfiou que era algum tipo de distúrbio mental, e o encaminhou a um tio psiquiatra. No entanto, não foram encontrados os sintomas de Zélio em nenhuma literatura médica, até que seu tio sugeriu à família que o encaminhasse a um padre, para que fosse feito um ritual de exorcismo. Procuraram, então, um padre da família, que após fazer o tal ritual de exorcismo não conseguiu nenhum resultado. De repente, Zélio foi acometido por uma estranha paralisia, a qual os médicos não conseguiram encontrar a cura. Até que, num ato surpreendente, ele levantou do leito e afirmou: “amanhã estarei curado”. Ao ser levado pela mãe a uma curandeira, Zélio ouviu que tinha o dom da mediunidade, e que deveria trabalhar pela caridade. Seu pai, apesar de não freqüentar nenhum centro espírita, era um leitor assíduo das obras de Allan Kardec e adepto do espiritismo. Foi quando, no dia 15 de novembro de 1908, por sugestão de um amigo de seu pai, Zélio foi levado à Federação Espírita de Niterói. Lá chegando, foi convidado a

sentar-se na mesa. Logo em seguida, contrariando as normas do culto realizado, Zélio levantou-se e disse que ali faltava uma flor. Foi até o jardim, apanhou uma rosa branca e colocou-a no centro da mesa na qual se realizava o trabalho. Iniciou-se, então, uma estranha confusão no local, ele e outros médiuns começaram a apresentar incorporações de caboclos e preto-velhos. Ao ser advertido, a entidade incorporada no rapaz perguntou por qual motivo as mensagens de pretos e índios eram repelidas. O médium vidente perguntou por que a entidade falava como um índio, de cultura claramente atrasada, já que estava enxergando vestes jesuítas e uma aura de luz. Ele responde: “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”. Afirmou também que tinha sido um padre jesuíta em Portugal, por isto o vidente enxergava as vestes jesuítas, mas na última encarnação este tinha vivido com um caboclo brasileiro. No outro dia, na casa de Zélio, sob os olhares de membros da Federação Espírita de Niterói, parentes, amigos, e uma multidão de curiosos, o Caboclo das Sete Encruzilhadas “desceu” e usou as seguintes palavras: “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”. A entidade também disse que os participantes deveriam estar vestidos de branco e o atendimento a todos seria gratuito. Disse também que estava nascendo uma nova religião e que se chamaria Umbanda. Neste mesmo dia, Zélio incorporou um preto-velho chamado Pai Antônio, que em poucas palavras, mostrou sabedoria e humildade. Foi também Pai Antônio que solicitou os primeiros elementos de trabalho da religião: o tabaco e uma guia. No outro dia formou verdadeira romaria em frente a casa da família Moraes. Cegos, paralíticos e médiuns que eram dados como loucos foram curados. A partir destes fatos redescobriu-se a Corrente Astral de Umbanda, na atualidade.²

² Consultei a dissertação de mestrado de José Henrique Motta de Oliveira (2007a) para engendrar essa versão resumida do mito de origem da umbanda; há várias versões do presente mito, cujos detalhes algumas vezes diferem, mas há uma estrutura que se mantém em todas. A versão apresentada por Oliveira (2007a) foi por mim levemente resumida e aqui apresentada em forma de citação.

Segundo Mircea Eliade (1972), o mito sempre conta a narrativa de uma “criação”, de uma realidade que passou a existir, graças às façanhas dos entes sobrenaturais; o mito só é mito se manter-se *vivo*, se for se perpetuando e se reproduzindo pelas gerações. Essa estrutura está presente em todos os mitos, e não é diferente com o mito de origem da umbanda: graças ao Caboclo das Sete Encruzilhadas (um ente sobrenatural), a umbanda foi fundada (passou a existir) em território brasileiro; e com o passar do tempo, este mito vem sendo cada vez mais difundido, pois já é vasta a literatura que o reproduz, assim como em muitos terreiros encontramos médiuns e pais-de-santo que acreditam estar fazendo ou praticando a mesma umbanda que Zélio de Moraes praticou. Mas ao visitar alguns terreiros, logo se percebe que este mito de fundação não abarca a umbanda em sua totalidade.

Alguns autores (SÁ JUNIOR, 2012; GIUMBELLI, 2002; OLIVEIRA, 2007b) já salientaram a respeito das inconsistências históricas presentes no mito. Giumbelli inclusive argumenta que este mito é uma construção tardia, contemporânea ou posterior à morte de Zélio, que ocorreu em 1975 aos 84 anos de idade, e que o interesse pela “fundação” e “origem” de “uma religião” surge exatamente quando a dispersão ritual e doutrinária acontece inexoravelmente (2002, p. 189). Da vida de Zélio, não podemos determinar o que é mito e o que é história, mas sabemos que ele foi um umbandista atuante, e muitos de seus companheiros foram importantes líderes federativos. No entanto, creio que a umbanda não nasceu no ano de 1908, e sim é fruto de um processo muito mais longo, caótico e rizomático, e com certeza não possui sua origem em apenas uma pessoa ou grupo. A procedência da umbanda está na macumba, uma religião afro-brasileira tão antiga quanto o candomblé.

Em sua dissertação de mestrado, o historiador Mario Sá Junior (2004) explana acerca da construção do que ele denominou de *alva nação Brasil*: os cientistas brasileiros da virada do século XIX ao XX, imbuídos de um ideal eugênico, promoveram a valorização do embranquecimento (racial, social e cultural) da nação. A inspiração teórica foi importada da Europa; o eurocentrismo³ é o pilar principal deste processo. Acompanhando os expoentes do cenário intelectual brasileiro, os intelectuais-sacerdotes umbandistas, a

³ Sobre o conceito de eurocentrismo, ver Quijano (2005).

partir das décadas de 1930/40, engendraram a *alva nação umbandista*: esta seria a própria depuração da macumba na criação da umbanda.

Seguindo as propostas eugenistas, de embranquecimento racial, caberia aos intelectuais desses grupos praticantes, adequá-las aos seus propósitos. Era preciso embranquecer a macumba; extrair dela o que de negro houvesse. Seria preciso inventar a Umbanda. Essa seria adjetivada de branca ou pura. (SÁ JUNIOR, 2004, p. 60).

Esses intelectuais umbandistas, em sua maioria indivíduos oriundos da classe média, fizeram com que o vocábulo umbanda alcançasse certa legitimidade perante a sociedade brasileira, bem diferente da macumba, que era denominada de baixo-espiritismo e na maior parte vezes estigmatizada. Não tardou para que os praticantes da macumba aderissem ao nome umbanda, assim como surgiram outras formas de se praticar a umbanda. Zélio de Moraes e seus companheiros fundaram sim uma modalidade religiosa: a umbanda *branca*, uma modalidade de intensa influência kardecista. Mas essa é apenas uma das “linhas” de umbanda, pois esta religião se manifesta de modo intensamente múltiplo e essa diversidade da umbanda já foi indicada por diversos autores.

A teoria do *continuum*, advinda da escola culturalista norte-americana, foi adaptada por Camargo (1961), e depois melhor trabalhada ou apenas mencionada por outros autores (ORTIZ, 1999; NEGRÃO, 1996; CAPONE, 2004; MAGNANI, 1991). Este conceito, na sua forma mais elaborada (CAPONE, 2004), propõe uma linha horizontal na qual em um pólo se encontra o kardecismo, no outro o candomblé reafricanizado, e outras modalidades flutuam entre estas. É um modelo interessante para facilitar o entendimento da diversidade das religiões afro-brasileiras, tornando-a didática, no entanto, concordo com trabalhos mais recentes (NOGUEIRA, 2009; ANJOS, 2006) os quais apontam que a teoria do rizoma (DELEUZE; GUATARRI, 1995) pode vir a ser ainda mais eficiente para a análise. As religiões afro-brasileiras estão contidas num complexo quadro onde várias linhas se entrelaçam, podendo dar origem a inúmeras combinações diferentes (NOGUEIRA, 2009, 42).

Como bem ressaltou Capone, cada terreiro possui sua própria especificidade, fruto da tradição de que faz parte, e da idiosincrasia do pai ou mãe-de-santo (2004, p. 21). Neste sentido é pertinente a proposta de Nogueira,

que pesquisou a umbanda: “Trata-se de um rizoma umbandista, uma infinidade de influências, um arquipélago com várias ilhas, onde cada terreiro, centro ou tenda de Umbanda pode ir buscar suas influências.” (2009, p. 43). Na pesquisa de campo que engendrei em Campo Grande, encontrei terreiros que julgam estar praticando a umbanda branca de Zélio, no entanto, como afirmam Birman (1983) e Anjos (2006), a maioria são terreiros ditos “misturados”, isto é, aqueles que realizam trabalhos de umbanda e candomblé.

A PESQUISA DE CAMPO: HISTÓRIA ORAL E ANTROPOLOGIA

A pesquisa de campo para a confecção deste trabalho se deu por dois caminhos: realizei entrevistas utilizando o método de história oral de vida (MEIHY, 2005) com três sacerdotes de umbanda, já idosos, mas também apresento uma etnografia de terreiros chefiados por dois entrevistados. Os métodos da História Oral e da Antropologia se complementaram na realização desta pesquisa. Como bem ressaltou o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira,

(...) a especificidade do trabalho antropológico – pelo menos como o vejo (...) – em nada é incompatível com o trabalho conduzido por colegas de outras disciplinas sociais, particularmente quando, no exercício de sua atividade, articulam a pesquisa empírica com a interpretação de seus resultados. (2006, p. 17)

Para muitos historiadores, essa pesquisa de campo não é viável, o que acaba se tornando uma oposição ao método da História Oral. Segundo Paul Thompson, esta oposição à História Oral se dá, dentre outros motivos, pelo medo que o historiador tem da experiência social da entrevista, da necessidade de sair do gabinete e de falar com gente comum (1992, p. 103). A meu ver, tanto o aporte teórico-metodológico da História Oral quanto da Antropologia são muito fecundos na realização de uma pesquisa acadêmica; não há motivos para tais oposições.

Ainda segundo o autor inglês, “o historiador oral tem que ser um bom ouvinte, e o informante, um auxiliar ativo” (Idem, p. 43). Isto está em consonância com a tendência contemporânea da antropologia, que é uma produção do texto etnográfico engendrada pelo antropólogo em parceria, interação, diálogo, com seus interlocutores (CLIFFORD, 2011). Tanto o

historiador das oralidades quanto os indivíduos por ele entrevistados são sujeitos ativos na “produção” do documento resultante da entrevista: “[...] o resultado final da entrevista é produto de ambos, narrador e pesquisador” (PORTELLI, 1997, p. 36). Mas não tenho dúvida de que uma versão final de um trabalho é sempre a interpretação do pesquisador (GEERTZ, 2008).

Nesta pesquisa, realizada com pessoas idosas, a questão da memória assume papel significativo. Ao lidarmos com a memória, é necessário buscar respaldo em Michael Pollak (1992, p. 204): 1) *amemória é seletiva*; 2) *a memória é um fenômeno construído*; 3) *a memória é constituinte do sentimento de identidade*; 4) *a memória e identidade é construída a partir de um conflito com o outro*. É na relação de alteridade que a identidade se afirma.

Não busquei averiguar veracidades nas entrevistas, não contrastei dados em momento algum, não procurei contradições, justamente porque o interesse eram as representações contidas nos discursos. Como bem destacou Portelli, representações e “fatos” não existem em esferas isoladas (2006, p. 111).

Por fim, é preciso ressaltar que eu não me tornei filho de santo de nenhum dos terreiros que pesquisei, no entanto, creio que, mais que observação participante, minha ida ao campo se configurou como uma “participação observante” (DURHAM, 1986), haja vista que participei dos rituais na condição de consulente⁴, e os interesses nas idas aos terreiros muitas vezes transpassava aqueles ligados à pesquisa acadêmica. Como é comum com muitos antropólogos que pesquisam na umbanda e candomblé, eu fiz amizades entre o *povo-de-santo*.

APRESENTANDO OS INTERLOCUTORES

Durante o trabalho de campo realizado para a confecção deste trabalho, configurei uma considerável rede de interlocutores em dois terreiros, cujo contato se deu em breves entrevistas ou apenas conversas informais. Já as entrevistas longas, as histórias de vida, foram apenas três: Mãe Elzira, Pai Mongelli e Mãe Cleide.

⁴ Consulente é aquele cuja ligação com o terreiro é efêmera: vai apenas para se consultar com as entidades (espíritos) ou “tomar um passe”, conforme dizem os adeptos.

Dona Elzira Conceição Rudias Jatobá: filha de um militar com uma enfermeira, nasceu em Forte Coimbra, região do pantanal, no sul do antigo Mato Grosso⁵, no ano de 1913, vindo ainda muito jovem para Campo Grande. Desde a adolescência teve “contato com o sobrenatural” e ainda jovem conheceu o “espiritismo”⁶. Durante o processo de entrevista, não foi dada atenção à exatidão de datas; primeiro porque “[...] a maioria das pessoas está menos interessada nos anos do calendário do que em si mesmas, e [...] não organizam suas memórias demarcadas por datas”. (THOMPSON, 1992, p. 180). Segundo porque Dona Elzira tinha 98 anos na época em que foi realizada a entrevista, e é óbvio que sua memória já não era tão rebuscada, portanto seria tolice averiguar detalhes de datas. Foi cruzando informações, contidas em sua fala, na fala dos outros entrevistados, e em dois periódicos que me foram dados por ela, que foi possível afirmar, de forma aproximada, quando nossa entrevistada inicia sua labutação como mãe-de-santo de Umbanda.

Mãe Elzira foi a pioneira da umbanda na cidade de Campo Grande, começando com os “trabalhos” por volta do fim da década de 1940, início da seguinte. Antes de fundar seu primeiro terreiro, num local mais afastado da cidade, ela “tocava” o culto num “quartinho no fundo da casa”, de uma forma bem discreta, já que a rua 7 de setembro – onde se localiza sua residência – está na área central, e os vizinhos poderiam não aceitar essa situação. É de se imaginar que, na década de 1950, as religiões de origem afro-ameríndia sofriam uma estigmatização em um nível muito mais agudo que o atual. Muitos autores assinalaram acerca da perseguição às religiosidades afro-brasileiras, de vários setores da sociedade e inclusive pela própria esfera estatal; as federações são criadas justamente para mediar as relações dos terreiros com a sociedade mais ampla. A mãe-de-santo chegou a comentar que houve momentos em que os próprios “guias” (entidades) mandavam fazer silêncio na “sessão”, pois os “perna-preta” (policiais) estavam sondando o lugar.

Mãe Elzira foi responsável pela iniciação de muitas pessoas na umbanda e pela abertura de vários terreiros, assim como foi co-fundadora da

⁵ Mato Grosso foi dividido durante o regime militar, em um trâmite que durou de 1977 a 1979. Campo Grande se torna então a capital do recém criado Mato Grosso do Sul.

⁶ Mãe Elzira utilizou diversas vezes o termo “espiritismo” pra se referir à umbanda. Não ficou claro qual “espiritismo” ela conheceu quando jovem, se o kardecismo ou a própria umbanda. Também não pude precisar – infelizmente, haja vista que é uma lacuna na presente pesquisa – como foi sua iniciação na umbanda.

FECAMS (Federação dos Cultos Afro-Ameríndios de Mato Grosso do Sul), que foi criada em 1985. Com idade avançada foi iniciada no candomblé de *nação angola*⁷, “por motivo de saúde”. Continuou na ativa com os trabalhos até o decorrer da década de 1990. Com um nobre sentimento de orgulho, afirmou-me: “Só parei porque as pernas não aguentam mais”. A mãe-de-santo faleceu, já centenária, em 2014, quase três anos após a conclusão desta pesquisa. Seu guia espiritual, Cacique Tartaruga, conquistou fama de “curador” perante uma parcela considerável dos adeptos da umbanda de Campo Grande.

Orlando Mongelli: professor aposentado, tem atualmente 84 anos. Foi iniciado por Mãe Elzira na década de 1960, após ter sido curado por Cacique Tartaruga. Ajudou a construir, em 1970/71, um “barracão” (terreiro) para sua mãe-de-santo. Após alguns anos de trabalho, Mãe Elzira entrega a chefia do terreiro para Pai Mongelli, que é nomeado de Templo de Umbanda Pai Oxalá, e constrói outro para ela. A ialorixá (mãe-de-santo) fez questão de ponderar, durante a entrevista: “essa história era pra ser do Mongelli”. Quando esta pesquisa foi realizada (2011), Pai Mongelli ainda se encontrava a frente dos trabalhos; mas logo seu filho Luis Otávio Mongelli assumiu a direção do terreiro. O entrevistado afirmou, com certa veemência, que já “dançou pra santo”, mas não foi “raspado” (iniciado) no candomblé.

Cleide dos Santos Boiarenco: Filha biológica de Dona Elzira, nasceu no ano de 1939. Afirma não ter tido precocemente aptidão para com a religião, pois era cética. Casou-se ainda moça com um militar, o acompanhando em suas transferências. Morou muitos anos em Santa Catarina, mas os problemas de saúde forçaram seu retorno à Campo Grande. Depois de muitos anos trabalhando na umbanda com sua mãe, funda seu próprio terreiro (Tenda de Umbanda Cacique Sete Flechas e Vó Maria Conga). Mãe Cleide foi iniciada na *nação angola*, e depois efetuou a “troca das águas” (CAPONE, 2004, p. 131), isto é, mudou de *nação*, de *angola* para *ketu*. Seu neto, Diego César Boiarenco, ainda não completou 30 anos de vida e já dirige a maioria dos rituais. Nasceu na religião, foi iniciado no Candomblé aos 7 anos de idade, e aos 12 já era cambone nas sessões de umbanda praticadas pela avó. É

⁷O candomblé é dividido em várias nações: ketu, jeje, efon, ijexá, angola, caboclo. Algumas são tidas como mais “tradicionais”, “puras”, “ortodoxas”, que outras. Mas, na prática, essas categorias se constituem como disputas simbólicas (“o misturado é sempre o outro”), e não correspondem com a realidade ritual (CAPONE, 2004).

aprazível sentir a convicção de Dona Cleide quando se refere à Diego: “Ele veio ao mundo para dar continuidade na minha missão”.

A CURA NA UMBANDA

Quando indagados, já no primeiro contato, sobre a relação da umbanda com suas histórias de vida, tanto Pai Mongelli quanto Mãe Cleide, sustentaram que passaram por crises agudas de saúde, a não possibilidade de andar chegando a condição de cadeirante, no caso do primeiro, e a extrema magreza e quase morte no caso da segunda, e essa circunstância perdurou mesmo com a ação de diversos médicos, inclusive renomados, até que o contato com o “espiritismo” (a umbanda de Tartaruga), os libertou da doença, curando-os, e então se iniciava o trabalho dentro da religião, o que, com o tempo, resultou em uma vida como pai/mãe-de-santo.

Pai Mongelli dá seu testemunho:

Eu cheguei em Campo Grande em janeiro de 1963. Eu tinha um problema na espinha e vim pra cá desenganado. Eu estava na cadeira de rodas havia algum tempo. Um doutor lá de São Paulo, chamado Plínio Gonçalves, disse que eu teria apenas mais 6 meses de vida. Vim pra cá sem esperança, pois lá em São Paulo médico algum conseguiu encontrar algo que pudesse me ajudar na cura. Quando chegamos, minha esposa logo ficou sabendo de uma senhora que trabalhava com o Espiritismo. Eu não tinha nenhuma noção destas coisas. Eu e minha esposa conseguimos encontrar D. Elzira, num dia pela manhã, na rua Barão do Rio Branco, pois ela estava no dentista. Minha esposa perguntou se ela trabalhava com Espiritismo, se ela poderia fazer algo para nos ajudar. Ela disse: “vão às 14h no meu centro”, e nos deu o endereço. Fomos, e logo que chegamos, baixou o Tartaruga em D. Elzira, e começou a girar, dando várias voltas. Eu fiquei com medo, quis sair dali, mas minha esposa disse-me: “fica quietinho aí”. O Tartaruga veio, me pegou pelo braço com uma força que eu quase desmaiei. Disse: “filho, você tem uma dor que vai do pescoço ao cocuruto”. Eu nunca esqueci esta palavra: cocuruto. Ele então riscou um ponto no chão, me dizendo para entrar e me colocando lá. Para mim, naquele momento, aquele ponto riscado era apenas um círculo pintado no chão. Bastou me pôr dentro do ponto que eu incorporei. Aí eu escutei quando ele falou: “é Pai Joaquim d’Angola”. Eu pensei: “quem é esse, o que é isso?”. Por algum tempo eu permaneci inconsciente. Tartaruga então marcou uma consulta para dois dias depois daquele, e me mandou fazer uma camisola, que eu tenho guardada até hoje. Quando cheguei no dia marcado, após vestir a camisola, Tartaruga logo pegou em minha barriga e ordenou que me deitasse. Eu disse que não colocava as costas no chão há tempos. Ele disse: “por Deus vai pôr”. Foi quando ele meteu a mão na minha barriga me colando totalmente no chão, de uma

forma brusca e rápida. Pois bem, depois daquilo levantei e sai andando, depois de meses em uma cadeira de roda. Quinze dias depois eu já estava jogando vôlei e basquete, meus esportes favoritos. Cacique me perguntou se eu queria ficar, que meu caso era mediunidade e tal. Eu disse: “aqui que me curei, aqui que vou ficar”.

Sua cura, realizada por Tartaruga, de uma forma simples e ligeira, fez com que Pai Mongelli passasse a acreditar que sua “missão de vida” era na umbanda; hoje ele é um estimado pai-de-santo, que há décadas dirige o Templo de Umbanda Pai Oxalá.

Mãe Cleide também fornece seu testemunho:

Eu não acreditava, meu pai não acreditava. Morava em (Forte) Coimbra, casei com 16 anos e fui para Santa Catarina. Fiquei lá 6 anos morando e depois de todos estes anos é que veio a mediunidade. Eu fiquei muito doente, quase morri. Um médico, amigo nosso, falou que eu não ia sarar. Eu fui secando, secando, as minhas filhas tinham 10 anos e as roupas delas serviam pra mim. De tão magra que fiquei; e ninguém achava nada! Eu fui na linha branca (kardecismo), e lá falaram que não podiam me curar: “você tem que ir prum centro assim, de umbanda, uma coisa mais forte”. Mas meu marido não acreditava, eu também não tinha muita ligação. E lá em São Francisco do Sul (SC) não tinha. Meu marido mandou chamar minha mãe; o próprio Cacique mandou ela ir até onde eu estava, pois senão eu iria morrer mesmo. Não era problema de doença, era mediunidade. Quando ela chegou, ela disse que viu uma nuvem em cima de minha casa. Era uma casa muito bonita, com um grande quintal, tudo plantado, então eu não tinha motivo para estar doente, né? Então ela mandou chamar o Cacique e ele falou pra mim que eu tinha mediunidade. Naquela época eu não sabia nada, não tinha conhecimento. No outro dia, meu marido chegou do quartel e eu disse pra ele, mas a resposta foi: “ah, isso é loucura, isso não existe”. Mamãe ficou comigo 15 dias, e neste tempo, eu melhorei. Mas quando ela voltou para Campo Grande outra vez, começou tudo novamente. Eu vomitava uma gosma branca, que eu não sei de onde saía! Meu marido então disse: “olha, vou te levar pra sua mãe, e você passa uns tempos lá com ela”. Eu perguntei das crianças, e ele disse que eram muito novinhas e que se repetissem de ano não teria problema. Quando chegamos, logo foi Dia de Finados, e eu fui em um trabalho. Tava o professor Mongelli, já era no Pai Oxalá. O Cacique disse que eu teria que desenvolver. Aí eu comecei a trabalhar, meus filhos cresceram, meu marido conseguiu transferência para cá. (...) Trabalhei muitos anos com mamãe, no terreiro dela. E estou tocando o meu há muitos anos também. (...) Sabe filho, eu tenho mais a agradecer que pedir. Hoje sou tão feliz, não tenho nada a reclamar mesmo.

Mãe Cleide e Pai Mongelli são pessoas diferentes, de personalidades diferentes, com vidas diferentes; no entanto, neste quesito, suas vidas são muito parecidas. Uma enfermidade, de origem espiritual, por eles definida como “mediunidade não trabalhada”, é solucionada por um “caboclo curador”, e

assim inicia-se um longo caminho como médium e posteriormente como dirigente de um terreiro de umbanda. Negrão, em sua obra, afirma:

[...] podemos perceber como a doença, o fato excepcional significativo [...] ou uma desgraça pessoal são interpretados, de acordo com os códigos espíritas, como um sinal ou advertência, mais branda ou mais severa, de que os guias querem incorporar-se para ambos praticarem a caridade e assim evoluírem espiritualmente. Isto é visto por eles como sua missão, da qual não podem escapar senão mediante graves riscos. (1996, p. 182).

Essa ideia parece elucidar a história de vida dos entrevistados: suas moléstias diziam respeito justamente à falta de “trabalho espiritual”; a cura só pôde ser obtida mediante o posterior “trabalho com os guias”. Como Mãe Cleide afirmou, ela se curou uma vez, mas com o tempo o estado crítico de saúde voltou, haja vista que desta primeira vez ela não se dedicou ao trabalho com as entidades. Somente com seu retorno à cidade de Campo Grande, e uma dedicação consistente aos “trabalhos espirituais” que a cura de Mãe Cleide realmente se efetivou. Yvonne Maggie (2001, p. 103) não crê que a conversão se dá no momento de crise, pois antes deste momento os indivíduos já entraram em contato com elementos deste código religioso. De fato, existe o contato anterior (Pai Mongelli provavelmente já sabia dos “serviços” da umbanda, senão não teria procurado por Mãe Elzira buscando a cura; já Mãe Cleide era filha de umbandista). No entanto, vimos nos testemunhos que a conversão se deu após a resolução da crise, isto é, a cura da doença.

Os pesquisadores argentinos Fernando Brumana e Elda Martínez propõem que não há um corte absoluto entre um antes e um depois, que a umbanda não oferece uma nova identidade, uma “nova vida”, como ocorre com os cultos pentecostais. O que há na umbanda é o momento da “prova”, geralmente uma doença, resolvida misticamente (1991, p. 142). Concordo que não existe um corte absoluto entre o antes e o depois, todavia suponho que uma nova identidade foi sendo sim despertada, porém gradativamente e não de forma brusca, típica do pentecostalismo. No caso aqui estudado, o momento da cura marca o ponto inicial para o estabelecimento desta nova identidade.

Por fim, refiro-me à semelhança das narrativas da vida de Pai Mongelli e Mãe Cleide com o mito fundador da umbanda. A doença não detectada por nenhum médico, o encontro com o ente sobrenatural (Sete Encruzilhadas e

Tartaruga), a cura relacionada à mediunidade, e posteriormente a “missão” como dirigente de terreiro de umbanda, são todos elementos que podemos perceber na vida do “fundador” da umbanda (*branca*, diga-se de passagem) e também na de nossos entrevistados. Em uma estrutura geral, a vida de meus entrevistados se assemelha com a vida de Zélio de Moraes. Mas e a umbanda por eles praticada, se assemelha à umbanda *branca*, aquela fundada por Zélio? Tentarei responder esta pergunta realizando uma descrição etnográfica dos terreiros chefiados por Pai Mongelli e Mãe Cleide.

QUE UMBANDA É ESSA?

Como já foi dito, Pai Mongelli é dirigente do Templo de Umbanda Pai Oxalá, e Mãe Cleide da Tenda de Umbanda Cacique Sete Flechas e Vovó Maria Conga. Ambos os terreiros estão passando por um processo de transição no comando: no primeiro caso é Luiz Otávio, filho biológico de Pai Mongelli e pai-pequeno⁸ da casa de culto; no segundo, é Pai Diego, neto de Mãe Cleide e também pai-de-santo do terreiro.

Templo de Umbanda Pai Oxalá: Sem sombra de dúvida este é o maior terreiro de umbanda da cidade de Campo Grande, e também o mais antigo ainda em atividade⁹. A estrutura do terreiro conta com um complexo de construções: um galpão principal, onde se encontra o *congá*¹⁰ e dezenas de fileiras de bancos para a assistência; um outro salão menor, interligado com o principal, que acaba em um grande estacionamento; há também outras salas, para as mais diversas funções. Destas salas adentrei somente no escritório do pai-de-santo. A assistência, que muitas vezes chega a pouco mais de uma centena de pessoas¹¹, só tem acesso ao galpão principal e ao estacionamento, sendo que o resto da estrutura física do terreiro é de uso exclusivo de seus membros.

⁸ Equivale ao segundo na hierarquia, aquele que substitui o pai-de-santo em caso de necessidade.

⁹ Antes da construção deste templo, Mãe Elzira já havia fundado outro.

¹⁰ Equivale ao local onde se encontra o altar, com as mais diversas imagens, e um espaço em frente onde as entidades “descem” nos médiuns/filhos-de-santo.

¹¹ Esse número de fiéis pode parecer habitual para uma missa católica em uma igreja de tamanho mediano, no entanto, para um terreiro de umbanda, é uma quantidade extensa.

O chefe espiritual da casa é o Caboclo Beira-Mar, *guia-de-frente* de Pai Mongelli. A *corrente* do terreiro, isto é, o conjunto de médiuns, cambones e tocadores de atabaques, conta com mais de 30 pessoas.¹² As giras públicas, abertas para a assistência ocorrem duas vezes por semana, na segunda e na sexta-feira. Nestas, descem somente caboclos e pretos-velhos, e, uma vez a cada dois meses, são giras pra exu e pombagira. As outras entidades só “trabalham” em ocasiões específicas: os erês (espíritos de crianças), em festa de Cosme e Damião; na Festa das Águas, que ocorre uma vez por ano, no dia de Nossa Senhora da Conceição, em homenagem aos orixás Iemanjá e Oxum, os marinheiros aparecem, depois da gira principal; e nos trabalhos fechados ou nos chamados “trabalhos de mata”, “desce de tudo”, segundo o médium Adailton (meu interlocutor mais próximo neste terreiro), o que também inclui ciganos, baianos, boiadeiros.

A primeira gira a que tivemos contato neste terreiro foi, por acaso, de exu.¹³ Como nesta casa eles utilizam uma maneira de proceder na qual as pessoas da assistência pode escolher a entidade a se consultar¹⁴, optei pelo chefe da sessão, o Exu conhecido como Seu Brasa, que incorpora em Pai Mongelli. Após ouvir sobre a intenção da pesquisa, a entidade respondeu: “Meu burro tem muito pra falá procê”. Dentro de alguns dias, a entrevista com Seu Mongelli já estava marcada. Observando a gira de exu, já encontrei indícios para afirmar que esta é uma casa de umbanda *branca*, mesmo que isso não tenha sido afirmado pelo pai-de-santo e por nenhum médium. Os exus e pombagiras – assim como todas as outras entidades deste terreiro – não bebem álcool, e os palavrões são raros; em todas as giras, inclusive as de exu, o uniforme é uma roupa toda branca, evitando-se adornos de qualquer tipo. Um jaleco branco é destinado às moças da assistência que, por desconhecimento, comparecem ao recinto trajando roupas que deixam muito da pele à mostra.

Um médium de outro terreiro que foi por certo tempo membro do Templo Pai Oxalá, cujo nome não será revelado, afirmou que antigamente os exus

¹² Alguns terreiros nasceram a partir de dissidências do Templo Pai Oxalá. Um deles, a Tenda de Umbanda Pai Joaquim de Angola, conta uma *corrente* e uma assistência numerosa.

¹³ Talvez não por acaso: na mitologia africana, o orixá Exu é justamente o responsável pela “abertura dos caminhos”.

¹⁴ Algum membro da casa fica entregando fichas para as pessoas da assistência, com uma lista com o nome dos médiuns e entidades; o consulente pode optar por escolher alguma em específico ou ficar pra ser atendida aleatoriamente.

bebiam álcool neste terreiro, mas que com o passar do tempo eles foram sendo doutrinados para não beber mais. O motivo da saída deste médium foi justamente porque suas entidades não tinham espaço para trabalhar neste terreiro. Seu guia principal não é um caboclo nem preto-velho, mas sim um baiano. No entanto, esta entidade não podia se manifestar em dias comuns, e isso acabou se tornando um problema para o médium. A solução, então, foi encontrar outra casa de culto onde seu baiano pudesse ter “liberdade para trabalhar”. Hoje, depois de passar por um terreiro de umbanda-quimbanda que descrevi brevemente em outro artigo (FERNANDES, 2013), ele é membro da Tenda Pai Joaquim de Angola – que é dissidência do Templo Pai Oxalá e por isso tem muitas semelhanças com este no que toca ao arsenal ritualístico – e seu baiano trabalha “lado a lado” com caboclos e pretos-velhos. Sua interpretação é que seus guias não se adaptaram ao modelo praticado pelo terreiro aqui analisado.

Outras questões corroboram a hipótese de que este é um terreiro de umbanda branca. A prática da leitura é comum entre os médiuns. Semanalmente a *corrente* se dedica a estudos, ligados ao espiritismo, sob o comando do dirigente. A erudição é algo valorizado pelo pai-de-santo. A caridade é tida como o principal objetivo deste grupo. Não é feito corte animal em nenhuma ocasião; ao contrário, o “pai abomina estas práticas”, assinalou com veemência um médium. Para demonstrar a ligação deste terreiro com a umbanda “fundada” por Zélio de Moraes, apresento um raciocínio de Adailton, membro do terreiro há alguns anos:

Acredito que a umbanda do Pai Oxalá seja aquela do Zélio sim. Mas a gente entende a umbanda como uma só, sem ter essa de linha branca, vermelha ou o que for, sabe? A umbanda é umbanda, os outros que se dizem umbanda e fazem coisa nada a ver, como cobrar a consulência, pode ser tudo, menos umbanda.

Tenda de Umbanda Cacique Sete Flechas e Mãe Maria Conga: O terreiro de Mãe Cleide conta com proporções menores que o Templo Pai Oxalá. O barracão¹⁵ fica no quintal de sua própria casa, na parte da frente, enquanto mora com a família em uma edícula no fundo. A assistência é pouco

¹⁵ Apesar de constar o termo “Tenda” na nomenclatura do terreiro, Mãe Cleide, Pai Diego e os filhos-de-santo utilizam mais comumente o termo “barracão”.

numerosa se comparada ao terreiro de Pai Mongelli, contando, geralmente, com quinze a vinte pessoas, nas giras comuns. Nos dias de festa, a assistência é de trinta a cinquenta pessoas. O clima é muito mais familiar e menos formal que o outro terreiro: não há fichas, nem alguma ordem pré-estabelecida para ser atendido por alguma entidade; as pessoas ficam à vontade, conversando umas com as outras, enquanto as crianças correm e brincam pelo local.

Na própria estrutura física do terreiro fica evidente a forte presença do candomblé. Logo na porta de entrada há um monumento dedicado à divindade Ogum-Xoroquê, que seria uma espécie de cruzamento entre o orixá Ogum com o orixá Exu, e teria como função a proteção do terreiro. Já na parte interna do terreiro, onde se encontra o congá, há alguns quadros nas paredes, representando os orixás. Há também duas grandes cadeiras simbolizando tronos, posicionadas em frente ao altar, uma pertencente a Mãe Cleide e a outra, a seu neto. Em uma delas, a de Pai Diego, estão esculpidos dois machados, o que indica ser *Xangô* o seu *orixá de cabeça* (orixá principal).

Trata-se de um terreiro que passou de *nação angola* para *ketu*. Pelo que pude entender, este terreiro iniciou-se como umbanda e foi se transformando, gradualmente, também em candomblé após a iniciação da mãe-de-santo. Durante a entrevista Mãe Cleide afirmou “gostar” mais da umbanda que do candomblé, apesar de “adorar os orixás”. Ela disse sentir mais “intimidade” com a religião umbandista, enquanto que o candomblé propriamente dito é “uma história mais do Diego”. Devido ao fato de que Pai Diego está no processo de assumir totalmente a direção do terreiro, haja vista que Mãe Cleide é uma senhora septuagenária e dentro de logo terá que se “aposentar” nos trabalhos espirituais, acredito que este terreiro terá cada vez mais forte a presença do candomblé, pois está se engendrando uma “africanização” de certos rituais.

Fui à festa dos erês, no ano de 2014, e depois de incorporarem as entidades, os médiuns entraram nos recintos privados, foram vestidos com os ornamentos específicos (roupas de crianças), e voltaram dançando em círculo, como é no xirê (festa) de candomblé, enquanto que os ogãs e o pai-de-santo cantavam em iorubá. Depois de certo momento é que os erês foram para o chão, brincar e fazer traquinagens, como é típico na umbanda; os ogãs também cantaram alguns poucos *pontos cantados* (cânticos rituais) em português, característicos da religião umbandista, no entanto predominou,

durante toda a cerimônia, cânticos em iorubá. Interpretei estas alterações como uma africanização, ou melhor, uma candombledização de um ritual outrora mais próximo da tradição umbandista.

Outro fato que demonstra a ortodoxia do candomblé neste terreiro é a presença do assentamento do Babá Egun, que seria o espírito ancestral africano (SANTOS, 2001). Sua existência é velada para os mais noviços e para a clientela em geral. Eu soube dele após um bom tempo de pesquisa (aproximadamente 1 ano), e mais recentemente obtive mais informações, com a ekédi¹⁶ e a iaô¹⁷ por quem nutro amizade. O Baba Egun foi assentado por um pai-de-santo que veio de Vitória, capital do Espírito Santo, para “realizar a tarefa”.

Após algum tempo frequentando o terreiro, percebi que para alguns dos adeptos mais antigos o candomblé tinha mais valor; praticam a umbanda “porque os guias pedem”, mas preferem o candomblé. Acabei compreendendo também que, neste terreiro, a umbanda é a “porta-de-entrada” para novos adeptos, mas a iniciação no candomblé é o ápice da experiência religiosa. “A umbanda é considerada por muitos médiuns uma via de acesso ao candomblé, uma espécie de preparação para atingir um nível superior.” (CAPONE, 2004, p. 27). No entanto, segundo me afirmou a ekédi mais antiga do *barracão*, “é política da casa ir mostrando o Candomblé devagarzinho, para não assustar quem tá chegando”.

Toda segunda-feira tem trabalhos de umbanda, sendo, por mês, três trabalhos com caboclos e um para os exus e as pombagiras; pretos-velhos e erês somente uma vez por ano, nas festas específicas. Os caboclos de Mãe Cleide e Pai Diego se adornam com cocares. Não há muito diálogo destas entidades com os consulentes. Cacique Sete Flechas, o “papaiaco da casa”, num linguajar típico dos caboclos, é o chefe espiritual do terreiro e incorpora em Mãe Cleide. Quando informado sobre meu propósito de pesquisa, a entidade se dispôs favoravelmente, demonstrando inclusive um tímido ânimo perante este empreendimento.

¹⁶Cargo ritual para mulheres que não entram em transe. Sua função principal é auxiliar as filhas de santo em transe.

¹⁷Iniciada no candomblé que entra em transe; o mesmo que filha-de-santo.

O trabalho com a “linha da esquerda” (exus e pombagiras) é bem significativo. Durante este ritual, as cortinas tampam o *congá*, e os médiuns viram-se para a porta do terreiro durante a abertura do trabalho. Uma mesa é composta de forma simples, com algumas poucas velas pretas e vermelhas. A entidade que incorpora em Pai Diego¹⁸ é o Exu Tranca Rua, que se traça com chapéu e sobretudo preto, e toma uísque e licor. Essa entidade possui a sua “salinha” para dar as consultas, que é um compartimento na entrada do terreiro, ao lado da “casinhas dos exus”.¹⁹ Seu Tranca Rua, em algumas consultas, investe abundantemente no humor; certamente esta é uma marca da “linha da esquerda”. Esta característica contrasta com a personalidade sisuda de Pai Diego.

As Pombagiras da casa, sempre portando cigarros e champanhe, se adornam com vestidos extravagantes e dão poderosas gargalhadas durante as consultas, nas quais se divertem ao ouvir sobre as desilusões amorosas dos consulentes. Já o brado dos exus, de tom robusto, chega a causar um breve temor. Um caso relevante merece ser citado: um filho-de-santo da casa, policial, muito sereno e fala meiga, *recebe* (é possuído por) um exu que faz ruídos estrondosos, no momento da incorporação e da desincorporação. Não se sabe o nome desta entidade, pois ela fala uma língua ininteligível, com uma voz gutural. Apenas a própria mãe do médium, que faz o papel do cambone (auxiliar) neste caso, que entende, através da sua própria subjetividade, o que o espírito quer expressar para algum possível consulente. Ela me disse, numa ocasião, que “este espírito é um africano muito bravo”. Africano: mais um laço com o candomblé.

Como vimos, este terreiro não possui semelhanças com a umbanda *branca* criada por Zélio de Moraes e seus seguidores. Estando lá, no seio do grupo, jamais ouvi o nome de Zélio, nem mesmo a expressão umbanda *branca*. Também não percebi diálogo com o espiritismo kardecista. A leitura “religiosa” não é estimulada pelos líderes; ao contrário, Pai Diego se entusiasma por não ter lido um livro sequer sobre candomblé, “tendo aprendido tudo de olho fechado dentro do quarto-de-santo”. Se fossemos realizar uma classificação

¹⁸Devido à idade avançada de Mãe Cleide, ela já não trabalha mais com a “linha da esquerda”, a não ser em questão de necessidade do grupo.

¹⁹Casinha dos exus é o local dedicado às imagens de exus e pombagiras, onde pode também ocorrer alguns sacrifícios. Fica sempre na entrada dos terreiros.

arbitrária, a partir dos modelos contidos no *continuum*, este seria um terreiro de candomblé (*ketu*), com alguns elementos da macumba (exus e pombagiras). O grupo se reconhece como “Tenda de Umbanda”, mas com certeza não é aquela umbanda contida no mito fundador.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percorridos estes caminhos, proponho breves tópicos de reflexão: 1) a junção do aporte teórico metodológico da História Oral e da Antropologia se mostrou bastante eficiente na pesquisa de campo; 2) aspectos contidos em uma estrutura mítica sempre podem ser reproduzidos na atualidade (ELIADE, 1972); 3) a importância atribuída à “cura mágica” (MONTERO, 1985) revela o valor de uma “representação” contida num discurso narrativo de uma história de vida; 4) o mito fundador umbandista continua se reproduzindo no campo religioso afro-brasileiro, mas não abarca a umbanda em sua totalidade; 5) dentro deste complexo campo religioso que é o afro-brasileiro, a diversidade/multiplicidade se impõe inexoravelmente.

REFERÊNCIAS

ANJOS, José Carlos Gomes dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.

BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, Coleção primeiros passos, 1983.

BRUMANA, Fernando Giobellina; MARTÍNEZ, Elda González. *Marginália Sagrada*. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1991.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1977.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2004.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

DELEUZE, Giles; GUATARRI, Félix. *Mil platôs*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DURHAM, Eunice. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, Ruth (org.). *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972.

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.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e a origem da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Caminhos da Alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus/Selo Negro Edições, 2002.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MAGNANI, José Guilherme C. *Umbanda*. 2ª Edição. São Paulo: Ática, 1991.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

NOGUEIRA, Léo Carrer. *Umbanda em Goiânia: das origens ao movimento federativo (1948-2003)*. Dissertação (Mestrado em História) – Goiânia, UFG, 2009.

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, 2007a.

_____. Eis que o caboclo veio à Terra “anunciar” a Umbanda. *História, imagem e narrativas*. Número 4, ano 2, 2007b.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.

PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val diChiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luta e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína (orgs). *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

_____. O que faz a História Oral diferente. *Revista Projeto História*. PUC-SP, São Paulo: Educ, n. 14, 1997.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección SurSur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005. Versão digital, disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>.

SÁ JUNIOR, Mario Teixeira de. *A criação da alva nação umbandista: a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960)*. Dissertação (Mestrado em História) – Dourados, UFMS, 2004.

_____. A invenção do Brasil no mito fundador da Umbanda. *Revista Eletrônica História em Reflexão*, vol. 6, n. 11, Dourados-MS, UFGD, 2012.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2001.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp, 2006.

THOMPSON, Paul. *A Voz do Passado: História Oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.