

Nema: redescrições de tempo, espaço e protagonistas para um Brasil *amefricano*

Guilherme Dantas Nogueira

Instituto de Pesquisas Afro-Latino-Americanas da Universidade de Harvard.

Tânia Mara Campos de Almeida

Departamento de Sociologia – UNB

Nema: Redescrições de tempo, espaço e protagonistas para um Brasil amefricano

Resumo:

O artigo apresenta e debate a narrativa sobre a vida da Nema, entidade espiritual da Umbanda que foi conhecida via sua incorporação em uma mãe de santo argentina. Objetiva discutir o fato de que sua história, individual e coletiva, encarnada nos tempos coloniais, imperiais e do início da república, desconsiderada pelo Estado-nação brasileiro, vem sendo contada e difundida em terreiros, não apenas no Brasil, também transpondo fronteiras em países para os quais a Umbanda se transnacionaliza na América do Sul. Seus relatos sobre pessoas, seres e cenários ecossociais subalternizados do passado, reunidos pelas águas do Velho Chico, cujo axé tem convivido com a exploração capitalista que sofre desde então, fornecem sentido a lutas atuais por sustentabilidade dos recursos naturais e bem-viver ecológico e, ainda, à projeção de horizontes futuros fora desse padrão de depredação humana e ambiental. A potente narrativa valoriza e aponta para referências outras à historiografia e geografia nacional oficial, bem como é aqui colocada em diálogo com a teoria social latino-americana, mostrando-se crítica à colonialidade, ao neoliberalismo, ao extermínio da biodiversidade, a discriminações de classe, raça, gênero e outras.

Palavras-chave: Afrorreligiosidade brasileira; Tradição Calunduzeira; Umbanda; Afro-américa.

Redescripciones de tiempo, espacio y protagonistas para un Brasil amefricano

Resumen:

El artículo presenta y discute la narrativa sobre la vida de Nema, una entidad espiritual de la Umbanda que fue conocida a través de su incorporación en una madre de santo argentina. El objetivo es debatir el hecho de que su historia, tanto individual como colectiva, encarnada en tiempos coloniales, imperiales y del inicio de la república, ha sido desconsiderada por el Estado-nación brasileño, pero ha sido contada y difundida en los terreiros, no solo en Brasil, sino también en países hacia los cuales la Umbanda se ha transnacionalizado en América del Sur. Los relatos sobre personas, seres y escenarios eco-sociales subalternizados del pasado, reunidos por las aguas del Velho Chico, cuyo axé (fuerza espiritual) ha convivido con la explotación capitalista que ha sufrido desde entonces, otorgan sentido a las luchas actuales por la sostenibilidad de los recursos naturales y el bien-vivir ecológico, y también proyectan horizontes futuros más allá de este patrón de depredación humana y ambiental. Esta potente narrativa valora y señala referencias distintas a la historiografía y geografía oficial de Brasil, y aquí se pone en diálogo con la teoría social latinoamericana, mostrándose crítica ante la colonialidad, el neoliberalismo, el exterminio de la biodiversidad y las discriminaciones de clase, raza, género y otras.

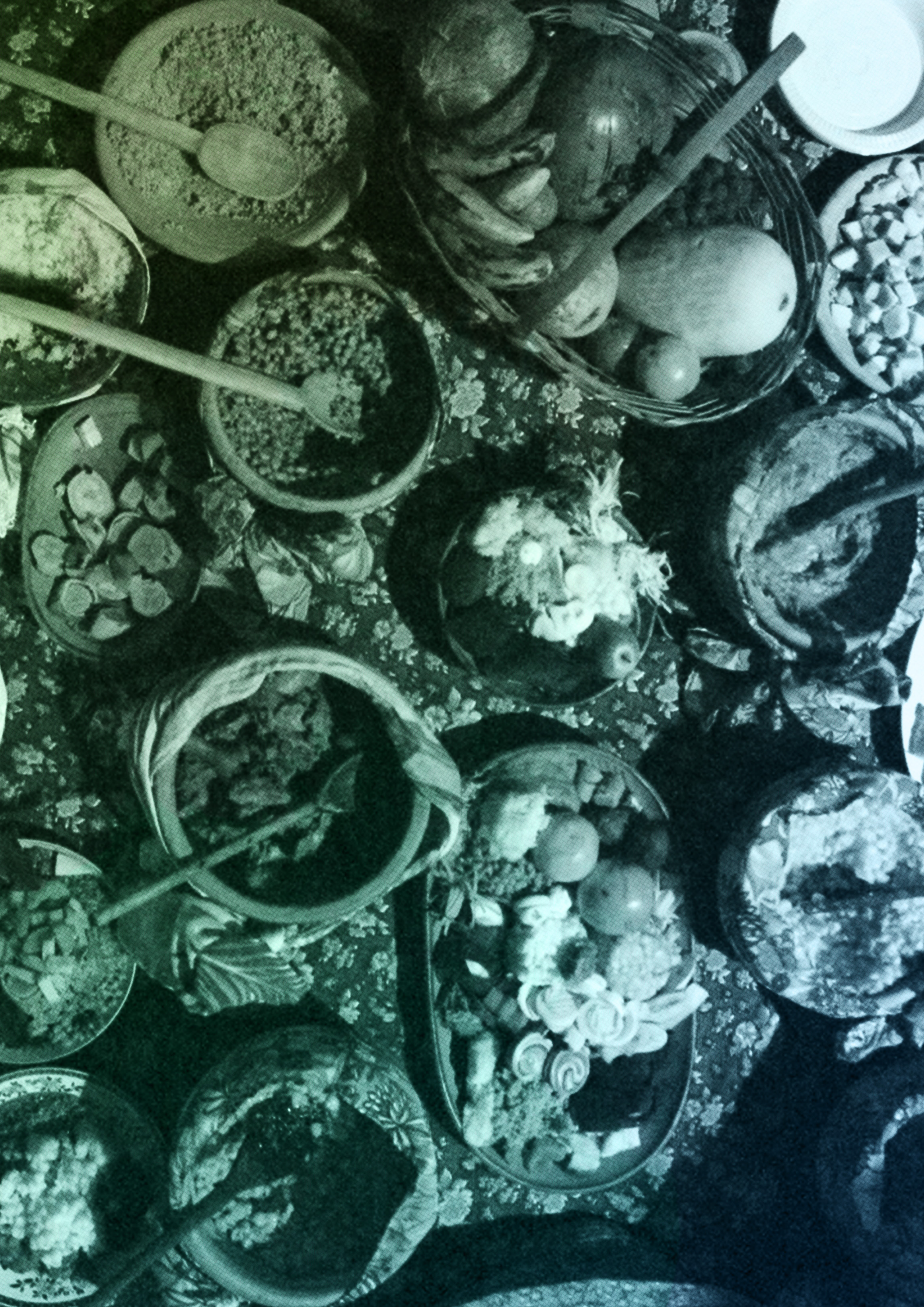
Palabras clave: Afro religiosidad brasileña; Tradición Calunduzeira; Umbanda; Afroamérica.

Redescriptions of time, space and protagonists for an amefrican Brasil

Abstract:

The article presents and discusses the narrative about the life of Nema, an Umbanda spiritual entity that was known through its incorporation in an Argentinean mother of saint. It aims to discuss the fact that her story, individual and collective, incarnated in colonial, imperial and early republican times, disregarded by the Brazilian nation-state, has been told and disseminated in Brazilian Afro-religious temples, not only in Brazil, but also crossing borders in countries to which Umbanda is transnationalized in South America. Her stories about people, beings, and subalternized eco-social scenarios from the past, brought together by the waters of the Velho Chico, whose ashe has coexisted with the capitalist exploitation it has suffered ever since, provide meaning to current struggles for the sustainability of natural resources and ecological well-living, also to the projection of future horizons outside this pattern of human and environmental depredation. The powerful narrative values and points to references other than official national historiography and geography, as well as is placed here in dialogue with Latin American social theory, showing itself to be critical of coloniality, neoliberalism, the extermination of biodiversity, class, race, gender, and other discriminations.

Keywords: *Brazilian Afro-religiosity; Calundu Tradition; Umbanda; Afro-America.*







*Para Nema, entidade da Umbanda,
fonte inspiradora e direcionadora destas reflexões*

Apresentação

O presente artigo é derivado de um encontro marcante entre três interlocutores em 2012: um estudante brasileiro afrorreligioso, fazendo em terreiros sua pesquisa de pós-graduação; uma mãe de santo argentina, compartilhando saberes; e uma entidade¹ da Umbanda, recebida pela mãe de santo, contando sua história passada e presente ao estudante. Do forte vínculo afetivo que construíram, surgiram as ideias ora apresentadas – por parte da mãe de santo, enquanto meio de acesso à entidade e primeira intérprete da mensagem transcendente; por parte do então estudante e sua antiga orientadora acadêmica, enquanto elaboradores teóricos das Ciências Sociais a respeito do diálogo que ali se estabeleceu.

O encontro ocorreu quando o primeiro autor foi em busca, dentre vários objetivos em sua dissertação de mestrado pela Universidade de Brasília (UnB), das correspondências entre rituais dos cultos à natureza e elementos do ambiente físico-simbólico afro-brasileiro das comunidades de terreiro, em Ramos Mejía, província de Buenos Aires (Argentina), no terreiro de Kimbanda, Umbanda e Batuque, *Ilé Nueva Conciência*, liderado por mãe Patrícia de Oyá Timboá². Tratou-se de momento numinoso para o estudante e a mãe de santo, cuja narrativa foi objeto de outros textos (NOGUEIRA, 2014 e 2019). Na ocasião, ademais de conhecer mãe Patrícia, o estudante teve contato com Nema, uma entidade oriunda de linhagem espiritual das baianas e que se manifestava por intermédio do corpo da mãe de santo e em cenário bonaerense, mas constituída por referências afro-ameríndias brasileiras.

Na ocasião de sua incorporação, Nema narrou, em português, a história de sua vida no Brasil, desde seu nascimento até sua morte (NOGUEIRA, 2017) em época imprecisa entre colônia, império e início da república. Uma narrativa potente, questionadora de fatos e sentidos que envolvem a construção de pomposas histórias nacionais brasileiras, com suas simbologias e tradições inventadas, excludentes de muitos outros relatos, paisagens e encadeamentos temporais. Também, o lugar reservado aos outros dessa história – aqueles cujas vidas não interessam aos anais da nação moderna ou àqueles que, como argumentam Rita Segato (2007) e Mario Rufer (2016), detém seu monopólio de fala e o oficializam.

A transcrição de uma longa narrativa a linhas breves é ora sintetizada: Nema nasceu nas mediações do que seria atualmente Abaeté (MG) na condição de criança escravizada. Era filha de mãe escravizada, que foi violada por seu senhor – as suas palavras foram menos violentas, mas, pela imensa disparidade de posições sociais e poder, não se pode falar, grosso modo, em outro tipo de relação sexual entre senhores e escravizadas no Brasil. Ela, por sua vez, também foi violada por seu senhor e deu à luz a um filho de pele clara, muito parecido com o genitor. Por tal razão, a criança foi retirada de onde viviam, para seu desespero, que caiu em profunda tristeza e desesperança, perdendo toda a sua capacidade de trabalho e vontade de viver. Assim,

1 O termo entidade, nas religiões afro-brasileiras, refere-se a antepassados, seres do panteão religioso falecidos, invocados por rituais e manifestos no corpo de iniciados ou de qualquer pessoa, via transe mediúnico ou estado alterado de consciência. Sua existência é, portanto, consubstanciada por uma questão de crença – o que é antigo objeto de estudo socioantropológico.

2 À querida mãe, nossos agradecimentos por mediar a interlocução com Nema e por, indiretamente, participar das presentes reflexões com generosidade, carinho e disposição.

já não mais servia ao senhor, pelo que foi abandonada nos arredores da fazenda – sem receber sua carta de alforria. Seguiu em busca de seu filho que, ao que se sabia, tinha ido para “o porto” (NOGUEIRA, 2017). Junto a um grupo indígena, que a acolheu e guiou, caminhou por centenas de quilômetros por trilhas da antiga Minas Gerais, até às margens do “Velho Chico” (*ibid.*), que foi “o porto” (*ibid.*) de seu destino, talvez já em período republicano no país. As trilhas por onde passou, cabe notar, acompanhavam a natureza que resplandecia no passado de Minas Gerais, cujos caminhos e conhecimentos necessários para sobreviver em meio à flora e fauna eram de conhecimento dos indígenas. Na localidade portuária a que chegou, Nema não encontrou seu filho e terminou seus dias em situação de indigência e aquecida por trapos, após ter se prostituído para se sustentar. Veio a falecer de “buracos no pulmão” (possivelmente, tuberculose) (*ibid.*).

Durante suas andanças, Nema conviveu de perto com o grupo indígena que a recebeu. Chamava-lhe atenção o fato de que as pessoas daquele grupo tinham nomes bonitos referentes à natureza, como “Lua” e “Sol”. Ela, por sua vez, tinha vergonha de seu nome, que não remetia, conforme entendia, a nada belo. Contudo, após falecer e se tornar entidade espiritual, aprendeu em uma gira de Umbanda que seu nome era o da cidade africana natal de sua mãe³. Passou a entender que, na falta de qualquer outra coisa para lhe presentear, sua mãe lhe deu o que de mais caro tinha: a identificação de sua origem, de seu lugar de partida antes de ser escravizada. Ao aprender isso, passou a se orgulhar de seu nome e do que representa (*ibid.*). Sua jornada começa, assim, na senzala e segue, hoje, na Umbanda, tendo sido por nós encontrada em um outro porto, como é conhecida a região de Buenos Aires. No encruze de várias paisagens simbólico-emocionais-espirituais-temporais, além de naturais e materiais, Nema empreendeu movimento em busca de seu filho, de sua continuidade e, até o momento, parece ter se deparado consigo mesma, reintegrando-se às suas origens diaspóricas e mantendo constante o deslocamento.

Nema é exemplo crasso de narrativa que não interessa à história e geografia nacional e não entra em seus registros mestres. É possível, por seu intermédio, encontrar um Brasil nada reconhecido e considerado, mas que pulsa em sua memória coletiva e em redutos de natureza ainda preservada. Nema não teve a oportunidade de rever seu filho ou tornar audível sua tragédia, que também era a de milhões. Narrativas iguais a dela – que Rufer (2016) explica serem categorizadas pela Historiografia como “experiência”, algo que não interessa a um Estado-nação e à sua gênese oficial – não são contadas a públicos em que nelas ecoem os seus dramas, seja como filhos sem pátria mãe ou mãe sem filhos pátrios, em oposição aos feitos vitoriosos e heróicos das elites, nominadas vencedoras.

A noção de experiência para Rufer (2016) guarda semelhanças com aquela de “memória”, de Lélia Gonzales (1984). Para a antropóloga, essa se opõe à “consciência”, que traz o discurso oficial do Estado-nação, o discurso branco/embranquecedor/colonizador brasileiro:

Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas

³ Em busca pela internet, encontram-se o registro de bairros na Guiné Bissau (África) como Nema, a informação de que essa seria uma palavra coloquial angolana à bezerra recém-nascida, bem como que Nema deriva do latim/grego, significando o fio que fechava as cartas antes do uso da cola.



do discurso da consciência [em relação dialética]. (...) E, no que se refere à gente, à crioula, a gente saca que a consciência faz tudo prá nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela prá tudo nesse sentido. Só que isso ta aí. e fala (GONZALES, 1984, p. 226-227).

Este artigo também resulta de outro encontro: da narrativa de Nema com a teoria social, particularmente com os estudos sociais latino-americanos, que enfatizam a agência dos outros da história, também plural na construção da colônia, império e nação. Tais estudos buscam mostrar que essa região do planeta, colonizada por europeus e por eles chamada de Novo Mundo, possuiu e possui vivências, trajetórias, conhecimentos, relações etc., que não são inferiores ou menores àqueles dos dominadores. Pelo contrário, tiveram e têm força para resistir e (re)existir à violenta estrutura social imposta e manter potente seu desejo de inscrição no mundo e capacidade de dar sentido a vidas e sociabilidades outras. Assim, a presente discussão se funda na noção de *América*, de Gonzales:

América, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo amefricanas/amefricanos designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. Ontem como hoje, amefricanos oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa Amefricanidade que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada (GONZALES, 1988, p. 77).

“América Ladina” (*ibid.*) é palco da invasão ibérica, cuja dominação colonial gestou sociedades hierarquizadas e violentas, em que a consciência se empenha em excluir o que a memória trata de incluir, e que negam possibilidades de ser, estar, falar e existir, às pessoas que subalterniza e que a constituem. Estas, além dos povos originários da América colonizada, são os descendentes de africanos escravizados. São por aqui, portanto, ademais de parte das camadas inferiorizadas socioeconomicamente, geralmente, não brancas (GONZALES, 1988; QUIJANO, 2005). A colonialidade é a marca hodierna dessa matriz estrutural hierarquizada e racializada, gestada com a colonização e prolongada até hoje (SEGATO, 2007).

À cor de pele, intersecciona-se em toda a América colonizada, questões de gênero. Essas devem ser entendidas em perspectiva ampla, que, como lembram Lourdes Bandeira e Tânia Mara Almeida (2013), referem-se a disparidades nas relações de poder entre o masculino e o feminino, normalmente representados por homens e mulheres, bem como a pessoas com identidades de gênero não normativas, acrescenta-se, com favorecimento àqueles primeiros. Essas disparidades são estruturantes de sociedades desiguais desde seus primórdios e, mais adiante na formação das nações, de Estados, como o brasileiro, que operam reificando e aprofundando essas desigualdades.

Classe, raça e gênero são no continente, como está bem elaborado na teoria social latino-americana, marcadores sociais que negam possibilidades de ser em seus próprios termos a indivíduos e coletivos – e aqui essa teoria de inspiração *amefricana* dialoga bem com os estudos subalternos de Gayatri Spivak (1988). Esses marcadores favorecerão a histórica “elite política (homens brancos, heteronormativos, com alto grau educacional, concentração de renda e inserção social)” (BANDEIRA e ALMEIDA, 2013) e desfavorecerão seu oposto, no limite, mulheres (cis, trans) negras, pobres, com baixo grau educacional, lésbicas, de baixa renda e inserção social. Público encontrado com frequência nas religiões afro-brasileiras, seja na condição de entidade – como Nema – ou na de adepto, iniciado ou não.

Objetivamos com este artigo discutir o fato de que a história da Nema, desconsiderada pelo Estado-nação brasileiro, a exemplo de tantas outras, vem sendo contada e difundida a partir da Umbanda, não apenas no Brasil, também em países para os quais essa religião se transnacionaliza na América do Sul. Ou seja, buscamos debater sobre um traço que consideramos insurgente da Umbanda, o qual, a partir das “brechas” (SEGATO, 2007) da colonial modernidade latino-americana e com base em uma organização êmica, abre espaço a invisibilizados do passado brasileiro e se coaduna com a atual luta por proteção socioambiental. Proporciona-lhes meio e força para que suas idiosincrasias sejam performadas, seus saberes sejam compartilhados, suas materialidades sejam respeitadas e suas vozes sejam ouvidas, trazendo sentidos ao presente e apontando para diferentes projetos futuros de nação e de si mesmos sustentáveis, fora do eixo neoliberal, classista, racista e sexista.

Ademais, valorizamos essas histórias que, mesmo que não interessem ao Estado-nação, são importantes para a coletividade de afroreligiosos, também para reinventar o lugar em que eles e seus antepassados construíram suas trajetórias por outras referências, mais plurais e inclusivas de suas alteridades. De certo, as narrativas e suas personagens não passam a fazer parte de nenhuma história ou marcos geográficos nacionalizados, seja do Brasil ou alhures, mas inspiram quem as conhece e nelas se reconhece, propondo outras referências. E, pelo alcance da Umbanda, que já foi pensada no século XX como religião nacional brasileira (BROWN, 1994; OLIVEIRA, 2009), esse espaço de expressão é relevante⁴. Em compasso com essa potência umbandista, apresentamos ao longo do artigo um aspecto particular do percurso de Nema, que ela revelou em sonho em 2020 e que nos ofereceu pistas sobre o contexto ecossocial do “porto” aonde ela chegou em sua errância e veio a falecer, algumas de suas tradições populares, pessoas e narrativas locais. Ela, na verdade, solicitou que procurássemos hoje identificar esse “porto”.

O texto está dividido, após esta introdução, em dois outros itens, que apresentam (I) a Nema, as pontes e o movimento que a personifica, a pesquisa que pediu sobre “o porto” onde estabeleceu-se nos últimos anos de sua existência humana, e debates que nos ensejam; e (II) uma discussão sobre a Umbanda e seu potencial como lugar físico-simbólico e político de (re) existência de subalternizados do passado e presente. Após esses debates, tecemos breves considerações finais – jamais encerramento temático – do texto. Afinal, teremos apenas chegado a um “porto” ao perpassarmos por estes itens, os quais nos motivam, assim como ao público leitor (esperamos!), a irmos além, a outras paragens.

Cabe ainda comentar que, ademais de sabermos desde os clássicos das Ciências Sociais, sobre a importância das religiões no contexto da vida social, a Umbanda tem presença significativa no cenário brasileiro e dialoga de perto com crenças populares, a despeito de quantitativamente poucos se afirmarem seus adeptos⁵. Com isso, o que se passa e é informado em suas *giras* é relevante no e para o Brasil e países em que há terreiros umbandistas. Embasa sociabilidades, fundamenta valores, motiva trajetórias e experiências cotidianas, mantendo-se ainda como um repertório ativo, não anedótico, da nossa memória *amefricana* e de enfrentamento à ordem hegemônica. Haja vista que o fundamentalismo religioso cristão, neoconservador do sistema racista, sexista, capitalista e destruidor da natureza lhe tem sido muito ofensivo e violento (CALUNDU, 2018). Seu estudo mostra-se, dentre várias razões, relevante à pesquisa sobre a redescritção do ambiente social, temporal, ecológico, espiritual, afetivo e simbólico, subvertendo fronteiras intra e internacionais desses países.

⁴ Rita Segato (1988, 1995 e 2006) também aponta as religiões afro-brasileiras como meio de se compreender o Brasil.

⁵ 0,3% da população brasileira se declarou umbandista ou candomblecista no censo 2010 (IBGE, 2012).



Nema, suas pontes, seus movimentos e seus portos

Nema é um ente que personifica a transição e, ao mesmo tempo, a conexão entre épocas, paisagens, histórias, raças/etnias, enfim, mundos. Nasceu escravizada no Brasil colônia/império oitocentista e, quando faleceu, já havia a Lei Áurea e ela estava, de fato, liberta e distante das fazendas escravistas e seus senhores. Não obstante, permanecia em condição de subalternidade, tecendo cobertores de farrapos para se aquecer (seu nome genérico, como entidade umbandista, é Maria dos Farrapos, uma vez que seu percurso foi também o de inúmeras escravas) e sofrendo enferma. Mesmo liberta, terminou sua vida em grande vulnerabilidade – aliás, Nema expressa desde o primeiro momento o que já se sabe: o fim da escravidão não representou o fim da opressão negra no Brasil.

Como entidade espiritual, Nema é a líder de um grupo de baianas/os, só que, em vida, jamais esteve na Bahia. Era mineira e em toda a sua jornada por trilhas até o “Velho Chico”, só conheceu Minas Gerais. Como baiana, incorpora-se alegre nas “*giras*” de Umbanda, acompanhada de outros baianos festivos, embora sua história, na literalidade, seja uma elegia em que morre triste e sozinha.

Essa elegia muito diz sobre o Brasil e a vida de tantas pessoas não brancas que, junto a outros seres desta terra, sempre foram invisibilizadas. Todavia, Nema nos fala de si incorporada em uma mãe de santo argentina, branca, que nunca esteve em Minas Gerais e cujo significado do seu nome (Patrícia) é pátria, país em que nascemos. Igualmente, Nema, nome do qual se orgulha, lembra a África de onde veio sua mãe e lhe remete a todo tempo a essa sua ancestralidade, o fio de uma longínqua memória *amefricana*. Ela, no entanto, não conheceu a África, mesmo que também a rememore e reviva sua herança nos rituais afro-brasileiros.

A entidade, não resta dúvidas, é um ser que traz referências de distintos lugares – físicos, sociais, simbólicos, emocionais e espirituais – e faz pontes entre todos. Subverte fronteiras geopolíticas ao desdobrar-se entre África, Minas Gerais, Bahia e Buenos Aires (quicá outras localidades); subverte a tristeza profunda da personagem com a alegria festiva da entidade; subverte as metrópoles coloniais/modernas sul-americanas com a natureza nativa das trilhas da antiga Minas Gerais; subverte o enquadre do terreiro afro-brasileiro com o terreiro afro-brasileiro-argentino; e subverte o passado, o presente e mesmo o futuro. Nema é movimento, deslocamento, fissuras, liberdade, mesmo que sua sina em vida tenha sido marcada pela escravidão e pelo sofrimento. É sorridente, canta, dança e encanta, oferecendo a todos que a procuram, acolhimento que só recebeu de quem, tal como ela, era rejeitado e excluído – especialmente, os indígenas. Nas periferias de Buenos Aires, mostra o retrato de um Brasil também periférico, rico em memória, no qual o Brasil oficial, pleno em consciência, de forma alguma quer se ver. Há em Nema uma sinédoque das contradições da própria Umbanda – o que elaboraremos no próximo item deste texto. Ela representa tudo que resiste às margens de um projeto de nação homogeneizador de identidades, paisagens, histórias e potências, teimando em, por meio de sua constante (re) existência, permanecer lembrada e inspiradora do devir.

Junto a isso, Nema personifica a generosidade típica dos seres do panteão umbandista, pois é grata. E foi em gratidão a quem lhe ajudou, que pediu ao primeiro autor que pesquisasse e contasse sobre os desconhecidos do “porto” aonde chegou e morreu. Esse pedido foi feito em 2020, por meio de uma imagem mental que lançou na cabeça de mãe Patrícia⁶, que foi repas-

⁶ Entidades de Umbanda, dentro do que se acredita, têm a possibilidade de interagir com adeptos por meio de sonhos, inspirações, conversas e trocas de mensagens de formas variadas, percebidas sob formas que a racionalidade ocidental desconhece, mas reveladoras de verdade para os religiosos.

sada ao primeiro autor, com a incumbência de que fosse explorada e se desse conhecimento do ambiente ecossocial que trazia consigo, o qual curiosamente encontra-se no arcabouço dos nocivos impactos ambientais ocorridos em Minas Gerais após o rompimento da barragem de mineração em Brumadinho (MG) em 2019 e, indiretamente, após o rompimento da barragem de mineração em Mariana (MG) em 2015.

A imagem mostra uma praia de rio e várias máscaras ornamentais. Ao se empenhar em interpretá-la, o primeiro autor procurou, em *sites* de busca na Internet, fotos variadas de praias do rio São Francisco, que corta o estado de Minas Gerais e é popularmente conhecido como Velho Chico – o mesmo termo usado por Nema para falar do rio onde ficava o porto a que se dirigiu. Mãe Patrícia observou as fotos, mas nenhuma trazia semelhanças com a imagem que lhe mostrou Nema. Em última tentativa, o autor buscou por fotos de Pirapora/MG, cidade portuária da região do médio São Francisco, que intuiu ser “o porto”. Embora nenhuma das fotos mostrasse uma praia de rio típica, a mãe de santo reconheceu uma delas.

A praia de Pirapora/MG, da foto identificada, não tinha nenhum indício de máscaras. Mais adiante, embora esta seja uma cidade também conhecida atualmente por suas festas de carnaval, não foram máscaras carnavalescas aquelas mostradas por Nema à mãe Patrícia. Não obstante, Pirapora/MG se destaca na região como um antigo local produtor de carrancas, esculturas de expressões faciais assustadoras de pessoas e animais, cujo papel, na cultura popular, é o de afugentar maus espíritos. Ao ver fotos dessas carrancas, mãe Patrícia as identificou, por fim, como as máscaras a que se referia Nema.

Joice dos Santos (2016) escreveu sobre os carranqueiros de Pirapora/MG em um interessante artigo, em que afirma que a produção das esculturas é um ofício tradicional popular, mantido por famílias artesãs da cidade. A venda dos objetos remunera seus artistas, não sendo, todavia, fonte de fortunas. O ofício, ainda assim, é transmitido entre gerações – o que também informou Vanessa Brasil (2004), que, ademais, defende seu grande valor artístico e a importância dos artesãos, que pertencem às camadas sociais mais empobrecidas na região.

Santos (2016) indica que a produção das carrancas seria uma herança do início do século XX, da navegação fluvial da cidade, que foi um porto de partida de mercadorias – não só piraporenses –, a serem transportadas por embarcações e vendidas em outros locais. Os barcos transportadores eram adornados com tais imagens assustadoras, exatamente com o objetivo de espantar maus espíritos e perigos sobrenaturais que, conforme se acreditava, habitavam as águas do Velho Chico e outros cursos d'água, por onde passavam. Zanoni Neves (2003) registrou que os principais seres temidos ao longo dos rios da região seriam o Caboclo D'Água e o Nego D'Água – que igualmente podiam ser benfeitores, a depender de quem conta seus feitos. Também se destacariam outros seres, como a Mãe D'Água. As esculturas seriam, conforme Santos (2016), objetos de defesa e proteção dos barcos e, por essa razão, a tradição das carrancas, que nasce dessas esculturas, seria um traço da cultura popular da região de Pirapora/MG.

Não questionamos a originalidade das fascinantes carrancas piraporenses. Menos ainda, o importante ofício do carranqueiro e a importância das relações socioeconômicas desenvolvidas naquela região para o desenvolvimento da arte de fazer carrancas, conforme hoje se configura. Todavia, Carlos Francisco Moura (1974), a partir de uma ampla revisão bibliográfica e de figuras (fotos antigas e gravuras artísticas), indica que a tradição das carrancas e seu uso como adornos (com motivos religiosos ou não) em proas de barcos é muito mais antiga. Seria originária de Portugal e teria chegado ao Brasil no início da colonização. Moura mostra, em seu trabalho, diferentes figuras de embarcações portuguesas antigas que portavam carrancas. Ademais, argumenta que outros reinos europeus antigos também possuíam embarcações assim adornadas.



Informa, finalmente, que a palavra carranca já era usada na língua portuguesa desde o século XVI – também existia no espanhol – e pode ser encontrada em dicionários oitocentistas deste idioma, tratando-se, justamente, dessas figuras que ficavam na proa das embarcações. Junto a Moura, Neves (2003) diz que as carrancas adornavam barcas que eram comuns à vasta região do médio São Francisco. Ou seja, no que tange à tradição das carrancas piraporenses, mais faz sentido sustentar ser uma herança atualizada e ressignificada – com as influências passadas e presentes que isso enseja – de uma arte europeia antiga que ali se tornou meio de expressão para várias narrativas. E essa observação, notamos, aproxima o relato de Nema muito mais do rio e seu papel na vida das pessoas e seres daquela região, do que das oficinas dos artesãos piraporenses.

Moura (1974) comenta que as técnicas portuguesas de construção de barcos e tradições envolvidas nessa atividade foram difundidas por diferentes regiões do Brasil. Embarcações com carrancas, portanto, navegaram em diferentes rios do país – geograficamente distantes, inclusive – e no mar. O que teria ocorrido de particular em seu uso na navegação fluvial do São Francisco, ainda conforme o mesmo autor, foi a continuidade do uso das carrancas até, pelo menos, o fim do século XIX, época da chegada de Nema ao “porto”, quando já tinham caído em desuso em outras regiões. Neves (2003) e Brasil (2004), partindo de dados de pesquisas de campo, afirmam que barcas portando carrancas navegaram no médio São Francisco por ainda mais tempo – até a década de 1950. A longevidade aí de sua presença, para Moura (1974), reflete o fato de que esse era um rio marginal no transporte aquático, com uma atividade econômica menos intensa do que aquela dos grandes centros brasileiros. Com isso, a produção e o uso de embarcações de modelos antigos e tradições barqueiras antigas teriam perdurado por mais tempo. Na segunda metade do século XX, não obstante, o uso de barcas que portavam carrancas foi descontinuado no Velho Chico (especificamente, na região de Pirapora/MG), sendo substituído pelos barcos a motor. As carrancas nos barcos perderam sua razão de ser, mas seguem como uma forma estetizada de memória, passada entre gerações em relação de mestre-aprendiz (BRASIL, 2004).

Pensar sobre as carrancas de Pirapora/MG e do Velho Chico, como pediu Nema, nos remete, para além dessas esculturas e do ofício dos carranqueiros, ao ofício dos remeiros. Esses eram homens, grosso modo, de pele não branca (NEVES, 2003; BRASIL, 2004) – indígenas ou afrodescendentes (NEVES, 2003) – que se ocupavam da condução das barcas com carrancas pelo rio. Tal condução era feita em diálogo com crenças e práticas religiosas importantes, articuladas à paisagem e aos recursos naturais locais. Nesse sentido, Neves (2003) – embora sem se atentar para o inegável aspecto afro-ameríndio (sempre imerso em sincretismos com o catolicismo imposto) constante em seus registros – conta sobre cantigas, rezas, encantarias, oferendas, batuques, e outros particulares do “sistema mágico-religioso” (*ibid.*, p. 200) do qual os remeiros eram parte central.

Os remeiros eram pessoas extremamente inferiorizadas no médio São Francisco, que, como Nema, realizavam deslocamentos, faziam pontes entre localidades, pessoas e seres, enfrentavam os desafios inesperados do fluxo do rio e da vida. Com efeito, o ofício do remeiro era, quiçá, considerado a pior função existente na região, à qual se dedicaram por 200 anos, homens que não tinham nenhuma outra possibilidade de ocupação laboral. Era, além disso, trabalho duríssimo, que deixava marcas em seus corpos, formadas pela fricção da vara/remo das barcas contra a carne do peito desses homens que, para não voltar a se ferir a cada viagem, era cauterizada com sebo quente. Dita cicatriz era apelidada regionalmente como “medalha” (NEVES, 2003, p. 164). Não obstante, portar tal “medalha” era sinal de subalternidade e os remeiros, mesmo aposentados, a escondiam para não serem reconhecidos e hostilizados (NEVES, 2003; BRASIL, 2004).

Os lugares frequentados pelos remeiros eram, ademais dos “cais dos portos”, “vendas” de cachaça e “zonas (prostíbulos)” (NEVES, 2003, p. 182). E a relação com as prostitutas – como foi Nema – constitui um capítulo à parte em sua história, por frequente e conflitiva que era. Neves (2003) comenta sobre vários e comuns casos de brigas entre esses dois grupos, mormente envolvendo polícia, quebradeiras e assassinatos. Não obstante, nem todas as mulheres que se prostituíam se relacionavam com os remeiros. Aquelas que o faziam, terminavam estigmatizadas como “mulher de remeiro” (*ibid.*, p. 173) – uma ofensa e discriminação a mais, imposta pela sociedade local (NEVES, 2003).

Embora fossem violentamente desconsiderados, um ponto sobre os remeiros chama a atenção – com efeito, Neves (2003) já o havia notado em seu texto: esses profissionais foram, quiçá, os principais responsáveis pela integração das cidades portuárias do médio São Francisco a todo o sistema econômico brasileiro. Posto que este sempre esteve associado, desde à colônia, a um comércio com portos e reinos estrangeiros, também contribuíram capilarmente com o sistema econômico mundial do século XVIII ao XX.

Tal qual o Brasil foi erguido sobre sangue escravizado, negro e indígena e segue subalternizando o povo afrodescendente e o povo ameríndio – que ainda assume os ofícios mais duros e mais mal remunerados desta região e é relegado a condições sub-humanas no país –, Pirapora/MG e outros portos do São Francisco foram formados a partir do árduo, constante e sofrido trabalho dos remeiros. Nema, ao pedir-nos essa busca pelo seu passado, nos dá a oportunidade de rememorarmos essas pessoas, acerca da sua destacada posição estrutural. Mais ainda, acerca da importância que sempre teve e segue tendo o povo não branco ao Brasil, em invisíveis rios subterrâneos da nossa consciência nacional. Isso, a despeito de suas alteridades não interessarem à história oficial.

Comentaremos ainda outro ponto acerca das carrancas de Pirapora/MG, que transcende sua quase certa origem portuguesa como figura de proa de embarcações e complexifica sua existência como objeto místico da dinâmica cultural popular e da religiosidade popular brasileira. Aliás, reiteramos que, apesar de sua provável origem europeia, as carrancas do médio São Francisco existiam em um contexto religioso afro-ameríndio, do qual os remeiros faziam parte. Assim, dialogando com o surgimento das carrancas do Velho Chico, argumentamos que o uso de figuras fortes e assustadoras de rostos humanos integrados a animais é lugar comum em diferentes partes do planeta, por diferentes povos, como representações de guerreiros, de comunidades, para afugentar espíritos maléficos e outros perigos sociais e sobrenaturais etc. Neves (2003) e Brasil (2004), por sua vez, comentam sobre o dinamismo das carrancas do São Francisco, notado inclusive em transformações estéticas das figuras, também influenciadas pela religiosidade local. Na África, em particular, de onde grande contingente populacional foi sequestrado e enviado escravizado ao Brasil, máscaras expressando grupos, divindades, entidades e outros temas, sempre existiram e foram usadas e apresentadas em variadas situações. Igualmente, objetos de culto que lembram as carrancas piraporenses também existiam e seguem hoje lugar comum em terreiros das diversas religiões afro-brasileiras. Aliás, em parênteses, registramos aqui que o primeiro autor, mineiro em sua origem, conheceu a carranca ainda criança, na casa do avô, que é pai de santo. Tratava-se, para aquele religioso, de um objeto de proteção para a sua residência.

Não buscamos afirmar que as carrancas do São Francisco sofreram influências diretas de máscaras, totens ou imagens africanas. Interessa-nos, ademais de aprofundarmos dentro do possível, na rememoração que pediu Nema e valorizarmos relatos nativos de seu provável porto, indicar que histórias pouco ou nada contadas das pessoas subalternizadas – como os remeiros, que não eram brancos e eram partícipes de um complexo sistema religioso afro-ameríndio –

têm lastro, se fertilizam e se recriam ainda em outras histórias, tal qual ocorre na integração entre seres humanos, animais e seres fantásticos, espirituais, das águas e da terra nas carrancas. Coerentes, aos olhos externos, ou não. Interessantes a histórias oficiais ou não. Essas escolhas, das histórias que se contam e das que não se contam, sustentamos junto a Gonzales (1984) e Rufer (2016) serem escolhas políticas e fixadas de modo estereotipado para caber na moldura da nação. Portanto, significadas em relações de poder e seu exercício.

O sistema religioso afro-ameríndio do Velho Chico, notamos ainda, não era apenas parte abstrata da vida dos remeiros e outras pessoas daquela região. Pelo contrário, constituía sua relação com o rio e com aquilo que ele trazia às suas vidas, seja em termos de renda, benesses ou riscos a serem enfrentados. O rio, com seus seres e suas entidades, é uma força em si e, no seu bojo, transborda vivências, sociabilidades, alimentos, condições de existência, além da própria morte aos remeiros e às comunidades que se erguem em seu entorno. E não só essas, no caso do Velho Chico. Também às comunidades rurais, que se valem dele como meio de transporte para seu comércio, meio de comunicação e meio indireto de sobrevivência pelas suas águas.

Sendo mais explícitos, ademais dos seres do rio, como o caboclo e o nego d'água, o próprio rio deve ser entendido como um ser de destaque para a afroreligiosidade. Não se trata apenas da morada de entidades. Muito além disso, possui sua própria existência em si, seu axé e a capacidade, dentre outras, de trazer e ceifar vidas, mudar destinos e permitir a organização de pessoas coletivamente. Independentemente de ter chegado ao local certo de modo objetivo, o “porto” de Nema só poderia existir às margens de um rio, onde sua vida terrena findou. Nesse cenário, ela desintegrou-se materialmente, chamando hoje a atenção para tudo o que ali está sob risco de ser destruído pelo neocapitalismo.

A inspiradora deste artigo e todo o contexto que nos pediu para pesquisar nos reuniram, portanto, em torno do Velho Chico, que nos conectou em suas paisagens reais e imaginárias, longínquas e próximas. Independentemente da consciência de exaltar seu potencial hidroelétrico, de transposição, de descarte do lixo, da poluição e dos dejetos de mineradoras, além de outros de interesse do Estado nacional, a memória não nos deixa esquecer que este antigo ser de águas caudalosas impactou profundamente Nema, pessoas e comunidades marginalizadas às suas margens, flora e fauna que nele sempre habitaram e com ele sempre se fundiram.

Pensar em Pirapora/MG como destino de Nema nos traz, além disso, uma pista sobre o grupo indígena/caboclo que a guiou pelas trilhas selvagens da antiga Minas Gerais, de Abaeté até “o porto”. Cabe especularmos a partir do trabalho de Ugo Andrade (2012) – que apresenta revisão bibliográfica de vários autores e etnógrafos – que podiam fazer parte de pelo menos três grupos distintos e muito heterogêneos: os Tupi, os Cariri e os Tapuia. Os três grupos transitavam pela região do São Francisco, embora estejam mais associados com o Nordeste brasileiro do que com Minas Gerais. Pirapora/MG, não obstante, é cidade do norte de Minas, com proximidade de inegável influência da Bahia, vinculação espiritual da entidade Nema. Ademais, os Cariri fazem parte da localidade e dão nome a uma praça da cidade (Praça dos Cariris) – somado ao fato de que, “quase todo o vale do São Francisco era habitado por índios Cariri” (PINTO, 1956, *apud*, MAIA, 2012, p. 169). Andrade nos lembra, todavia, que o termo Cariri se refere a uma pluralidade de povos de diferentes origens, línguas etc. Há aqui, portanto, uma ideia de possíveis povos que podem ter acompanhado a Nema, o que não importa objetivamente.

O que ora afirmamos e destacamos é que a história de Nema valoriza relações de solidariedade pouco referidas – propositalmente esquecidas (SILVEIRA, 2006; NOGUEIRA, 2019) – pela historiografia e geografia brasileira, que é aquela entre povos negros e indígenas – ambos, guardiães de relevantes cultos à natureza e respeito a ela, a qual neste solo é mais afim daquela

do continente africano que a do continente europeu. A Umbanda, que aqui exemplifica a tradição afro-religiosa brasileira, é fundada nessas relações, que vimos chamando, a partir de um esforço coletivo de estudos⁷, de tradição calundzeira (NOGUEIRA, 2020). Recontar a história de Nema, além de conhecer com exatidão grupos étnicos e subalternizados do passado, ou origens de fenômenos populares pouco referidos, é valorizar essas reciprocidades, fundamentais para a (re)construção do Brasil e suas narrativas outras, que não ganham autoridade discursiva. Histórias propositalmente desconhecidas oficialmente e pelo violento projeto de invenção de nação aqui levado a cabo. Não obstante, valorizadas pelo conjunto das religiões afro-brasileiras, suas entidades, tradições orais, forças da natureza etc. E pela Umbanda, em particular, que se institui em torno dos rituais e aprendizados com essas entidades.

Para que não passe despercebido, a construção deste texto foi feita a partir da solidariedade entre a mãe de santo, o ex-estudante e a orientadora. Nema, ao narrar-se e mostrar essa teia entretecida de reciprocidade do passado entre “farrapos” humanos, pessoas que eram vistas como os trapos com os quais ela se vestia, tornou-se um ponto de confluência entre essas outras três pessoas, suas trajetórias pessoais e paisagens nacionais.

A Umbanda: *lócus amefricano* para todos

Compreendemos a Umbanda em chave calundzeira. Ou seja, como uma religião expoente – e, possivelmente, a mais midiática, juntamente com o Candomblé – do grupo das religiões afro-brasileiras, fundadas a partir da tradição calundzeira:

construto da resistência do povo negro brasileiro – junto a seus aliados indígenas, sob a liderança das mães de santo – à colonização e à atual colonial modernidade, com suas correlatas exclusões de raça, gênero e outras. Relaciona-se dialeticamente com a mesma. A recíproca, cabe completar, também é verdadeira: apesar do racismo imperante, a colonial modernidade brasileira carrega os signos da negritude e da afroreligiosidade, não fazendo sentido pensarmos em qualquer ideia de Brasil sem eles (NOGUEIRA, 2020).

Sendo *amefricana*, essa tradição é indiscutivelmente negra e associada à herança afro-latino-americana no Brasil. Ademais, trata-se de construto formado por processos sociais que são, como argumenta Wanderson Flor do Nascimento (2016), para além de religiões, modos de vida afrodescendentes, (re)organizados e atualizados na diáspora, nos diferentes terreiros brasileiros – e naqueles dos países para os quais se transnacionalizam, acrescentamos⁸. José Jorge de Carvalho (2011) também aponta para esse padrão comunitário da reprodução da vida, o qual poderia ser embrião de uma economia solidária de dimensão nacional, capaz de agregar inúmeras profissões, à agroecologia, às artes, às tecnologias e aos recursos de sociabilidade. Há nisso, portanto, um alicerce inegável de crenças afroreligiosas entretecidas com práticas sociais a partir de dentro e para fora dos terreiros, a partir da horizontalidade dos vínculos terrenos com a verticalidade dos vínculos sagrados, tanto individual como coletivamente.

Não obstante, Bruno Rhode (2009) afirma que a Umbanda foi, ao longo do século XX, retratada tanto por adeptos quanto pela academia de maneira dominante, como o construto de um processo recente, sem reconhecimento de sua sedimentação em tempos remotos. Este processo é, para o autor, a instituição da Umbanda branca (por vezes também chamada de

⁷ Destaca-se aqui as interações com o Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras (<http://calundu.org>) nesse esforço.

⁸ O autor se refere, mais especificamente, aos Candomblés. Mas seu argumento é também válido para as Umbandas.

“pura”), uma variação específica (e racista, crivo nosso) da tradição calundzeira iniciada na colônia. Influenciada por uma interpretação religiosa fundamentada sobre o espiritismo kardecista, surgiu justamente no primeiro terço do século passado. Por meio de um esforço articulado e planejado por suas lideranças iniciais – homens de classe média urbana – ganhou a posição de origem de toda a religião umbandista.

Rhode (*ibid.*) argumenta, todavia, no que encontra amparo em variada bibliografia sobre os Calundus coloniais e sobre a Macumba carioca (e.g. SOUZA, 2002; SILVEIRA, 2006; OLIVEIRA, 2009; DAIBERT, 2015; NOGUEIRA e NOGUEIRA, 2017; NOGUEIRA, 2020) – e mesmo em pesquisas clássicas que veem a Umbanda branca como modelo para toda a religião, como aquela de Diana Brown (1994) – que manifestações de entidades como Nema, que desenvolvem uma relação de guias espirituais com integrantes e consulentes⁹, tal qual ocorre na Umbanda branca e que caracterizam a religiosidade umbandista como um todo, são lugar comum no Brasil há séculos. Remontam à relação com o sagrado do povo negro escravizado no Brasil – à religiosidade *amefricana*, nos termos de Lélia Gonzales – e seus cultos à natureza e a antepassados, que vêm sendo recriados e atualizados desde então. No estado do Rio de Janeiro, em particular, quando da fundação dos primeiros terreiros denominados de umbandistas – por volta do início do século XX, conforme Brown (1994) e Guilherme Nogueira (2019) –, entidades como pretas e pretos velhos, caboclas e caboclos, já eram conhecidas e cultuadas na Macumba carioca. Os terreiros dessa religião foram paulatinamente desaparecendo (ou, possivelmente, sendo recriados) à medida que crescia a popularidade da Umbanda (branca e outras variações) no século XX, mas ela segue presente na linguagem popular até os dias atuais (MAGGIE, 1975; BIRMAN, 1995; OLIVEIRA, 2009; NOGUEIRA, 2019).

O que ocorreu, portanto, com o advento da Umbanda branca não foi o nascimento de uma religião nova, mas de uma modalidade de culto específica, partícipe de um conjunto variado de diferentes formas religiosas, que são, como um todo, a Umbanda (PINHEIRO, 2012). Ou seja, a Umbanda branca é uma variação de dentro da heterogênea, calundzeira e, portanto, amefricano-ameríndia religião umbandista, e mais, constituiu-se alicerçada em um discurso racista, de suas lideranças. Lourenço Braga (1941), em particular, expoente de destaque do 1º Congresso Brasileiro de Espiritismo, realizado por umbandistas em 1941, é bem explícito nesse discurso racista – seu livro, apresentado no evento, é, possivelmente, a publicação mais antiga na organização da doutrina da Umbanda branca.

Não obstante, cabe a nós aqui debater sobre um desdobramento particular que as lideranças dessa variação religiosa se empenharam por construir no campo sociopolítico-religioso brasileiro, inclusive com o acima referido 1º Congresso, que ofereceu um lugar de destaque à Umbanda como religião nesse e desse país. Trata-se de sua caracterização como religião nacional – inclusive assim pensada por lideranças políticas, no seio do regime autoritário de Getúlio Vargas.

Com efeito, buscando separar-se de uma imagem negra e entendida, de forma racista, como primitiva, os fundadores da Umbanda branca iniciaram, no primeiro terço do século XX, o chamado Movimento Umbandista. Este objetivava caracterizar a Umbanda – então pensada sem adjetivos – como uma mescla equilibrada das raças negra, indígena e branca, que teriam, nessa interpretação, sido fundantes do Brasil. Ou seja, a religião era entendida por esse grupo, tal qual a própria nação brasileira começou a ser elaborada na época, como um produto do hoje amplamente denunciado “mito da democracia racial” (ROHDE, 2009; OLIVEIRA, 2009; OLIVEIRA, 2016).

⁹ Consulentes são pessoas, umbandistas ou não, que fazem consultas com as entidades, incorporadas em seus médiuns.

Como tal, a Umbanda seria, para aquele mesmo grupo, a religião mestiça e nacional por excelência. Ao longo de anos, congressos marcados por grande academicismo foram realizados com o objetivo de postular e defender esse ponto. Livros foram escritos e difundidos. Diferentes palestras foram proferidas. E um trabalho específico de planejamento e harmonização de discursos e de *lobby* junto à Ditadura Vargas e seu Estado Novo foi feito para que se alcançasse um reconhecimento por parte do Estado-nação, ou seja, dos detentores da fala e escrita estatal, desse lugar privilegiado da Umbanda enquanto sinônimo de Umbanda branca (BROWN, 1994; OLIVEIRA, 2009; OLIVEIRA, 2016). E esse lugar não aceitava a imagem de uma Umbanda negra, sua oralidade, corporalidade e articulação com a natureza. Tal como a nação deveria se embranquecer, também a Umbanda deveria, na interpretação das suas lideranças de classe média (ROHDE, 2009; OLIVEIRA, 2009). Algo que, cabe salientar, não foi capaz de vencer o continuado racismo religioso sofrido pelas religiões afro-brasileiras, Umbanda e outras, especialmente ao se infiltrar por dentro delas.

Se não teve sucesso em anular o racismo religioso brasileiro contra a Umbanda, o Movimento Umbandista, por outro lado, logrou atrair parcelas da classe média aos terreiros dessa religião, ou, especialmente, abrir espaço para que terreiros fossem abertos em bairros de maior poder aquisitivo e prestígio. Valendo-nos dos termos registrados por Ivone Maggie (1975) e Patrícia Birman (1995) no Rio de Janeiro/RJ, “macumbas de morro” e “macumbas de centro”, conseguiram, justamente, que as macumbas chegassem ao eixo urbano. E com elas, que pessoas discriminadas por grupos sociais dominantes de sua época, como Nema, pudessem (re)existir, performando sua alteridade e transmitindo seus conhecimentos na materialidade dos corpos dos médiuns enquanto acesso para novas gerações socialmente favorecidas – além das próprias subalternizadas – a arranjos sociais passados, após sua morte. Curiosamente, um movimento que objetivava o embranquecimento da Umbanda contribuiu por abrir espaço para que grupos não brancos, alijados da história brasileira dos vencedores, pudessem ampliar seu trânsito e sua visibilidade, em diferentes níveis sociais, continuando a constituir a tecitura social, de diferentes maneiras¹⁰.

Retornamos aqui aos ensinamentos de Lélia Gonzales e aos conceitos de memória e consciência. Embora a Umbanda seja fruto da, e repleta de, memória, a consciência das elites da Umbanda branca buscou embranquecê-la, aderindo ao mito da democracia racial, que ignora os horrores de mais de 350 anos de escravidão oficial e inventa uma noção ficcional de nação, que chama de Brasil. Os pais dessa nação são os modernistas da década de 1930, homens brancos e cidadãos que, ademais de literatura, arte e arquitetura, criaram junto a Vargas o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, com o qual tombaram – dando status de patrimônio nacional, ou seja, representativo da nação brasileira – um conjunto amplo de edificações e coleções artísticas simbólicas da herança europeia no Brasil, ignorando, amplamente, construções como terreiros de Umbanda e Candomblé, dentre outros, oriundos da herança negra e indígena (NOGUEIRA, 2019).

Gonzales (1984), todavia, nos lembra que, se o pai da nação é branco, sua mãe é preta. É a ama de leite/mucama/empregada doméstica – verdadeira mãe, pois mesmo sem parir, é quem cria – que ensina o filho branco do senhor a falar em “pretoguês”, a gostar de “requebrado” e “bunda” e a se excitar com “cheiro de corpo” de “mulata”. A mulher que dá uma rasteira em seu

10 Talvez por esse projeto de embranquecimento da Umbanda não ter tido o êxito esperado, novas formas de racismo religioso foram incrementadas e vieram mais fortemente sob ataques externos ao povo negro por parte das religiões pentecostais e neopentecostais, que ganham visibilidade dos anos 1980 em diante. Notamos que várias igrejas neopentecostais se estruturaram, exatamente, sobre a promessa da retirada do “demônio” das pessoas, mormente identificado como entidades da Umbanda. Para tanto, curiosa e dialeticamente, técnicas de culto da própria Umbanda são utilizadas para a incorporação de espíritos nos fiéis, a serem *a posteriori* expulsos de seus corpos.

senhor, pois mesmo não passando ou recebendo o nome da família, é quem a socializa e, desde seu nascimento, tinge de preto a consciência branca nacional.

Inspirados por Lélia, chamamos atenção para outro aspecto da Umbanda branca, qual seja, o enquadramento e fixação das entidades incorporadas nos terreiros em estereótipos coloniais/modernos. Por exemplo, o preto-velho sendo um “bom escravo”, idoso, que ama seus senhores e não se revolta, ou as crianças sendo “puras” (BARROS, 2010). Seguindo tais estereótipos, Nema seria apenas uma prostituta e não estaria convidada aos terreiros mais ortodoxos – e hoje raros – da variação religiosa. Essa episteme, todavia, limita as entidades, que são, em realidade, complexas, viveram diversas experiências quando encarnadas, tendo muito mais a transmitir. Embora possam travestir seus avatares quando incorporados, pretas e pretos-velhos, por exemplo, também foram jovens e é impossível que tenham aceitado a escravidão, que não tenham jamais curado feridas de chibatas, em si mesmos ou nos demais, sem se indignar com a truculência e monstruosidade dessa situação. Crianças sofreram em suas vidas e em suas mortes também. Nema, por sua vez, foi prostituta e alegrou com diversão, bebida e sexo a seus clientes, mas também foi alvo de violências. Mãe amorosa, teve seu filho sequestrado, caminhou por duras trilhas na natureza, enfermou-se com doenças dolorosas etc. Sua alegria de baiana traveste a sina da mineira errante¹¹. Seus ensinamentos, não obstante, se baseiam em toda a sua elegia de vida e morte/morte e vida, o que lhe permite alcançar diversos públicos que a procuram, de sujeitos periféricos a acadêmicos internacionais.

Tal qual a mãe preta, não pode ser enquadrada pelas categorias fixas, redutoras e preconceituosas da elite branca brasileira. E se sua narrativa nem mesmo entra em terreiros embranquecidos, que se creem intelectualizados e se afastam da natureza propriamente dita, se mostra potente e crítica a esses e ao racismo, ao patriarcado, ao classismo e à depredação do meio ambiente neste artigo acadêmico e onde pode emergir plena, fora do Brasil que tem se tornado mais violento contra a afroreligiosidade.

Na Umbanda branca, mesmo que o terreiro seja “de centro” e a ritualística esteja adequada ao gosto estético das elites, são as pretas e pretos velhos, as caboclas e caboclos, e as crianças, que fazem a “*gira girar*”. São seus saberes que orientam conselhos. Seus conhecimentos dos segredos da natureza que fundamentam passes e porções terapêuticas. Sua força afro-ameríndia que cura. A rasteira aqui é a mesma da mãe preta e vem com a amorosidade da preta velha. A Umbanda branca, da consciência republicana modernista, tem alma preta e memória inquebrantável – tal como as variações de Umbanda e como a longeva e forte tradição calundzeira. Mesmo a partir do centro, desfila a potente cosmopercepção dos grupos subalternizados do Brasil que, mesmo sob a violência da colonização e da colonial modernidade, seguem (re)existindo. Se pensamos em Nema, chama atenção o fato de que suas andanças por Minas Gerais foram contadas em Ramos Mejía, ao lado de portos do *Rio de La Plata*. Nessa ruptura de fronteiras, sua baiano-mineiridade emerge na Umbanda, interage no cotidiano e inspira gente, por meio de lições negras mais potentes do que qualquer embranquecimento.

E são, ademais, muitos os grupos historicamente subalternizados no Brasil que, por meio da(s) Umbanda(s), podem (re)surgir dos caudalosos rios da memória hoje e fora do eixo da nação. Sullivan Barros (2010) cita, para além dos caboclos, pretos velhos e crianças, os exus, as pomba-giras, os malandros, os boiadeiros, os marinheiros, as sereias, os ciganos, os baianos (grupo de Nema), os soldados (oguns) e “outros personagens” (*ibid.*, p. 45), como os judeus, meninos de

¹¹ Outra mineira, a poetisa Conceição Evaristo, joga luz a essa capacidade de reinventar-se fluidamente, com o poema “No meio do caminho: deslizantes águas”, que o inicia pedindo licença ao poeta Carlos Drummond. Este se fixa na pedra no “Meio do caminho”, não em mudar o caminho ou contorná-la.

Nema

rua (exus mirins) e homossexuais. Barros (2010) entende haver um paradoxo na representação desses grupos socio-espirituais, pois, em sua leitura alicerçada em pesquisa de campo, estariam dispostos pela Umbanda em geral numa estrutura hierárquica evolutiva. Haveria grupos mais evoluídos, os quais estariam mais distantes da dita índole indócil de negros e indígenas, e menos evoluídos espiritualmente, os quais justamente estariam próximos à natureza selvagem humana e ambiental. O paradoxo seria o fato de uma religião socialmente discriminada valer-se, internamente, de análogas categorias opressoras que a subalternizam externamente e, acrescentamos, relegam o meio ambiente à condição inferior de existência frente à civilização, não sendo considerados viventes e dignos de respeito elementos, seres e recursos da natureza. Essa deixa de ter sua referência nativa aos povos originários e diaspóricos e passa a ser aquela “artificial” dos paisagismos nos condomínios de classe média urbana.

Temos conhecimento do uso dessa mesma classificação, com maior ou menor afinco, por diferentes umbandistas, os quais devem ter sido interlocutores de Barros. Trata-se, todavia, da compreensão religiosa oriunda da Umbanda branca, cuja rigidez parece influenciar diferentes terreiros, sejam adeptos dessa variação da religião ou não. Por outro lado, cabe também registrar que essa leitura não é partilhada em uníssono. Tampouco altera o fato de que diferentes grupos de pessoas subalternizadas do passado (re)existem na Umbanda e performem sua diferença por meio desta. E, para citarmos um exemplo do dinamismo da religião que sobrepassa essa rigidez, comentamos que o próprio terreiro da mãe Patrícia possui, como mentor espiritual e entidade máxima da casa, um exu que, no modelo elaborado por Braga (1941), seria uma entidade inferior a pretos-velhos e caboclos – estes que teriam sido mais “serviçais” e harmônicos à sociedade colonial/imperial que os rebeldes exus, disruptivos para a ordem de dominação branca. Isso não impede que essas entidades também frequentem as “*giras*” daquela casa e se adequem às regras do terreiro, no limite, validadas por seu exu líder.

Barros (2010) também está de acordo com o ponto aqui postulado, qual seja, o de que a Umbanda abre espaço para que as/os subalternizadas/os possam emergir. Na verdade, essa religião se constitui exatamente a partir desse movimento de (re)surgimento de quem nunca deixou, de fato, de existir e resistir. E, ainda que as entidades – que os “farrapos” humanos do passado – ganhem materialidade com o apoio de pessoas que se tornam seus corpos-portos, que as incorporam por meio do transe mediúnico, performam sua própria marca identitária, tal como se compreende no universo simbólico da religião. A Umbanda é, assim, negra e indígena, aderindo à história e geografia dos grupos ditos invisíveis e inaudíveis na sociedade nacional. E é também *locus amefricano* para e de negros e indígenas – inclusivo a orientais, ciganos, judeus e outras/os, tal qual sua pluralidade e intensa movimentação existencial.

Considerações finais

Objetivamos com o presente texto, a partir de uma leitura em chave calundzeira (que é também decolonial), debater o fato de que a história de Nema e outras pessoas, que se encontram no panteão de personagens da memória nacional, mas omitidas pelo Estado-nação brasileiro, vêm se tornando conhecidas a partir da Umbanda e seus rituais. Isso, não apenas no Brasil, mas também em outros países da América do Sul, mesmo que essas histórias não interessem a historiografias nacionais, monopolizadas por elites dominantes, bem como que as alteridades sejam signos para a subalternização. Apesar desta violência e desse esquecimento historio-geográfico proposital, o universo da Nema é holista, não fragmentado em estereótipos, e vem alcançando distintos públicos, pois, de algum modo, reverbera e fornece sentido a novas paisagens humanas e geográficas. Nema e outras entidades da Umbanda eclodem em riqueza simbólico-política



nas “*giras*” dessa religião, compartilhando seus saberes e mantendo ativas as vivências que os Estados-nação se esforçam por considerarem esquecidas, irrelevantes ou mesmo inexistentes.

Para fazer tal debate, primeiramente resgatamos a trajetória de Nema e atendemos a um pedido seu, de que conhecêssemos o ambiente ecossocial marginal de Pirapora/MG. Nema migrou até o Velho Chico – que lhe proporcionou vida e sociabilidade com seu *axé* – em busca de seu filho, o qual, metaforicamente, poderia ser o próprio Brasil, que foi concebido por via da violação aos povos negro e indígena, sendo depois arrancado dos seus braços, para os quais nunca voltou e segue vagando sem porto seguro por não integrar, em seu presente e futuro, seu passado. Evidentemente, essa revelação não deve ser acolhida pela consciência nacional, que quer a imagem da pátria como a dos ditos vencedores, insensível e distante do pulsar afetivo do fluxo vital. Contudo, como enuncia um dito popular: “quem não sabe de onde veio não sabe para onde vai”. E a Umbanda, justamente, ensina à Nema (entidade espiritual) que seu belo nome significa origem, da qual ela passa a orgulhar-se e pela qual lhe flui o amor materno desde África.

Infelizmente a, agora, entidade, não pôde (re)encontrar esse filho enquanto vivia e vem lembrando-o, ao aportar nas “*giras*” de Umbanda, a usurpação, a tirania, as dores, a impossibilidade de se desdobrar em seu descendente, enquanto se desdobra em corpos em transe. Dicotomicamente, performa a liberdade e a alegria de ser das baianas e, com isso, a possibilidade de manter ativas e ressignificadas, passagens tristes que jamais deveriam ter ocorrido. Ademais, a potência da solidariedade amefricano-ameríndia, garantia sua sobrevivência ao longo de grande parte da sua vida e da própria Umbanda. Toda esta força está na raiz dessa religião e da tradição calundzeira brasileira, que é inteira, negra e indígena, já se encontrando nas lutas cotidianas das pessoas não brancas ávidas por deixarem de ser errantes e encontrarem a mãe-pátria da memória, aqui sedimentada desde o período colonial.

Publicizamos a história contada por Nema, acerca de si mesma e de seu contexto – que é um exemplo de tantas existências excluídas, mostrando que a Umbanda é *lócus* potente para que se reinventem. Nesse sentido, é meio para a resistência de culturas e sentidos não nacionalizados, a partir das fendas da violenta, racista, classista, não sustentável e patriarcal matriz estrutural colonial moderna que foi erigida neste país. Assim, mesmo de um lugar inferiorizado, as religiões amefricano-ameríndias, calundzeiras, e suas comunidades de terreiro, possuem rico repertório para relançar essas representações de antigas vidas ao aqui e ao devir, com estratégias e possibilidades de se refazerem em outras narrativas que performem suas próprias diferenças. Com isso, oferecem cura aos grupos e pessoas destituídas de agência e autonomia, como Nema, e ao próprio tecido social e ambiental de que fez e faz parte.

Isso não implica que a Umbanda (re)exista sem barreiras. Pelo contrário, além de ter sido fundada no território de um Estado nada laico na prática e de ter sofrido com racismos internos, de parte de grupos umbandistas com maior projeção social e relação com elites políticas autoritárias, a Umbanda e suas entidades foram constantemente demonizadas – mesmo que o demônio cristão seja de matriz europeia e não amefricano-ameríndia – e vêm sendo cada vez mais atacadas pelo racismo religioso brasileiro. Ainda assim, a Umbanda e as demais religiões afro-brasileiras fincam seus pés na natureza, enfrentam a destruição da biodiversidade e transbordam seus corações na fluidez dos encontros, mostrando grande vitalidade e capacidade de seguir se reinventando e (re)enxertando por meios de seguirem atuais, inclusive transnacionalizando-se a países estrangeiros.

Aliás, é ainda mais simbólico que Nema (re)surja na Umbanda tocada na Argentina. Mostra que sua potência é muito maior e profunda do que qualquer projeto de nação colonial/moderna possa abarcar ou interromper, bem como que as religiões afro-brasileiras constituem um

código com autonomia, que circula livre do meio e do tempo nos quais foi gerado, sendo capaz de fornecer referências a outros espaços e tempos. Inclusive, o primeiro autor, jovem estudante em 2012, foi lá verificar correspondências entre cultos à natureza e elementos do ambiente afro-religioso entre comunidades de terreiro brasileiras e argentinas e acabou por encontrar não apenas um repertório de associações e adaptações entre plantas, animais, pedras etc., mas a integralidade de visões e práticas sobre o mundo ecossocial que os inserem em vários circuitos afro-diaspóricos, unindo Améfrica.

À guisa de conclusão, reiteramos que este artigo foi motivado pelas interações com Nema e pelo profundo impacto que ela tem em nós. Buscamos dialogar com histórias não contadas e com a teoria social, mas entendemos que este tema merece seguir em “*gira*”, como a nossa imagem refletida em um espelho d’água com a qual precisamos nos deparar. Para finalizar, agradecemos a Nema por nos permitir ouvir, registrar e partilhá-la. Aprender com seus ensinamentos e contemplar seu ser em plenitude, sendo um pré-texto/pretexto para nos recontar. Ela tem muito mais a ensinar do que a estrutura social colonial moderna quer saber ou permitir que se torne conhecido. Celebramos a Nema e a saudamos: *Saravá!*

Referências

- ANDRADE, U. “A Jurema tem dois gaios: história Tumbalalá”. In: CARVALHO, M. R.; CARVALHO, A. M. **Índios e Caboclos: a história recontada**. Salvador: EDUFBA, 2012.
- BANDEIRA, L. M. ALMEIDA, T. M. C. A transversalidade de gênero nas políticas públicas. **Revista do CEAM**, v.2, n.1, 36-46, 2013.
- BARROS, S. Sociabilidades míticas na Umbanda: identidade étnica e consciência subalterna. **Série Antropologia**, 433, 2010.
- BIRMAN, P. **Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro**. RJ: Ed. UERG, 1995.
- BRAGA, L. **Umbanda e Magia Branca, Quimbanda Magia Negra**. RJ: Spiker, 1941.
- BROWN, D. **Umbanda: Religion and politics in urban Brazil**. NY: CUP, 1994.
- CALUNDU. (org.) **Revista Calundu: Discriminação, Intolerância e Racismo Religioso**, v.2, n.1, 2018.
- CARVALHO, J. J. “A economia do axé: os terreiros de matriz afro-brasileira como fonte de segurança alimentar e rede de circuitos econômicos e comunitários”. In: ARANTES, L.; RODRIGUES, M. (orgs.). **Alimento: Direito Sagrado: Pesquisa socioeconômica e cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros**. Brasília: MDS, 2011.
- DAIBERT, R. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. **Estudos Históricos**, v.28, n.55: 7-25, 2015.
- FLOR DO NASCIMENTO, W. Sobre os Candomblés como modos de vida. **Ensaio Filosóficos**, V.XIII: 153-170, 2016.
- GONZALES, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Revista Tempo Brasileiro**, 92/93, 1988.



- GONZALES, L. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, 223-244, 1984.
- IBGE. Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. **IBGE**, 2012. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?id=3&idnoticia=2170&view=noticia>. Acesso em 05/03/2022.
- MAGGIE, I. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. RJ: Zahar, 1975.
- MAIA, S. “Os Pankararé do Brejo do Burgo: campesinato indígena e faccionalismo político”. In: CARVALHO, M. R.; CARVALHO, A. M. **Índios e Caboclos: a história recontada**. Salvador: EDUFBA, 2012.
- MOURA, C. F. Figuras de proa do Tocantins e carrancas do São Francisco. **Navigator: subsídios para a história marítima do Brasil**, 10: 71-89, 1974.
- NOGUEIRA, G. D. Tradição Calunduzeira: um conceito diaspórico. **Arquivos do CMD**, v.7, n.2, 78-90, 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/CMD/article/view/31145>.
- NOGUEIRA, G. D. A história e seus outros: vida e narrativa de Nema. In: 18º CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 2017, **Anais**.
- NOGUEIRA, G. D. **Comunidades de Terreiro na Argentina: Um estudo sobre a relação do Estado com as religiões dos orixás**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Departamento de Estudos Latino-Americanos, Universidade de Brasília. Brasília, p.129. 2014.
- NOGUEIRA, G. D. **Na Minha Casa Mando Eu: mães de santo, comunidades de terreiro e Estado**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília, p.289. 2019.
- NOGUEIRA, G. D. NOGUEIRA, N. S. Seu Cangira, deixa a Gira girar: a Cabula capixaba e seus vestígios em Minas Gerais. **Revista Calundu**, v.1, n.2, 71-90, 2017. Disponível em: <https://calundublog.files.wordpress.com/2017/12/05-artigo-calundu-v1n2-guilhermenogueira-e-nilonogueira.pdf>.
- OLIVEIRA, D. C. A. Refletiu a luz divina: apontamentos sobre a atuação da imprensa durante o processo de legitimação da umbanda como religião (1940-1950). In: II Simpósio Internacional da ABHR – XV Simpósio Nacional da ABHR, 2016. **Anais**
- OLIVEIRA, J. H. M. Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise do discurso dos intelectuais de umbanda durante o Estado Novo. **CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, 14: 60-85, 2009.
- PINHEIRO, A. O. “Umbandas”: segmentação e luta de representações nas páginas de uma publicação umbandista. **Relegens Thréskeia: estudos e pesquisa em religião**, v.1, n.1: 36-52, 2012.
- QUIJANO, A. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, E. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- ROHDE, B. F. Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. **Revista de Estudos da Religião**, 77-96, 2009.
- RUFER, M. Nación y Condición Poscolonial: sobre memoria y exclusión en los usos del pasado. In: BIDAISECA, K. (coord.). **Genealogías Críticas de la Colonialidad en América Latina, África, Oriente**. Buenos Aires: CLACSO/IDAES, 2016.

SANTOS, J. C. P. Cultura e Arte Popular: processos subjetivos dos carranqueiros de Pirapora-MG. **Pretextos**: Revista da Graduação em Psicologia da PUC Minas, v.1, n.1, 2016.

SEGATO, R. L. A Vida Privada de Iemanjá e Seus Filhos: Fragmentos de um discurso político para compreender o Brasil. *Série Antropologia*, 73, 1988.

SEGATO, R. L. Cidadania: por que não? Estado e sociedade no Brasil à luz de um discurso religioso afro-brasileiro. **Dados**: Revista de Ciências Sociais, v. 38, n.3: 581-602, 1995.

SEGATO, R. L. El Édipo Brasileiro: la doble negación de género y raza. **Perfiles Del Feminismo Latinoamericano**, v. 1, n.3, 2006.

SEGATO, R. L. **La Nación y sus Otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

SILVEIRA, R. **O Candomblé da Barroquinha**: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SOUZA, L. M. "Revisitando o calundu". In: GORENSTEIN, L., CARNEIRO, M. (Org.). **Ensaio sobre a intolerância**: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 293-317.

SPIVAK, G. Can the subaltern speak? In: NELSON, C., GROSSBERG, L. (orgs.) **Marxism and the interpretation of culture**. Chicago: UI Press, 1988.

