

MEMÓRIAS DE TRAVESSIA: CORPOREIDADE E MEMÓRIACOLETIVA NO TERREIRO DE UMBANDA
 “FILHOS DO ORIENTE MAIOR” NO MUNICÍPIO DE AÇAILÂNDIA, MA

TRAVESSIA MEMORIES: CORPOREITYANDCOLLECTIVEMEMORY IN THE TERREIRO DE UMBANDA “FILHOS DO
 ORIENTEMAIOR” IN THEMUNICIPALITYOF AÇAILÂNDIA/MA

MEMORIAS DE TRAVESSIA: CORPOREIDAD Y MEMORIA COLECTIVAENEL TERREIRO DE UMBANDA “FILHOS DO
 ORIENTE MAIOR” ENELMUNICÍPIO DE AÇAILÂNDIA/ MA

Jennifer Martins Almeida*
 jennifermartins@gmail.com

Iranice Gonçalves Muniz**
 iraniceguniz@yahoo.com.br

Joaquim Shiraishi Neto***
 shiraishineto@gmail.com

RESUMO: Este trabalho busca refletir sobre a construção da memória coletiva da comunidade de umbanda “Filhos do Oriente Maior” no município de Açailândia/ MA a partir dos conceitos de corporeidade e transmigração. Metodologicamente, o trabalho alinha-se à pedagogia das encruzilhadas de Luiz Rufino (2019), utilizando o documentário Orí (1989) de Raquel Gerber e Beatriz Nascimento, para relacionar conceitos de transmigração e corpo-território com a construção da memória coletiva dos povos de terreiro. Buscou-se, ainda, a partir da oralidade e do diálogo com a comunidade “Filhos do Oriente Maior”, um resgate da memória coletiva do grupo e da configuração de seu território e práticas ritualísticas. Por fim, constatou-se que a identidade coletiva da comunidade é indissociável da memória inscrita no próprio corpo de seus integrantes, da oralidade e do território ocupado.

PALAVRAS-CHAVE: Corporeidade, Memória coletiva, Povos de terreiro, Umbanda.

ABSTRACT: This paper seeks to reflect on the construction of the collective memory of the Umbanda community “Filhos do OrienteMaior” in the municipality of Açailândia/MA from two concepts of corporeality and transmigration. Methodologically, the work was aligned with the pedagogy of the crossroads by Luiz Rufino (2019), using the documentary Orí (1989) by Raquel Gerber and Beatriz Nascimento, to relate concepts of transmigration and body-territory with the construction of the collective memory of two peoples of terreiro. Also, based on orality and dialogue with the Filhos do OrienteMaior community, I sought to recover the collective memory of the group and the configuration of its territory and ritualistic practices. Finally, it is confirmed that the collective identity of the community and inseparable memory is not the body of its members, orality and the occupied territory.

KEYWORDS: Corporeality, Collective memory, Peoples of Terreiro, Umbanda.

*Mestranda em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Especialista em Direitos Humanos, Cidadania e Gestão da Segurança Pública pela Universidade Federal do Maranhão (2017).

**Pós-doutor pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Professora do Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos Cidadania e Políticas Públicas (PPGD/ CCHLA) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

***Pós-doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Doutor em Direito. Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais (PPGCSoc) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Bolsista PCDRT.

RESUMEN: Este trabajo busca reflexionar sobre la construcción de la memoria colectiva de la comunidad Umbanda “Filhos do Oriente Maior” en el municipio de Açailândia/MA a partir de dos conceptos de corporeidad y transmigración. Metodológicamente, el trabajo se alineó con la pedagogía de la encrucijada de Luiz Rufino (2019), utilizando el documental *Orí* (1989) de Raquel Gerber y Beatriz Nascimento, para relacionar conceptos de transmigración y cuerpo-territorio con la construcción de la memoria colectiva de dos pueblos de terreiro. También, a partir de la oralidad y el diálogo con la comunidad Filhos do Oriente Maior, busqué recuperar la memoria colectiva del grupo y la configuración de su territorio y prácticas rituales. Finalmente, se confirma que la identidad colectiva de la comunidad y memoria inseparable no es el cuerpo de sus miembros, la oralidad y el territorio ocupado.

PALABRAS-CLAVE: Corporalidad, Memoria colectiva, Pueblos de Terreiro, Umbanda.

1. Introdução

O processo de construção do conhecimento na sociedade moderna/colonial perpassa pela “invisibilização” e negação das formas de saber dos povos subalternizados¹, renegando tais conhecimentos à categoria de primitivo, acientífico. Assim, conforme delineado por Nelson Maldonado-Torres (2020), a colonialidade se expressa em três dimensões centrais: do ser, do saber e do poder. Essas três esferas encontram-se interligadas e impactam diretamente no elemento comum: a subjetividade.

Nos dizeres de Fanon (2005), os povos colonizados, que foram classificados segundo os critérios pretensamente científicos da ideia de raça, constituem – se nos “condenados da terra”, não podendo figurar como construtores/possuidores do conhecimento, sendo, quando muito, assimilados à estrutura de poder. Na modernidade/colonialidade, apenas os brancos/europeus, dotados de racionalidade, teriam as condições para a construção do conhecimento científico válido, pois os demais conhecimentos estariam situados em um estágio de evolução anterior ao da sociedade ocidental.

Nesse cenário, falar sobre a memória coletiva dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana implica em desprender-se do ideal eurocêntrico que concede credibilidade apenas à palavra escrita, dominada por essa racionalidade, e abrir-se à importância e à validade da oralidade e do conhecimento produzido por grupos culturalmente diferenciados, historicamente subalternizados.

¹O conceito de subalternidade difundido nos estudos pós-coloniais, que giram em torno da leitura dos Cadernos do Cárcere 25 de Antônio Gramsci, aqui tomado, não é utilizado de forma precisa, lembrando as críticas de Anibal Quijano, que distingue a emergência da América dos processos vividos na Ásia e África.

O referencial teórico aqui adotado alinha-se ao pensamento decolonial, não circunscrito aos pensadores do grupo modernidade/colonialidade, entendida a decolonialidade como um projeto de desconstrução e reconstrução do conhecimento que inverte a lógica de dominação colonial de subalternizar, silenciar e invisibilizar os saberes produzidos pelos povos colonizados.

A decolonialidade se corporifica em práticas que subvertem a lógica da modernidade, tornando possíveis outras maneiras de criar, fazer e viver. Contudo, não se pretende assim, negar as formas de conhecimento existentes e construídas durante a história da Europa ocidental, mas sublinhar a existência de outros conhecimentos, que não estão subordinados à tradição científica europeia, e sim, construídos a partir de outro referencial espacial/político.

Metodologicamente, o artigo alinha-se ao proposto por Luiz Rufino (2019) como “pedagogia das encruzilhadas”. A encruzilhada, para as religiões de matriz africana, em suas múltiplas reconstruções em travessias, representa um ponto de intersecção entre todos os caminhos, cruzos, desafiando a linearidade tempo e espaço. Exu, orixá dono da encruzilhada, transgride o apelo colonial pelo dualismo (bem e mal, presente e passado, vida e morte), transitando entre os diferentes mundos e tempos, caminhando nas frestas, nos entres.

O Atlântico apresenta-se como uma grande encruzilhada, um ponto de intersecção entre a mãe África e a América. Nas intersecções, os africanos escravizados, destroçados pelo projeto colonial/imperialista, reconstruíram seus saberes no “novo mundo”, pautados na ancestralidade e espiritualidade.

As encruzilhadas se apresentam como múltiplas possibilidades e as práticas realizadas pelos povos escravizados, no cruzamento do Atlântico e no encontro com povos indígenas, fizeram uso do poder inventivo, de negociações e transgressões, colocando em questão a pretensão ocidental de história única.

Exu, transmutado e reconstruído do lado de cá, ao transitar de forma simultânea pelas múltiplas temporalidades, rompe a linearidade histórica eurocêntrica, alargando as possibilidades de leitura do mundo para além da história construída pela Europa ocidental, possibilitando a emergência de outras histórias e narrativas, bem como de outros saberes

construídos nos entres, nas travessias do Atlântico e no encontro entre negros e indígenas da América.

Dessa forma, este trabalho busca refletir sobre a construção da memória coletiva dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana a partir dos conceitos de corpo-mapa e corpo-identidade, delineados por Beatriz Nascimento no documentário *Orí* (1989), estabelecendo-se as relações dessa corporeidade com o próprio conceito de terreiro. O filme *Orí*, de Beatriz Nascimento e Raquel Gerber (1989), relata o movimento dos negros brasileiros, entre os anos de 1977 e 1988, e reflete a transmigração ocorrida entre a África e o Brasil, que levou à reconfiguração das identidades negras em diáspora.

O título do filme remete a uma palavra em Iorubá, que significa “cabeça”, “centro”, este o ponto de ligação entre o mundo espiritual e o mundo dos seres humanos. Beatriz Nascimento traz novos significados para a palavra, utilizando-a como metáfora para repensar a questão da identidade negra, individual e coletiva, e das relações de corporeidade estabelecidas no “novo” continente.

Nessa perspectiva, aborda-se a memória coletiva dos povos de terreiro a partir de uma análise do corpo como memória e reconfiguração do território, tal como elencado por Beatriz Nascimento no documentário em questão. Por essa razão, buscou-se, a partir da oralidade e do diálogo com a comunidade de umbanda “Filhos do Oriente Maior”, localizada na cidade de Açailândia/MA, realizar um resgate da memória coletiva do grupo com a história de formação da comunidade, seus rituais e organização do território.

2. A memória marcada no corpo

As comunidades tradicionais de matriz africana apresentam como uma de suas principais características a relação estabelecida entre o território, a identidade e a cultura. Essa relação encontra-se diretamente ligada à memória coletiva do grupo, marcada pela oralidade e pela tradição.

Em seu texto “Memória, esquecimento e silêncio”, Michael Pollak (1989) destaca que a memória se encontra em constante disputa. Os grupos historicamente marginalizados, portadores de “memórias subterrâneas”, se contrapõem à memória oficial (elevada à posição de memória da nação). Tais “memórias subterrâneas”, marcadas pela lembrança,

estão em constante movimentação e reconstrução entre o vivido, o aprendido e o transmitido.

Para o autor, a tentativa de imposição de uma memória nacional oficial, que dê unicidade, coesão ao grupo, perpassa pelo que chamou de “enquadramento da memória”. Esse trabalho de enquadramento se alimenta da história e depende da escolha de testemunhas e de uma produção de discursos organizados em torno de acontecimentos tidos como relevantes, subsistindo os rastros desse processo de enquadramento nos museus, bibliotecas, monumentos históricos, entre outros lugares de memória.

O enquadramento da memória encontra rupturas principalmente a partir da insurgência da memória e da história oral dos grupos marginalizados, como é o caso do terreiro de umbanda “Filhos do Oriente Maior”. Tais grupos subvertem a história oficial, forjada pelas instituições nacionais, deixando vir à tona as “memórias subterrâneas”, que se construíram ainda no ambiente dos navios negreiros, no processo de transmigração do continente africano para a América, durante o período da colonização.

Beatriz Nascimento, no documentário *Orí* (1989), ressalta que a memória coletiva dos povos escravizados é marcada pelo compartilhar da experiência do sofrer, do exílio e da perda da imagem. Expropriados geograficamente, os povos africanos trouxeram no corpo físico a memória ancestral, reconstruindo suas divindades, culturas, experiências e a própria identidade no território da América. Para as comunidades afro-ameríndias, o corpo é também “mapa de um país longínquo” e se redefine na experiência da diáspora, nos constantes movimentos de África para a América, das senzalas para os quilombos e dos centros para as periferias urbanas.

Para Beatriz Nascimento (1989), o corpo marcado abrange diversos significados, ocupa e apropria-se de espaços, possibilita reencontros, sendo ao mesmo tempo, memória da dor e possibilidade de cura. Nesse sentido:

O corpo é também pontuado de significados. É o corpo que ocupa os espaços e deles se apropria. Um lugar ou uma manifestação de maioria negra é “um lugar de negros” ou “uma festa de negros”. Não constituem apenas encontros corporais. Trata-se de reencontros de uma imagem com outras imagens no espelho: com negros, com brancos, com pessoas de outras cores e compleições físicas e com outras histórias. **O corpo é igualmente memória.** Da dor – que as imagens da escravidão não nos deixam esquecer, mas também dos fragmentos de alegria – do olhar

cuidadoso para a pele escura, no toque suave no cabelo enrolado ou crespo, no movimento corporal que muitos antepassados fizeram no trabalho, na arte, na vida. Um golpe de cabeça, um jeito de corpo para escapar dos estereótipos, dos preconceitos e do racismo explícito. Um jeito de corpo para entrar nos lugares onde negros não entram ou ainda são minoria desigual. (HATTS, 2007, p. 68 – grifo nosso).

Munidos da memória ancestral, inscrita no próprio corpo, e na dinâmica de transmigração, os africanos escravizados (re)construíram suas crenças, suas divindades, no território do “novo continente”, a América. Essa reconstrução implicou numa intensa dinâmica de interação cultural com os povos originários, já ocupantes do território anteriormente à colonização e, ainda, com os colonizadores (neste caso, como estratégia de sobrevivência no contexto colonial).

Destaca-se que a sobrevivência e a recriação da religiosidade africana no território brasileiro não se deram por meio de concessões dos senhores de escravos e dos órgãos oficiais, mas pelo poder criativo dos negros escravizados, que ressignificaram, no território, suas cosmologias, fazendo uso, inclusive, de santos católicos para a realização de seus cultos sem interferência policial. Para Abdias Nascimento (2016) somente é possível falar em sincretismo em relação aos elementos indígenas, visto que, neste caso, operou-se uma troca livre e aberta de saberes. Já em relação ao catolicismo, o chamado sincretismo só aconteceu como metodologia de proteção contra as investidas de violência do poder policial.

O sincretismo entre as religiões afro-brasileiras e os cultos indígenas ocorreu de maneira natural, a partir da coexistência de dois grupos sociais subalternizados pelo projeto da colonialidade/modernidade. O mesmo não aconteceu em relação ao catolicismo, uma vez que a Igreja Católica sequer imaginava a possibilidade de coexistência pacífica entre as religiões. A história registra, em verdade, a sistemática investida da Igreja Católica – hoje, das igrejas evangélicas, na evangelização e destruição dos cultos africanos, associando-os à figura do diabo, condenando os seus praticantes ao inferno cristão.

O catolicismo, como a religião oficial do Estado, mantinha o monopólio da prática religiosa. Os escravos se viram assim forçados a cultuar, aparentemente, os deuses estranhos, mas sob o nome de santos católicos, guardaram, no coração aquecido pelo fogo de Xangô, suas verdadeiras divindades: os orixás. Bastide nos diz que o “sincretismo é simplesmente uma máscara posta sobre os deuses negros para benefício dos brancos”. Os negros fizeram uma inversão na fórmula e sacaram dela resultado positivo à preservação e continuidade da sua religião. (NASCIMENTO, 2016, p. 133-134).

Em contraposição às investidas coloniais de destruição do corpo e da ancestralidade africana, os povos negros escravizados fizeram uso de sua capacidade inventiva e trouxeram no corpo a memória de uma África distante, recriando-a posteriormente nos chamados terreiros. De tal modo, pensar os corpos dos integrantes das populações afro-ameríndias como lugares de memórias e extensão do sagrado, nos permite repensar o próprio conceito de terreiro, apartado de uma concepção eurocêntrica necessariamente ligada ao espaço físico e ao domínio da propriedade privada – e sua projeção, a posse, reconhecendo que os corpos negros escravizados foram os primeiros terreiros, ainda no Atlântico.

Para Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (2018), os terreiros recriados no território brasileiro indicam uma “ecologia de saberes” e são resultados de processos históricos e políticos específicos, codificando-se como experiência inventiva e ressignificação da vida, diante da empreitada colonial, que desterritorializou à força os povos africanos.

A inscrição da noção de terreiro como algo que transcende às dimensões físicas o redefine, possibilitando pensá-lo como mundo que inventa e cruza múltiplas possibilidades de ressignificação da vida frente à experiência trágica da desterritorialização forçada. **O terreiro, termo que compreende as mais diversas possibilidades de invenção dos cotidianos em sociedade**, não se configura como um mundo particular à deriva nos trânsitos da diáspora. **O mesmo codifica-se como uma experiência inventiva que inscreve modos em coexistência e interação com as mais diversas formas de organização de vida.** (SIMAS, RUFINO, 2018, p. 45 – grifo nosso)

Beatriz Nascimento (1989) também destaca que a linguagem do “transe” nos terreiros é a linguagem da memória: “É neste momento que a matéria se distende e traz com muito mais intensidade a história, a memória, o desejo de não ter vivido em cativeiro[...]” (ORÍ, 1989, s/p.).

Nesse sentido, não se pode negar que o corpo é instrumento potencializador da memória e da tradição. É nele que são observados os movimentos do visível e do invisível, transmitidos de geração em geração, pela oralidade. Dessa forma, a produção da memória coletiva se apoia no próprio corpo, na medida em que, se não há mais o território expropriado (a África), o que resta é o corpo como espaço de memória, como território. Isso implica considerar que:

A dimensão do corpo, para essas sabedorias, transcende os limites do emprego usado pela lógica ocidental. O mesmo é suporte de sabedorias múltiplas que baixam e encarnam; é também um elemento de imantação e diálogo constante (cruzo) com o campo multidimensional. O corpo

potencializado pelo transe (deslocamento e trânsito por múltiplas dimensões) passa a não ser meramente passivo às violências a ele empregadas, se desgarra da fixidez material imposta pelo substantivo racial e passa a operar inventado/inventariando ações de resiliência e transgressão. (RUFINO, 2019, p. 131 – grifo nosso).

Não à toa, o corpo do colonizado é o principal alvo da violência simbólica e física produzida pela colonialidade/modernidade, com os seus aparatos institucionais de repressão. Tais violências apresentam-se, desde a escravização da população negra, estendendo-se às novas tecnologias de contenção de corpos negros, como: o cárcere, a violência policial nas ruas, a não implementação nos currículos escolares da história afro-ameríndia, a criminalização das religiões de matriz africana. Para Luiz Rufino (2019), a máquina colonial amparou-se na pilhagem de corpos indígenas e negros e na produção de esquecimento:

Assim, **a política colonial sempre foi e sempre será uma biopolítica**. Por aqui, há mais de cinco séculos se empilham corpos, se cavam covas rasas, assim como se investe em tecnologias de contenção, tortura e docilização dos mesmos. Para além da manutenção do genocídio de indígenas e negros, há também um investimento na perpetuação do esquecimento. Essa dimensão é aquela que os iorubás conhecem como morte espiritual, a morte não física. **A empresa colonial mata de inúmeras formas, seja com balas, com a precarização da vida, com o desarranjo das memórias, com o dismantelo cognitivo, com a coisificação do ser ou com a produção e a manutenção do trauma**. (RUFINO, 2019, p.130 – grifo nosso).

Infelizmente, o objeto da colonialidade é, sempre, em todas as suas dimensões, o corpo do “outro”, sendo o “outro” qualquer “não-branco”, não europeu². Entende-se aqui o corpo para além de seu aspecto material, incluindo a subjetividade, o aspecto imaterial que, apesar de separado pela concepção dualista de “corpo” e “alma”, apresenta-se como uno. A colonialidade opera, portanto, com o objetivo de enclausurar, manter os “condenados da terra” no lugar que lhes foi destinado, e, simultânea ou paralelamente, exterminar os corpos desviantes, mantendo a ordem intacta.

Por isso tudo, o corpo em transe rompe a lógica colonial e produz presença em detrimento do esquecimento. Ao “incorporar” suas divindades, em território forasteiro, a memória é preservada e transmitida por gerações, configurando um verdadeiro terreiro, entendido este como espaço de recriação da ancestralidade e da territorialidade usurpada.

²Em **Código Amarelo**, Shiraishi Neto e Shiraishi (2016), revelam como os dispositivos legais utilizados pelo Estado brasileiro operaram na migração para discriminar aqueles classificados como amarelos.

O corpo-território expandiu-se, configurando os terreiros enquanto espaços físicos. Nesses espaços é que o corpo sagrado é reconfigurado, que a memória do corpo é expressa. Assim, para as comunidades de matriz africana, a corporeidade está integrada com os elementos da natureza.

A complexidade do sistema de memória dos povos tradicionais garante que até os dias atuais houvesse tradição nos terreiros de candomblés. O modo dinâmico destes elementos nos permite realizar uma análise apurada dos usos da cultura ancestral africana. Em virtude da necessidade de realizar o culto ao ancestral. O escravizado africano ao chegar ao Brasil trouxe consigo um conjunto de memória que lhe permitia vivenciar sua religião. Por mais que alguns tenham trazido seus utensílios sagrados escondidos nos navios de tráfico negreiro, outros itens eram necessários para organizar o culto, por esta razão, a matéria prima brasileira se incorporou à prática litúrgica, com especial destaque das folhas, como dizemos dentro do candomblé, sem folha não há orixá. Deste modo, **a memória não é estática, à medida que recebe interferência para sua sobrevivência. De geração a geração, o afro brasileiro, guardou na memória os ensinamentos para preservação de uma cosmopercepção, guardou para passar de ouvido a ouvido daqueles que habitam este território, mas não só isto, como vimos, além da oralidade, outros recursos foram manejados para que a memória fizesse este percurso secular, do continente africano, da Nigéria, da Cidade de Obá, para o Brasil, para Sergipe, para Laranjeiras, para nós dos Filhos de Obá. A construção de um legado histórico e cultural que está em pleno dinamismo. (SANTOS, 2020 p.56-57 – grifo nosso).**

Para além do corpo, outro elemento importante na construção da memória coletiva dos povos de terreiro é a oralidade. Esta é a fonte primordial de transmissão do conhecimento e das tradições, funcionando como espaço simbólico de preservação dos conhecimentos tradicionais, afirmando uma identidade coletiva e erigindo a ancestralidade a patamar fundamental na dinâmica da propagação de seus saberes.

Para A. HampatêBâ (2010), na tradição oral, o espiritual e o material estão interligados, não se limitando à história, às lendas ou mitologias. Ela é simultaneamente conhecimento, ciência natural, religião, história, divertimento, conduzindo o homem à sua totalidade. Nas tradições africanas, além de um valor moral, a palavra falada também está ligada a um caráter sagrado vinculado à origem divina. Ou seja, nas religiões afro-brasileiras, a oralidade está intimamente vinculada à memória cultural do povo, atualizada nas palavras dos mais velhos quando realizam rituais ou contam histórias.

A influência dessa oralidade é latente no processo de produção e difusão das crenças, das práticas ritualísticas, na preparação das oferendas, na celebração de cultos, na

iniciação e formação dos sacerdotes, detentores dos conhecimentos da doutrina religiosa transmitida de cada pai ou mãe de santo aos filhos de santo. Assim, corpo e oralidade são, portanto, elementos essenciais para a construção da memória coletiva dos povos de terreiro e, conseqüentemente, para a reconfiguração das identidades africanas no território brasileiro.

3. Memória e oralidade no terreiro de umbanda “Filhos do Oriente Maior”

O Centro Espiritualista “Filhos do Oriente Maior” foi fundado no dia 24 de maio de 1996, às margens da BR 010 (Belém-Brasília), no bairro Barra Azul, zona rural do município de Açailândia/MA, pela ialorixá Elenita Santos Mesquita, conhecida como Zazuléia de Oxum. Zazuléia é cigana, nasceu em 26/12/1956, no município de Xambioá, na região que compreende o atual estado do Tocantins. Nasceu em uma família kardecista, contudo, apresentou a primeira “incorporação”³ ainda aos sete anos de idade. Antes de tornar-se sacerdotisa da umbanda, frequentava reuniões kardecistas, mas ao mudar-se para a cidade de Açailândia/MA, por volta de 1985, passou a realizar atendimentos pautados na cosmologia da umbanda.

Inicialmente, possuía um terreiro localizado na Rua Tiradentes, nº 1089, centro de Açailândia/MA, mudando-se em 1996, para o terreiro localizado no bairro Barra Azul, zona rural do Município de Açailândia/MA, com a denominação Centro Espiritualista “Filhos do Oriente Maior”. O terreiro foi construído sob a orientação da entidade cigana Zayda, dona Tereza Légua BojiBuá, caboclo Flecheio, Tumba Juçara, pretos velhos e outras entidades. Ainda, recebeu parte do território do terreiro como doação, após realizar trabalhos para fazendeiros da região, sendo o restante adquirido mediante compra ao longo dos anos.

Zazuleia foi reconhecida pela Associação dos Cultos Afro-Brasileiros da região Tocantina, sediada na cidade de Imperatriz/MA, em 28 de junho de 1995, como chefe espírita do Centro Espiritualista “Filhos do Oriente Maior” e, desde outubro de 1998, foi nomeada delegada do povo de umbanda da região de Açailândia⁴ pela Federação de Umbanda Espírita e Culto Afro-Brasileiro do Maranhão. Em 23 de maio de 2008, ela

³A incorporação ocorre quando o médium perde total ou parcialmente a consciência do que se está passando nele próprio, ou no ambiente em que se encontra, em virtude da presença de uma entidade espiritual que se apossa do corpo material do médium. Assim, a incorporação sugere a ideia de dar passagem para uma entidade, geralmente um guia espiritual que traz uma mensagem de orientação (PINTO, 2010).

⁴Compreende os municípios de Açailândia, Bom Jesus das Selvas e Itinga do Maranhão.

conquistou o título sacerdotal de Yalorixá Cigana⁵, pela Confederação Espírita Umbandista do Brasil.

A Autoridade Eclesiástica Suprema da Umbanda no Maranhão, até o ano de 2019, era o pai de santo Wilson Nonato de Sousa, conhecido como mestre Bitá do Barão de Guaré⁶, que faleceu no dia 18 de abril de 2019. Ele possuía um terreiro estabelecido em Codó/MA desde 1954 – a Tenda de Umbanda Rainha Iemanjá – e era responsável pela realização de duas obrigações⁷ anuais no terreiro “Filhos do Oriente Maior”. A primeira, no mês de maio, em homenagem à Santa Sara Kali, padroeira do povo cigano, e a segunda, em setembro, em homenagem a São Cosme e Damião.

Durante uma dessas obrigações, em maio de 2009, o mestre Bitá do Barão incorporou o espírito da Preta Velha⁸ Rosa de Aruanda, uma negra escravizada no período pré-abolição, sendo que esta determinou que fosse construído no território do Centro Espiritualista um templo, batizado de senzala dos negros, que serviria de morada para os espíritos de negros que viveram e morreram no período da escravidão, tendo, inclusive, determinado o exato local para sua construção (na área que até então servia de roça).

Os primeiros rituais da senzala dos negros foram realizados ainda em 2009, quando foram feitos os assentamentos⁹ dos pretos velhos no local. Inicialmente, a estrutura era formada por um barraco coberto de lona, substituído por uma construção de alvenaria somente em 2011.

O território da comunidade “Filhos do Oriente Maior” forma um todo indivisível composto pelo templo central ou salão santo, senzala dos negros, sala da Pombagira, escritório de consultas ciganas, casa dos Exus (creche), castelo da Moça Bonita, mata da Tumba Juçara, dos índios e caboclos, cozinha do santo, quarto do santo, quartos dos

⁵ Ialorixá cigana é um título sacerdotal na Umbanda que designa a autoridade responsável pela chefia dos rituais religiosos ciganos.

⁶ A mãe de Santo Zazuleia de Oxum é filha de santo do Tata Bitá do Barão de Guaré, sendo formada na doutrina da umbanda na Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá.

⁷ Os rituais, com forma e local determinados por entidades espirituais, são conhecidos na Umbanda como obrigações. Assim, uma tarefa determinada por alguma entidade espiritual deve ser cumprida pela Autoridade Eclesiástica da Umbanda como forma de reverência e respeito.

⁸ Pretos velhos e pretas velhas são entidades espirituais de negros escravizados no período pré-abolição e que morreram em idade bem avançada, sendo que incorporam nos médiuns em rituais específicos da religião.

⁹ Na doutrina da umbanda, os espíritos de seres humanos desencarnados podem ser assentados, fixados, em locais específicos, por meio de determinados rituais, passando a residir no local do assentamento a partir de então.

pacientes, assentamento do senhor Tranca Ruas e outros assentamentos de orixás. No entorno, estão as residências de Zazuléia e seus familiares e da mão de faca¹⁰ Matias. Todos esses espaços são considerados sagrados para os membros da comunidade, indispensáveis para sua reprodução física, cultural, social, religiosa e econômica.

O templo central ou salão santo é o local onde são realizados os principais rituais, servindo de morada para a cigana Zayda, principal guia da casa. Durante o período da pandemia da covid-19, a maior parte dos rituais passou a ser realizado na senzala dos negros, uma vez que se trata de um ambiente com maior ventilação. A senzala dos negros, localizada ao lado do templo central ou salão santo, é espaço de morada dos espíritos de vários negros e negras que viveram no período da escravidão. Tem como madrinha a preta velha Rosa de Aruanda, sendo este o local em que os médiuns “incorporam”.

A casa da pombagira, localizada nas proximidades do templo central, é a morada das pombas giras, que são mensageiras dos orixás. Neste espaço são realizados rituais de incorporação dessas entidades espirituais, proibida a participação de crianças em tais cultos, tendo em vista que, durante a incorporação, as entidades fumam e consomem bebidas alcoólicas.

O escritório de consultas ciganas é o local onde a ialorixá Zazuléia realiza consultas com base na tradição milenar cigana de leitura das mãos (quiromancia) e de cartas (baralho cigano e tarô). A casa dos exus, situada atrás da senzala dos negros, é local de morada dos exus, que são entidades intermediárias entre os orixás e os seres humanos. Aí, somente os médiuns mais graduados têm permissão para entrar.

A mata dos índios e caboclos encontra-se em local mais afastado da zona edificada da comunidade, espaço destinado ao cultivo de ervas que servem para banhos e outros rituais. Lá se encontra uma pedra encantada, local de morada da entidade índia Tumba Juçara.

O quarto do santo é onde ocorre a “feitura do santo”, ou seja, os membros da comunidade ficam acolhidos no espaço durante o processo de transmissão dos conhecimentos da religião. O castelo da moça bonita é a construção mais recente do

¹⁰Mão de faca é a designação dada ao integrante da comunidade que participa de todos os rituais, auxiliando na preparação das oferendas, banhos etc.

terreiro. Inaugurado em 18 de dezembro de 2021, foi construído sob a orientação da pombagira Moça Bonita, mestre do terreiro. Há ainda, cajueiros sagrados, pé de amoreira e pé de jurema, onde são realizados rituais e cultivo de roça de feijão e milho, cuja produção é distribuída entre os membros da comunidade religiosa.

A comunidade “Filhos do Oriente Maior” segue a doutrina dos orixás, com os ensinamentos e costumes da umbanda, do candomblé, terecô, bem como de outras ramificações espirituais, tendo como mentores a cigana Zayda do Oriente Maior, representada por Santa Sara Kali, protetora dos ciganos, Oxum, rainha das águas doces, representada por Nossa Senhora Aparecida, Iemanjá, Omolum (São Lázaro), Cosme e Damião (Beji-Beji), Ogum (Santo Antônio ou São Jorge), caboclos, Zé Pelintra, Pretos Velhos, Exus, dentre outras entidades.

No calendário litúrgico da comunidade, destacam-se: as obrigações para Oxóssi, de 12 a 20 de janeiro; em 02 de fevereiro, festejo em homenagem a Iemanjá e em 11 de fevereiro em homenagem a Omolu; de 23 a 26 de abril, novena para Ogum; em 24 de maio, em homenagem à cigana Zayda (Santa Sara Kali) e à entidade cigana criança Luisinha; no período de 03 e 13 de agosto, em homenagem a Zé Pelintra; festejo de Cosme e Damião (Beji-Beji) no dia 27 de setembro; em novembro, novena de Santa Bárbara, que se estende até o dia 03 de dezembro.

Além das festas, diariamente a ialorixá realiza atendimentos do público em geral, bem como são realizadas rezas de terços e tambores em homenagem às entidades da casa, e sessões de mesa branca, comandadas pelo Pai Barbosa, sendo uma reunião de desobsessão (tratamento de pessoas com depressão e outras doenças associadas a perturbações espirituais). Uma vez por mês são realizadas reuniões para Omolum e todas as quartas-feiras ocorrem tambores de cura na linha de Xangô.

Frisa-se que a ialorixá Zazuléia também realiza obrigações em outros terreiros, participando da festa para Oxum no terreiro do mestre Bitá do Barão, em Codó/MA, no dia 08 de dezembro de cada ano.

O espaço do terreiro é configurado pelos elementos da estrada (margem da BR-010), mata e água, sendo estes indispensáveis à realização dos rituais. Cerca de 250

(duzentos e cinquenta) pessoas compõem a comunidade tradicional, e diariamente, uma média de vinte a trinta pessoas participam das atividades do local.

Além de Zazuleia, o sacerdote Thiago participa da organização geral da comunidade, tanto das festividades, quanto da administração local, sendo figura de referência para todos os membros do terreiro. A comunidade apresenta, em sua prática religiosa, um arcabouço culturalmente diferenciado e mantém formas próprias de organização em função dos rituais realizados no território sagrado. Mantém uma relação de apropriação simbólica e material do território ocupado, de modo que este possui uma dimensão comunitária e não individualista, representando um todo indivisível necessário à realização de suas crenças, práticas e rituais.

A transmissão dos ensinamentos é pautada essencialmente na oralidade, sendo disseminada dos membros mais graduados da casa aos novos integrantes. Ao ser perguntado sobre o que são territórios/espacos sagrados, o sacerdote Thiago Leal afirmou que:

Isso aqui faz parte hoje da gente. Primeiro porque os assentamentos dos nossos orixás estão aqui... e o assentamento dos nossos orixás faz parte da vida... é como se fosse um membro da gente, é onde o orixá da gente se alimenta, é onde o orixá da gente nos dá força. É onde o orixá da gente tá implantado e isso tá tão intrínseco dentro da gente, que orixá vive na gente, que isso aqui é uma parte da gente também. **Não tem como a gente dizer sou do terreiro sem dizer que é terreiro mesmo, não tem como desvincular isso não...** não é só questão material...[...] é o corpo da gente também, não tem como vincular somente como patrimônio, não é só material, é espiritual... faz parte do corpo e da alma da gente. Isso aqui é uma ligação muito séria pra gente, tanto que pra construir algo aqui dentro, a gente passa um, dois anos esperando a permissão [...](Entrevista com Thiago Leal, em 30 de novembro de 2021 – grifo nosso).

Percebe-se, portanto, que a memória, a ancestralidade e a espiritualidade expressam-se no próprio corpo do membro da comunidade, ao mesmo tempo em que mantêm uma relação indissociável com os espaços físicos que constituem o terreiro. Essa constituição, enquanto sagrado, está relacionada à presença ancestral, imaterial das entidades cultuadas, com as orientações por elas prestadas, sendo que toda a dinâmica social é dirigida a partir dessa relação de convivência.

O elemento do sagrado encontra-se atrelado aos elementos da natureza, como as águas, os rios, e a própria encruzilhada, justamente nesses espaços, locais de maior

contato/expressão com os orixás. Os entrevistados Zazuleia e Thiago destacaram em suas falas a importância dos elementos da natureza, de forma que até mesmo o corte de qualquer árvore do local precisa ser autorizado pelas entidades zeladoras. Sobre o território sagrado, o sacerdote Thiago destacou que:

[...]é um ponto de ligação do Aiê para o Orum, da terra para o céu e do céu para terra. Isso quer dizer que é uma ligação do plano espiritual para o material... aqui é um portal. Todo território sagrado é um portal de energias. Aqui você transita pelo elemento terra, água, ar, fogo, são os elementos principais que os orixás representam. Então, para ser considerado, tem que ser esse portal. (Entrevista com Thiago Leal, em 30 de novembro de 2021).

A identidade coletiva da comunidade encontra-se ligada às relações de pertencimento, estabelecidas com os locais de culto, que representam a materialização do sagrado, a morada das entidades cultuadas, englobando as matas circundantes, a senzala dos negros, o templo central e todos os outros locais destinados ao assentamento das entidades que, frisa-se, não foram construídos ou preservados de forma aleatória, mas sim, em decorrência de determinações emanadas pelas próprias entidades.

Todos os entrevistados destacaram a importância do terreiro na formação da própria identidade pessoal, evidenciando que o reconhecimento enquanto comunidade de matriz africana não se liga apenas à religiosidade, mas a todas as esferas da vida dos integrantes da comunidade: trabalho, lazer, cultura, etc. Desse modo, o terreiro representa a materialização da memória desse grupo, e o espaço no qual ela é reconfigurada, reinterpretada e solidificada.

4. Considerações finais

Na dinâmica de interação cultural forçada, ocorrida durante a colonização, a experiência de diversos povos foi compartilhada e reconstruída. Assim, durante a grande transmigração, os negros escravizados trouxeram no corpo a memória ancestral e espiritual, reproduzindo-a, de forma transformadora, no território brasileiro, culminando em uma multiplicidade de cultos afro-ameríndios e de formas diversas de conexão com o sagrado e com o continente expropriado.

A dinâmica desse movimento reflete na configuração da comunidade de umbanda “Filhos do Oriente Maior”, que se apresenta atrelada à tradição cigana e à cosmovisão africana, com culto aos orixás e às entidades originárias do candomblé, religião dos povos

Iorubás, trazida da Nigéria. Percebe-se que toda a organização comunitária é marcada pela oralidade e pela memória ancestral, tanto na construção dos barracões e casas de culto, quanto na dinâmica de preparação das oferendas e rituais, e na própria designação das funções de cada membro da comunidade.

Assim, o território sagrado não se restringe à concepção do direito moderno, vinculado ao direito de posse e propriedade privada, mas se relaciona com a interlocução entre o material e o imaterial, entre os homens, as divindades e a natureza, nas encruzilhadas. A tradição da comunidade não está pautada na imutabilidade, mas sim, na recriação e reconstrução da identidade, através da memória, da oralidade, dos valores não eurocêntricos de relação com a natureza, desafiando os laços sociais impostos pela colonialidade.

Os corpos dos integrantes das comunidades de terreiro rompem, portanto, com o projeto colonial de destruição e extermínio, e insurgem-se como campo de múltiplas possibilidades, de reconfiguração do sagrado, de contestação ao dualismo e materialismo moderno, dando outro sentido e significado aos direitos, em especial, aos direitos humanos. Assim, o corpo, a memória e a oralidade estiveram entrelaçados durante as travessias do Atlântico, e permanecem como alicerces da identidade e territorialidade dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana na diáspora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GROSFUGUEL, Ramon. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: COSTA, Bernardino; MADONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramon. *Decolonialidade e Pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p.27-55.

GUIMARÃES, Andréa Letícia Carvalho. *I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana: análise da sua abordagem conceitual de povo, comunidade e tradição*. 2013. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=cda79cef5b3d69e4> Acesso em 10 de setembro de 2021.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

HAMPATÊ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-XERBO, Joseph (Org). *História geral da África*. 2 ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212.

LEAL, Thiago. *Entrevista concedida a Jennifer Martins Almeida*. Açailândia, 30 de novembro de 2021.

MESQUITA, Elenita Santos. *Entrevista concedida a Jennifer Martins Almeida*. Açailândia, 29 de novembro de 2021.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1978.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*. São Paulo, n. 10, p. 12. 1993.

ORÍ. Direção de Raquel Gerber. Brasil: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais Ltda, 1989, vídeo (131 min), colorido. Relançado em 2009, em formato digital. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1PBQutmbgkx63IUUD8qOgIM2wKVId4n/view>. Acesso em: 20 ago. 2021.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgard (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2005, p.117-142. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em 15ago. 2021.

RATTS, Alecsandro (Alex) J. P. *Eu sou Atlântica: Sobre a Trajetória de Vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial; Instituto Kuanza, 2007, v. 1.

REIS NETO, João Augusto dos. Terreiro e produção de epistemologias decoloniais: narrativas de um pesquisador filho de santo. *Revista docência e cibercultura*, Rio de Janeiro. v.5, n.2, p.98-127, maio/ago2021.

REIS, Rodrigo Ferreira. Orí e memória: o pensamento de Beatriz Nascimento. *Sankofa*. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana. São Paulo, NEACP, Ano XIII, n. XXIII, p. 9-24. abril/2020.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórua Editorial, 2019.

SANTOS, Joseanes Limas. *Registro da memória e construção da identidade histórica do terreiro filhos de obá*. 2020. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília. Brasília, 2020.

SHIRAIISHI NETO, Joaquim; SHIRAIISHI, Mirtes Tiekó. *Código Amarelo: dispositivos classificatórios e discriminatórios de imigrantes japoneses no Brasil*. São Luís: Edufma, 2016.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. *Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SIMAS, Luiz Antônio. *Umbandas: uma história do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2021.