UM ESTUDO Á LUZ DA SOCIOTERMINOLOGIA CULTURAL EM UM TERREIRO DE UMBANDA NO MUNICÍPIO DE TRACUATEUA-PARÁ AMAZÔNIA ORIENTAL

Discente: Isabelle de Fátima da Silva Souza



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE BRAGANÇA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGENS E SABERES NA AMAZÔNIA

ISABELLE DE FÁTIMA DA SILVA SOUZA

UM ESTUDO À LUZ DA SOCIOTERMINOLOGIA CULTURAL EM UM TERREIRO DE UMBANDA NO MUNICÍPIO DE TRACUATEUA-PARÁ-AMAZÔNIA ORIENTAL

BRAGANÇA-PA
2025

ISABELLE DE FÁTIMA DA SILVA SOUZA

UM ESTUDO À LUZ DA SOCIOTERMINOLOGIA CULTURAL EM UM TERREIRO DE UMBANDA NO MUNICÍPIO DE TRACUATEUA-PARÁ-AMAZÔNIA ORIENTAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia, da Universidade Federal do Pará, Campus Universitário de Bragança, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre.

Linha de pesquisa: Língua, Cultura e Tradução na Amazônia.

Orientador: Prof. Dr. Jair Francisco Cecim da Silva

BRAGANÇA-PA
2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S719e Souza, Isabelle de Fátima da Silva.
Um estudo à luz da Socioterminologia Cultural em um Terreiro de Umbanda no município de Tracuateua-Pará-Amazônia Oriental / Isabelle de Fátima da Silva Souza. — 2025.
xv, 218 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Jair Francisco Cecim da Silva
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Campus Universitário de Bragança, Programa de Mestrado Interdisciplinar em Linguagens e Saberes na Amazônia, Bragança, 2025.

1. Umbanda. 2. Socioterminologia Cultural. 3. Língua e Cultura Afro-Brasileira. 4. Tracuateua (PA). I. Título.

CDD 410

ISABELLE DE FÁTIMA DA SILVA SOUZA

UM ESTUDO À LUZ DA SOCIOTERMINOLOGIA CULTURAL EM UM TERREIRO DE UMBANDA NO MUNICÍPIO DE TRACUATEUA-PARÁ-AMAZÔNIA ORIENTAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, da Universidade Federal do Pará, Campus Universitário de Bragança, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre

Linha de pesquisa: Língua, Tradução e Cultura na Amazônia.

Orientador: Prof. Dr. Jair Francisco Cecim da Silva

Aprovada em: 30/06/2025

BANCA EXAMINADORA

_____

Prof. Dr. Jair Francisco Cecim da Silva
Orientador - Universidade Federal do Pará

_____

Profa. Dra. Tabita Fernandes da Silva
Examinadora - Universidade Federal do Pará (membro interno)

_____

Prof. Dr. Elias Maurício da Silva Rodrigues
Examinador – Universidade Federal Rural da Amazônia (membro externo)

BRAGANÇA- PA
2025

Dedico esta dissertação às comunidades afro-brasileiras, cuja riqueza cultural e espiritual foram fundamentais para a escolha deste tema. Às raízes culturais e espirituais que me conectam à minha história e identidade, e a todos aqueles que, com resiliência e sabedoria, preservam e cultivam essa herança, mantendo viva a cultura afro-brasileira.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho nasceu de um processo longo, intenso e muitas vezes solitário. Foram dias em que a esperança oscilava, em que o cansaço falava mais alto, em que o silêncio da escrita pesava ..., mas também foram dias de descoberta, de reencontros comigo mesma e com minhas raízes. E nada disso teria sido possível sem as pessoas que estiveram comigo — mesmo de longe, mesmo em silêncio.

Dedico este trabalho à minha família, meu alicerce mais firme. À minha mãe, Cely, por ser presença constante, por me ensinar sobre força com gestos simples e amor incondicional, que segurou o mundo enquanto eu tentava segurar a caneta. Ao meu pai, Isaias, que partiu cedo demais, mas nunca deixou de estar comigo. Seu exemplo de coragem e dignidade me acompanha e me mantém: É por você também, pai!

Agradeço a Deus, por me sustentar nos dias em que só a fé segurava meu corpo de pé. Quando tudo parecia demais, foi em Deus que encontrei fôlego para seguir. À Cleide, coordenadora do Terreiro de Umbanda Tupinambá, minha profunda gratidão por confiar em mim e acolher minha pesquisa com tanto respeito. Obrigada por abrir as portas do Terreiro — e do coração — para que eu pudesse escutar, aprender e sentir.

A todos os filhos e filhas do Terreiro Tupinambá, meu carinho imenso. Cada fala, cada gesto, cada silêncio compartilhado me ensinou mais do que qualquer livro. Obrigada por confiarem em mim. Este trabalho é também de vocês.

Ao meu companheiro, Gustavo da Silva Santos, meu amor. Obrigada por estar ao meu lado quando o mundo parecia desabar, por me lembrar que eu podia continuar, por celebrar comigo até as menores vitórias. Sua presença foi meu refúgio e minha força. Sem você, tudo teria sido mais pesado.

Ao professor Jair Cecim, meu orientador, minha gratidão por me guiar com paciência, generosidade e firmeza. Obrigada por acreditar na minha pesquisa e me ajudar a enxergá-la com mais profundidade. Com o senhor, aprendi muito mais do que teoria.

Aos amigos que estiveram comigo nos bastidores desta caminhada: Emanoel, Júlia, Mateus, CG - obrigada pelas mensagens que chegaram quando eu mais precisava, pelas conversas que me arrancaram sorrisos em dias escuros. Vocês foram luz nos momentos em que tudo parecia apagar.

À turma do PPLSA, obrigada pelas tardes entre cafés, olhares cansados e cumplicidade. Estar com vocês tornou essa jornada menos dura e mais humana.

E, por fim, a todos os professores que cruzaram meu caminho ao longo do mestrado, meu sincero agradecimento. Cada aula, cada provocação, cada escuta foi parte importante da construção deste trabalho — e de mim mesma.

Essa dissertação não é só um trabalho acadêmico. É também a marca de uma travessia; e eu não cheguei aqui sozinha.

"Eu olhei pro meu parceiro e naquele dia eu entendi qual era a minha missão. A minha missão cada vez que eu pegar uma caneta e um microfone é devolver a alma de cada um dos meus irmãos e das minhas irmãs que sentiu que um dia não teve uma."

Emicida, *Principia* (2019)

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo identificar, registrar e analisar os termos presentes nas práticas rituais da Umbanda, a partir do cotidiano do Terreiro Tupinambá, localizado em Tracuateua, Pará. A pesquisa se desenvolve sob a perspectiva da Socioterminologia Cultural, considerando os aspectos linguísticos, simbólicos e sociais que envolvem o uso dessas expressões. Mais do que rastrear origens, o estudo busca compreender como os termos ritualísticos — sejam de origem africana, portuguesa ou indígena — ganham sentido no contexto vivido pelos praticantes e refletem elementos de resistência, memória e identidade. Para isso, foi adotado o método qualitativo, com base em entrevistas, observações de campo e registros orais, permitindo a elaboração de um glossário terminológico-cultural com expressões coletadas durante os rituais, cantos e rezas. A pesquisa contribui para a valorização das comunidades tradicionais de Terreiro e reforça o papel da linguagem como instrumento de preservação cultural no campo das religiões afro-brasileiras.

Palavras-chave: Umbanda; Termos Ritualísticos; Terreiro de Tracuateua; Socioterminologia Cultural; Religiosidade Afro-Brasileira.

ABSTRACT

This dissertation aims to identify, record, and analyze the terms employed in the ritual practices of Umbanda, drawing from the daily life of the Terreiro Tupinambá, located in Tracuateua, Pará. The research is anchored in the theoretical framework of Cultural Socioterminology, considering the linguistic, symbolic, and social dimensions that shape the use of these expressions. Rather than merely tracing their etymological origins, the study seeks to understand how ritual terms—whether of African, Portuguese, or Indigenous origin—gain meaning within the lived experiences of practitioners and reflect elements of resistance, memory, and identity. A qualitative methodology was adopted, incorporating interviews, field observations, and oral narratives. This approach led to the development of a cultural-terminological glossary, comprising expressions gathered during rituals, chants, and prayers. The study contributes to the recognition and valorization of traditional Terreiro communities and underscores the role of language as a vital instrument for cultural preservation within Afro-Brazilian religious contexts.

Keywords: Umbanda; Ritual Terminology; Terreiro of Tracuateua; Cultural Socioterminology; Afro-Brazilian Religiosity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1 – Localização do estudo da Pesquisa, Tracuateua-PA 98
Imagem 1 – Fachada principal e entrada do Terreiro 100
Imagem 2 – Planta de *lay-out* do terreiro de Umbanda 102
Imagem 3 – Espaço do *Congá* e elementos simbólicos do Terreiro 104
Imagem 4 – *Oxalá*, pai de todos os *Orixás* 106
Imagem 5 – *Oxóssi*, *Orixá* da caça 106
Imagem 6 – *Xangô*, senhor da justiça e do trovão 107
Imagem 7 – *Obaluayê*, *Orixá* de cura 107
Imagem 8 – *Iansã*, *Orixá* dos ventos e tempestades 108
Imagem 9 – *Oxum, Orixá* da riqueza.....108
Imagem 10 – *Iemanjá*, mães das águas salgadas 109
Imagem 11 – *Nanã*, a mamãe *Orixá* 109
Imagem 12 – *Exu, Orixá* mensageiro 110
Imagem 13 – Pretos-Velhos 110
Imagem 14 – Chapéus de Cangaceiro e Boiadeiro 111

LISTA DE SIGLAS

ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
CBRAG	Campus de Bragança
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
DECRADI	Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância
EFB	Estrada de Ferro de Bragança
FEUCABEP	Federação Espírita Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
LGA	Língua Geral Amazônica
MS	Ministério da Saúde
NUPAUB	Núcleo de Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas do Brasil
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PA	Pará
PCTs	Povos e comunidades tradicionais
PPLSA	Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia
RESNAPAP	Representação Simbólica das Narrativas Populares da Amazônia Paraense
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UFPA	Universidade Federal do Pará
USP	Universidade de São Paulo
VOLP	Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **13**

1 ESCRAVISMO COLONIAL E A HISTÓRIA DO NEGRO AFRICANO NO BRASIL: UMA ANÁLISE DE SUAS ORIGENS E CONSEQUÊNCIAS **18**

1.1. Período Colonial: a chegada dos portugueses no Brasil e a escravização de indígenas e negros..... 18

1.1.1 Quilombo: resistência e ressignificação do conceito 26

1.1.2 Tráfico negreiro, cultura e resistência: a influência africana na formação do Brasil.....31

1.2. A Presença Africana na Amazônia: religiões afro-brasileiras no Pará 33

2 LINGUAGEM, CULTURA E IDENTIDADE: OS EFEITOS DO CONTATO LINGUÍSTICO NO BRASIL **44**

2.1 Linguagem, cultura e identidade: contato, hibridismo e memória social 44

2.2 Contato linguístico entre portugueses e povos indígenas: formação da Língua Geral e influência no português brasileiro 48

2.3 O contato linguístico africano e a formação do português afro-brasileiro 50

3 FORMAÇÃO DA UMBANDA NO CONTEXTO DA DIVERSIDADE RELIGIOSA BRASILEIRA **59**

3.2 Sincretismo Religioso: conceito, origem e função social 63

3.4 Comunidades tradicionais de terreiro: um importante instrumento de exercício da fé e da identidade religiosa de matriz africana 87

4 CAMINHOS DA PESQUISA: MÉTODOS E ESTRATÉGIAS DE ANÁLISE **93**

4.1 Procedimentos Metodológicos 94

4.1.4 Perfil dos entrevistados 111

4.1.5 Análise de entrevistas 114

4.2 Procedimentos teóricos: estudo do léxico e suas dimensões na Terminologia e Terminologia Cultural 116

4.3 Terminologia Cultural: saberes locais, identidade e linguagem 117

5 VOZES E SIGNIFICADOS: UM GLOSSÁRIO TERMINOLÓGICO NO TERREIRO TUPINAMBÁ **122**

REFERÊNCIAS **145**

APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO 164
APÊNDICE B – ROTEIRO PARA ENTREVISTA.....167
ANEXO A – TRANSCRIÇÕES GRAFEMÁTICAS.....169

INTRODUÇÃO

Meu nome é Isabelle de Fátima da Silva Souza, sou graduada em Letras, com habilitação em Língua Portuguesa, pela Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus de Bragança (CBRAG). Concluí minha formação na turma de 2017, que recebeu o nome **Jair Cecim** em homenagem ao professor de mesmo nome, reconhecido por sua dedicação e contribuição à área de Letras. Ao longo da graduação participei de muitos projetos da instituição, como forma de expandir os horizontes de minha formação.

Nesse período de desafios, fui atingida por uma perda pessoal devastadora: a morte do meu pai (*in memoriam*). Esse foi, sem dúvida, um dos momentos mais difíceis da minha vida. A dor da perda era intensa e ao mesmo tempo, tive que lidar com a pressão acadêmica e os estágios atípicos que se sucediam. Apesar do profundo abatimento, continuei com meus compromissos acadêmicos, lecionando e participando dos estágios. Cada dia uma luta, mas encontrei forças nas memórias do meu pai e no apoio de minha mãe, colegas e professores. A dor não desaparece, mas a perseverança e o amor pelo conhecimento me impulsionam a seguir em frente.

A pesquisa que havia sido engavetada devido à pandemia foi retomada e adaptada para a seleção do mestrado. O ingresso na turma da pós-graduação trouxe novos teóricos e conhecimentos que enriqueceram a análise que havia iniciado ainda na graduação. Diante disso, esta pesquisa está sendo elaborada para a Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA). A minha construção como pesquisadora reflete não apenas o rigor acadêmico, mas também uma jornada pessoal de reencontro e valorização das minhas raízes culturais.

Desde cedo, sempre fui fascinada pelo poder das palavras e como elas moldam a nossa compreensão do mundo e assim, aprendi a valorizar as diferentes formas de expressão e comunicação. Esse interesse levou-me a explorar a riqueza das línguas africanas, especialmente no contexto do Brasil, cujas raízes têm uma presença marcante. A minha pesquisa reflete uma busca pessoal e acadêmica por compreensão e conexão com essas raízes.

A pesquisa é intitulada *Um estudo à luz da Socioterminologia Cultural em um Terreiro de Umbanda no município de Tracuateua-Pará-Amazônia Oriental* e tem como foco a identificação, o registro e a análise dos termos utilizados nas práticas rituais da Umbanda, com ênfase em sua dimensão simbólica, cultural e identitária. O presente trabalho propõe compreender como essas expressões — oriundas de rezas, cantos, invocações e falas

cotidianas — são mobilizadas no contexto ritualístico do Terreiro Tupinambá e como refletem saberes, valores e vínculos com a ancestralidade afro-brasileira. Para isso, adota-se a Socioterminologia Cultural como referencial teórico-metodológico, permitindo investigar os termos não apenas sob a ótica linguística, mas também em sua relação com os aspectos históricos, sociais e espirituais das comunidades tradicionais de terreiro.

A partir dessa perspectiva, a questão norteadora da pesquisa é: quais termos estão presentes nas práticas linguísticas e rituais do Terreiro de Umbanda Tupinambá e de que forma essas expressões refletem processos de pertencimento, memória e preservação cultural no contexto amazônico?

Embora exista uma ampla produção acadêmica sobre as religiões afro-brasileiras, ainda são escassos os estudos voltados especificamente aos termos e expressões empregados nos rituais cotidianos da Umbanda, sobretudo na região amazônica. A maioria das investigações concentra-se nas regiões Nordeste e Sudeste do Brasil, com destaque para estados como Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo, onde essas práticas religiosas são mais difundidas. No entanto, os terreiros amazônicos apresentam dinâmicas culturais e linguísticas singulares, que merecem ser analisadas à luz de suas especificidades.

Dessa forma, esta pesquisa busca contribuir para o reconhecimento das práticas linguístico-culturais presentes nos terreiros de Umbanda do Pará, valorizando os termos que circulam nesses espaços como expressões vivas de memória, resistência e identidade afro-brasileira. A elaboração de um glossário terminológico-cultural, construído com base em entrevistas, observações de campo e análise discursiva, tem como objetivo registrar essas expressões em sua dimensão socioterminológica, aproximando teoria e prática no estudo da linguagem em contextos religiosos.

Uma revisão do estado da arte evidencia que, apesar de existirem contribuições relevantes de autores como Cândido (2015), que discute a liberdade de crença no campo religioso afro-brasileiro; Correa (2014), que aborda a história e as memórias do Terreiro Axé Ilê Obá; Araújo (2011), que investiga as relações de poder no Candomblé; e Castro (2022), que estuda as africanias em território brasileiro, a maioria dessas pesquisas enfoca outras regiões do país. Assim, as dinâmicas linguísticas e simbólicas dos terreiros de Umbanda na Amazônia — especialmente no nordeste paraense — permanecem como um campo em desenvolvimento e ainda pouco explorado.

Este estudo, portanto, não apenas contribui para a compreensão da preservação e adaptação linguística em um contexto ritualístico amazônico, como também lança luz sobre a importância dos termos enquanto expressões culturais e religiosas, inseridas em um cenário

marcado pela diversidade etnolinguística e pela resistência simbólica das comunidades tradicionais de terreiro.

Graças à iniciação desta pesquisa em 2022, começou minha relação com a Umbanda. A experiência foi satisfatória e desde a minha introdução no terreiro, percebi uma diversidade presente dentro do culto religioso umbandista, incluindo o próprio sincretismo que a caracteriza. Ela é descrita pela presença incisiva à interferência da religião católica e ao mesmo tempo, pela espírita kardecista. Além disso, são venerados os orixás e encantados, espíritos de caboclos, pretos velhos e exus. Esse tema abriu para mim uma gama de significados e experiências que nunca havia vivenciado, proporcionando um novo olhar sobre a riqueza cultural e espiritual dessas práticas.

De acordo com Bondía (2002), as experiências reais são frutos de reflexões que resultam em subjetividades e que trazem um sentimento de paixão. Foi exatamente isso que senti ao me aprofundar no estudo da Umbanda e das línguas africanas. Através desta pesquisa, percebi que a língua não é apenas um meio de comunicação, mas também um patrimônio cultural fundamental, que carrega a identidade de um povo. Dentro das comunidades afro-brasileiras, a presença das línguas africanas representa muito mais do que palavras; elas são a estrutura sobre a qual se constroem e se mantêm as tradições religiosas.

Acrescento ainda que "[...] embora as cerimônias públicas sejam muito similares em sua estrutura, cada nação cultua as suas divindades em sua língua" (BARROS, 2006, p.13). Dessa forma, "ao aproximarmos do universo religioso de matriz africana, é necessário considerar as mais diferentes identidades étnicas que se mantiveram e se mantém preservadas" (SILVA VIEIRA, 2016, p. 22).

Além disso, outro ponto abordado nesta dissertação diz respeito ao contato linguístico e sua relevância para a compreensão das dinâmicas dos termos de origem africana nos terreiros de Umbanda. Esse processo do contato linguístico reflete a ressignificação e adaptação de elementos linguísticos trazidos pelos africanos escravizados para o Brasil, o que resultou na incorporação de léxicos africanos ao português brasileiro e na preservação de expressões ritualísticas dentro das religiões afro-brasileiras.

Assim, esse processo, especialmente no contexto amazônico e no terreiro investigado em Tracuateua, é visível na permanência de termos e estruturas linguísticas de origem africana, que, mesmo após séculos de repressão e transformações culturais, continuam a desempenhar um papel de fundamental importância na identidade e na oralidade dessas comunidades. Desse modo, a presença desses termos e suas transformações geraram diversas consequências, como a manutenção de vocábulos específicos em rituais e práticas religiosas, a

adaptação de termos africanos ao português falado nos terreiros e a transmissão intergeracional dessas expressões, que são veículos de memória, resistência e pertencimento cultural.

Embora não haja registros históricos de variedades crioulizadas do português no Brasil, algumas hipóteses sugerem a ocorrência de processos temporários de crioulização em contextos de intenso contato linguístico. Nesse sentido, a teoria do contato linguístico orienta a análise dos termos presentes nos rituais umbandistas, ajudando a entender como a linguagem se torna um meio crucial de resistência cultural e preservação da identidade afro-brasileira, reforçando a relevância desta pesquisa.

Diante disso, o trabalho se justifica pela necessidade de contribuir, por meio do estudo dos termos utilizados nas práticas rituais, com o reconhecimento sociocultural que tais comunidades apresentam na formação da identidade do Brasil. Isso porque, devido aos preconceitos arraigados acerca das religiões de matriz africana e de seus adeptos, ocorre, de acordo com Gomes (2015), uma resistência por parte das pessoas em reconhecer a importância dessas expressões linguísticas para a cultura brasileira. Esse preconceito histórico e a discriminação despertaram em mim, ao longo do meu amadurecimento acadêmico, várias inquietações. Decidi que, ao desenvolver minha pesquisa, era crucial abordar essa temática, desmistificando os imaginários construídos sobre essas religiões e suas práticas, fruto de um processo histórico de marginalização.

Para organizar melhor as investigações desta pesquisa, o trabalho foi segmentado em seções bem definidas, conforme a estrutura apresentada a seguir: O primeiro capítulo, intitulado "*Escravismo Colonial e a História do Negro Africano no Brasil: uma análise de suas origens e consequências*", tem como objetivo analisar a história do Brasil colonial, com ênfase no impacto da colonização e da escravidão sobre os povos indígenas e africanos. Além disso, discute o contato linguístico e cultural resultante do tráfico de escravizados, destacando como a influência africana moldou a sociedade paraense e as práticas religiosas afro-brasileiras.

O segundo capítulo, denominado *"Linguagem, Cultura e Identidade: os efeitos do contato linguístico no Brasil",* aborda as inter-relações entre língua, cultura e identidade, discutindo o hibridismo linguístico e os processos de contato entre portugueses, indígenas e africanos. A partir disso, analisa-se a formação das Línguas Gerais e a influência das línguas africanas na constituição do português brasileiro.

O terceiro capítulo, intitulado *"Formação da Umbanda no Contexto da Diversidade Religiosa Brasileira*" trata da origem, consolidação e pluralidade da Umbanda enquanto

religião afro-brasileira. O capítulo discute o sincretismo religioso, as heranças africanas e as adaptações culturais ocorridas no processo de formação da Umbanda, além de refletir sobre as comunidades tradicionais de terreiro como espaços de identidade e resistência.

O quarto capítulo, *"Caminhos da Pesquisa: Métodos e Estratégias de Análise",* descreve os procedimentos metodológicos adotados no estudo: o lócus da pesquisa (Terreiro de Umbanda Tupinambá), o perfil dos entrevistados, os métodos de análise e as etapas de construção do glossário. Também aprofunda o estudo teórico sobre o léxico, a Terminologia e a Socioterminologia Cultural, destacando sua aplicação no contexto das religiões afro-brasileiras.

Por fim, o quinto capítulo, "*Vozes e Significados: um glossário terminológico no Terreiro Tupinambá*", apresenta o produto final da pesquisa: um glossário construído a partir dos termos coletados nas entrevistas e observações de campo, organizados e analisados segundo os princípios da Socioterminologia Cultural. O capítulo evidencia a importância dessas expressões como marcas de identidade, resistência e memória cultural das comunidades tradicionais de terreiro.

Este estudo não é apenas acadêmico; é uma jornada pessoal que reflete a busca por compreensão e conexão com as minhas raízes culturais. Espero que esta pesquisa possa, não apenas expandir o entendimento sobre as línguas africanas e suas influências, mas também ampliar o escopo de investigação sobre o que sabemos sobre as religiões.

1 ESCRAVISMO COLONIAL E A HISTÓRIA DO NEGRO AFRICANO NO BRASIL: UMA ANÁLISE DE SUAS ORIGENS E CONSEQUÊNCIAS

Neste capítulo, faremos um breve retorno ao período colonial. Iremos abordar sobre a história do Brasil Colônia, isto é, sobre a chegada dos portugueses e o impacto da colonização, especialmente na escravização dos indígenas e negros. O objetivo deste primeiro capítulo é situar o leitor ao contexto que deu início à história do negro africano no Brasil e que contribuiu para o início das religiões afro-brasileiras. Este capítulo também explora o fim do tráfico negreiro e as pressões políticas, sociais e econômicas que marcaram esse processo, contextualizando como essas mudanças afetaram a estrutura social e as identidades culturais.

Por fim, o capítulo analisa como a contribuição dos negros africanos ajudou a moldar a sociedade paraense, com ênfase nas transformações culturais e linguísticas que perduraram até a formação das religiões afro-brasileiras, como a Umbanda, e como elas são refletidas nas práticas religiosas até os dias atuais. O objetivo é compreender as origens históricas da presença africana no Brasil e como isso contribuiu para as manifestações culturais que serão mais detalhadamente analisadas na pesquisa.

1.1. Período Colonial: a chegada dos portugueses no Brasil e a escravização de indígenas e negros.

As práticas escravistas no Brasil foram implantadas pelos portugueses no contexto da colonização, iniciada no século XVI. No entanto, para compreendermos essas práticas, é fundamental entender como e por que os portugueses chegaram ao território que hoje chamamos de Brasil. Nesse período, Portugal desempenhava um papel crucial no pioneirismo marítimo, sendo o primeiro país da Europa moderna a se aventurar pelos oceanos em busca de novas rotas comerciais e territórios. Durante o século XIV, o país vivenciou um processo de centralização do poder, iniciado com a Revolução de Avis (1383-1385), que resultou na criação de políticas públicas voltadas para a navegação e a conquista de novas terras.

Assim, graças a essas políticas, Portugal conseguiu alcançar diversos lugares do mundo e, em 1500, chegou ao território brasileiro com a expedição de Pedro Álvares Cabral. Longe de ser um 'descobrimento', como a historiografia tradicional eurocêntrica por muito tempo defendeu, esse evento representou, na realidade, o início de um processo de invasão, expropriação territorial e violência contra os povos indígenas que já habitavam essas terras.

O contato forçado imposto pelos portugueses deu início a uma série de dinâmicas coloniais marcadas pela exploração, escravização e tentativa de apagamento cultural das populações originárias. Esse movimento expansionista, que ficou conhecido na história como as Grandes Navegações ou Expansão Marítima, foi impulsionado não apenas pelo interesse econômico, mas também por uma lógica de dominação que considerava as sociedades indígenas como inferiores e portanto, passíveis de subjugação.

As grandes navegações representaram um marco na expansão comercial e territorial das potências europeias, impulsionadas pela busca de riquezas e novas rotas marítimas. Segundo Souza ([s.d.]), uma das principais motivações dos portugueses era alcançar as Índias, região conhecida pela abundância de especiarias, metais preciosos e outros produtos altamente valorizados no comércio europeu. Além da perspectiva econômica, também havia um forte apelo religioso, pois acreditava-se que a propagação do Cristianismo era um dever das nações europeias.

No início do século XVI, os esforços portugueses estavam concentrados no comércio oriental. Dentro desse contexto, a expedição liderada por Pedro Álvares Cabral chegou ao território que hoje corresponde ao Brasil em 1500 (finalzinho do século XV). No entanto, como destaca Souza ([s.d.]), essa terra não despertou grande interesse imediato, pois não apresentava riquezas aparentes como ouro e prata. Após uma breve estadia e os primeiros contatos com os povos indígenas, Cabral seguiu viagem para a Índia, destino principal da expedição.

Contudo, apesar do foco maior ser a Índia, os portugueses não abandonaram o Brasil e passaram a explorar economicamente o território por meio da extração do pau-brasil, inaugurando assim o primeiro ciclo econômico da Colônia. Essa árvore era altamente valorizada na Europa tanto para a construção de móveis quanto para a produção de uma tinta vermelha rara e cara, extraída de seu interior. Como aponta Maestri (2002, p. 17), “A partir do século XVI, documentos registraram a chegada de toras de madeira à Europa - *brazil, brazilem, bersil*. Uma riqueza não desprezível, apesar de mesquinha, se comparada aos tesouros prometidos pela Índia e pelo Oriente.” Dessa forma, o pau-brasil tornou-se a principal mercadoria comercializada no Brasil nos primeiros anos após sua "descoberta", garantindo lucros significativos à Coroa Portuguesa.

Nos anos seguintes, Portugal continuou focado no comércio com o Oriente, enquanto o Brasil permaneceu como uma região secundária dentro da estratégia colonial portuguesa. Somente mais tarde, com a consolidação da exploração do pau-brasil e a introdução da economia açucareira, a Colônia passou a atrair maior interesse da Coroa.

O processo de extração do pau-brasil acontecia por meio de uma prática chamada escambo, que funcionava a partir da extração da árvore pelos indígenas e "entregue" aos portugueses. Em troca, os navegantes forneciam utensílios que as comunidades não tinham, como espelhos, por exemplo. O uso de indígenas era necessário, pois a extração requeria conhecimentos sobre o território, além de um grande esforço físico. Infere-se, portanto, que essa primeira relação de troca entre indígenas e portugueses configurava uma modalidade comercial que não envolvia, necessariamente, dinheiro.

Em resumo desse período, Maestri (2002) diz que:

> A caravela que retornara a Lisboa, enviada por Cabral, trazendo as boas novas da descoberta, portava notícias de homens nus, pássaros exóticos, terra exuberante e pouco para ser escambo, comprado ou saqueado, a não ser pau-brasil e outros produtos de menor valor. Nos porões dos navios de Álvares Cabral vieram toras do pau-brasil como amostra. [...]. (Maestri, 2002, p. 16)

No entanto, essa relação comercial estava longe de ser pacífica. Desde o início, o escambo esteve marcado por desigualdades e conflitos. Os portugueses ofereciam utensílios triviais em troca do trabalho árduo de extração e transporte de enormes toras de madeira. Durante algum tempo, a novidade dessas mercadorias bastou para atrair os indígenas para a troca, mas, com o passar dos anos, a relação começou a se desgastar.

Não demorou para que os indígenas percebessem o desequilíbrio. Enquanto os portugueses lucravam com a venda da madeira na Europa, os nativos recebiam bens de pouco valor e que muitas vezes não atendiam às suas necessidades. Além disso, a exploração se tornava cada vez mais exigente: as árvores próximas ao litoral se esgotavam, forçando os indígenas a buscar o pau-brasil em regiões mais distantes e de difícil acesso. Diante dessas dificuldades, muitos grupos passaram a questionar o escambo e até a se recusar a continuar o trabalho. A resposta portuguesa foi imediata e brutal: quando a persuasão e as "gentilezas" do escambo falhavam, os colonizadores recorriam à violência e à escravização. Através das chamadas "guerras justas", expedicionários portugueses justificavam o aprisionamento de indígenas, acusando-os de agressão ou rebeldia.

O antropólogo Darcy Ribeiro (2004) descreve como essa relação, longe de ser harmoniosa, fazia parte de um projeto maior de dominação europeia. Para os portugueses, os indígenas não eram apenas parceiros comerciais temporários, mas uma força de trabalho a ser controlada. Esse processo de coerção e exploração levou ao declínio populacional de diversas tribos e à intensificação dos conflitos, marcando profundamente a história do Brasil Colonial. Lucchesi (2009) acrescenta ainda que,

> O expediente do escambo para se obter a força de trabalho indígena rapidamente cedeu lugar ao emprego da força, e logo se iniciou o processo de escravização do índio. Paralelamente ao trabalho de submissão material do índio levado a cabo pelos colonizadores portugueses, os missionários da Companhia de Jesus, os jesuítas, realizavam o trabalho de sua submissão espiritual, através da catequese. Para uma maior eficácia na conversão do gentio, os jesuítas também adotaram a língua geral, chegando mesmo a codificá-la e dar-lhe feição escrita. (Lucchesi,2009, p.43)

A partir da terceira viagem transatlântica, um olhar mais detalhista recaiu sobre a terra recém-descoberta. Foi então que se verificou que o território não correspondia às costas ocidentais da Índia, como inicialmente acreditavam os europeus, mas sim a um novo continente. Com essa descoberta, emergiu o que foi chamado de "Terra de Santa Cruz", nome que refletia a tradição europeia de nomear os lugares segundo referências cristãs. No entanto, essa visão do "novo mundo" era fortemente eurocêntrica, moldada pelos valores e interesses da colonização. A terra, suas riquezas e seus habitantes foram interpretados sob a ótica do colonizador, que rapidamente transformou essa nova realidade em um campo fértil para a exploração e o domínio.

As razões pelas quais Portugal decidiu colonizar o Brasil oficialmente em 1532, incluíam vários fatores. Entre eles, destacavam-se o ouro e a prata encontrados na América espanhola, que levaram os portugueses a acreditar que também poderiam encontrar essas riquezas nos territórios brasileiros devido à proximidade geográfica. Outra razão significativa foi a queda do comércio na Índia, pois deixando de ser o único a monopolizar essa atividade, devido à entrada de outros países, o que aumentou a concorrência, levando Portugal a buscar outros investimentos dentro do seu império marítimo.

Também devemos considerar, entre as razões que motivaram Portugal a colonizar as terras brasileiras, o temor de perdê-las para outras potências europeias, o que levou o país a decidir pela ocupação imediata, a fim de garantir sua posse. Com o início da colonização, Portugal rapidamente estabeleceu um sistema econômico voltado para a geração de lucros. O modelo escolhido foi a agricultura de cana-de-açúcar, pois o solo, o relevo e o clima da região eram ideais para esse cultivo. Além disso, o açúcar, já amplamente conhecido na Europa, facilitava as negociações e tinha um valor elevado, tornando-se um produto de grande demanda e lucro.

Com essa contextualização, adentramos de fato ao objetivo deste Capítulo: as práticas escravistas. O Brasil, entre os países da América, foi a primeira Colônia a conhecer e a última a abolir o escravismo, cujo principal objetivo era explorar massivamente o trabalho escravo para elevar a economia. Os escravos desempenhavam os mais diversos e pesados ofícios.

Defendia-se que a escravização era o melhor caminho para resolver as dificuldades com a mão de obra no país recém-descoberto, o chamado Novo Mundo. Os portugueses trouxeram para o país as técnicas e métodos açucareiros, e, como dito anteriormente, o açúcar foi escolhido para ser o principal produto econômico da Colônia. Consequentemente, esses métodos exigiam inúmeras pessoas para trabalhar nos engenhos, lavouras e roças. Contudo, cada uma dessas pessoas precisava ter um custo baixo, já que pessoas assalariadas eram inviáveis naquele momento, segundo os portugueses.

Nesta lógica, os nativos passaram a ser tidos como a melhor opção de trabalho, proporcionando alta rentabilidade econômica para a Colônia. Esse pensamento é reafirmado no diário de Cristóvão Colombo, onde ele menciona que os pacíficos indígenas poderiam ser bons "serviçais". Além das atividades açucareiras, os escravizados foram utilizados em outras práticas econômicas, como mineração, cafeicultura e trabalhos urbanos.

Uma característica da escravização relacionava-se às ideologias de *status* e dominação social. O contato dos europeus com os indígenas brasileiros significava, para eles, o encontro entre a selvageria dos nativos e a civilidade deles. Dessa forma, para justificar o uso dos nativos, os primeiros a serem escravizados, os portugueses, nas palavras de Maestri (2002, p. 56), justificaram "cinicamente a escravidão dos nativos afirmando que, ao comprarem os selvagens, livravam-nos da morte e os introduziam no catolicismo".

Durante muito tempo, os nativos foram escravizados no Brasil. No entanto, devido à relação comercial estabelecida e à resistência dos povos originários, que fugiam para não serem escravizados, o Brasil, entre o início do século XVI e o final do XIX, passou a escravizar negros africanos. A substituição dos nativos pelos africanos foi vista como vantajosa, pois evitava conflitos com os indígenas e aumentava os lucros diretos da Metrópole. Além disso, os africanos, desconhecendo o território brasileiro, teriam mais dificuldade em fugir.

Em 1537, a Igreja Católica proibiu a escravização dos indígenas nas colônias portuguesas, alterando a dinâmica de exploração desses povos pelos colonizadores. No entanto, essa proibição não significou o fim da escravidão nesses locais, mas apenas a substituição dos indígenas por outros grupos. Assim, devido à escassez de mão de obra indígena disponível para o trabalho nas plantações, a Igreja, apesar da proibição, não impediu que os colonizadores recorressem ao tráfico de africanos escravizados, que passaram a ser trazidos em grande número. Por volta de 1570, africanos escravizados começaram a ser desembarcados nas praias brasileiras, especialmente nas capitanias de Pernambuco e da Baía de Todos os Santos (MAESTRI, 2002, p. 60).

Milhões de africanos foram trazidos ao Brasil de diversas regiões do continente, forçados à escravidão por mais de 350 anos. Estima-se que aproximadamente 12,5 milhões tenham sido arrancados de suas terras natais, dos quais cerca de 10,7 milhões chegaram diretamente ao Brasil (GOMES, 2019). O tráfico negreiro, o processo de sequestro e transporte forçado de africanos foi fundamental para a implementação da cultura agroexportadora do açúcar, que atingiu seu auge no século XVII. Portanto, o grande lucro gerado pelo tráfico de escravos foi um dos principais fatores que impediu qualquer resistência à escravidão, seja por parte de indígenas ou campanhas humanitárias de missionários bem-intencionados. Consequentemente, o apetite dos senhores de engenho por mão de obra barata falava mais alto do que qualquer oposição cultural ou ética.

> A chegada dos primeiros africanos ao Brasil ainda é um mistério. Entretanto, estudos apontam que, já em 1532, durante a primeira expedição oficial de povoadores, alguns escravizados foram trazidos para o país. O tráfico de escravos foi formalmente autorizado por um alvará de D. João III em 1549, permitindo que os donos de engenho resgatassem escravizados da Costa da Guiné e da Ilha de São Tomé. A partir desse momento, a importação de africanos se expandiu, especialmente para Pernambuco e a Bahia, onde, já no final do século XVI, os africanos ocupavam majoritariamente as bases da sociedade colonial. Esse cenário só se intensificaria no século XVII, enquanto outras regiões, como São Paulo e Maranhão, eram mais periféricas ao processo escravista (RAIMUNDO, 1933; LUCCHESI, 2009).

Durante o século XVII, o tráfico dos povos escravizados se consolidou como uma das maiores fontes de riqueza para os portugueses. O comércio humano não só beneficiava os interesses coloniais, como também gerava grandes impactos nas sociedades africanas, especialmente nas áreas mais afetadas pela captura e venda de pessoas. Nesse contexto, a região da etnia *mbundu*, no sul de Angola, se destacou como uma das principais "zonas de caça" para os traficantes. Como observou Nascimento (1985):

> A ‘zona de caça’ preferida era a região da etnia *mbundu*, no Sul de Angola. No século XVII os portugueses verificaram definitivamente que o comércio humano mais que qualquer atividade atendia aos interesses coloniais. Três métodos principais se mostraram eficazes para este empreendimento. O primeiro baseava-se na compra por traficantes nos mercados dos povos mais afastados, junto às fronteiras do Congo e de Angola. [...]. O segundo método consistia na forma de obter escravos através da imposição de tributos aos chefes *mbundus* conquistados. Tal tributo era pago em jovens escravos adultos conhecidos sob o nome de peças da Índia. O terceiro método de adquirir escravos era através de guerras diretas (NASCIMENTO, 1985, p. 43).

Assim, em decorrência disso, o Brasil passou a ter os negros como o grupo que mais ocupava o território, na época. Para historiadores, os séculos de tráfico negreiro influenciaram o subdesenvolvimento do continente africano. Os africanos que vieram para o Brasil foram tratados como mercadoria, pois no tráfico transatlântico, era comum a cobrança de impostos sobre eles, tanto na África quanto no Brasil. Portanto, não eram reconhecidos como seres humanos, o que contribuiu para serem rebaixados a uma escala social inferior em relação aos outros que integravam a sociedade.

O número de africanos escravizados não só revela a brutalidade do processo, mas também as alterações que ocorreram nos ecossistemas marinhos. Relatos da época indicam que os tubarões, atraídos pelos corpos lançados ao mar, começaram a modificar suas rotas migratórias, indicando como a tragédia humana também teve um impacto ambiental. Depoimentos da época relatam que as mortes em massa alteraram os padrões de comportamento dos cardumes de tubarões no oceano Atlântico. O capitão Hugh Crow, que realizou várias viagens pelo Atlântico, registrou que "os tubarões estão sempre ao redor do navio, à espera de que algum corpo seja jogado nas águas" (GOMES, 2019, p. 40).

Esse impacto ambiental, embora indireto, sublinha a extensão do sofrimento humano envolvido no tráfico de escravizados, e como as mortes de africanos durante as viagens não afetaram apenas os seres humanos, mas também os ecossistemas marinhos. Além disso, o tráfico negreiro para o Brasil, e para o Novo Mundo de modo geral, foi um sistema volumoso, organizado e sistemático, que envolveu quatro continentes (África, Europa, América e Ásia), e teve um impacto econômico e social global. Em resumo, o tráfico negreiro não foi apenas uma das maiores tragédias da história humana, mas também estabeleceu as bases para a segregação racial e o preconceito, cujos efeitos ainda reverberam até hoje, especialmente no Brasil e nos Estados Unidos.

Diante disso, podemos relacionar que o fato de os africanos serem tratados como mercadoria estava diretamente ligado ao processo de desenvolvimento da ideia de raça, que surgiu durante a expansão marítima nas Américas. Quijano (2005), em seu artigo *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*, afirma que a ideia de raça e identidade racial foi usada para justificar e determinar as classificações sociais básicas da população. Ele argumenta que a criação da ideia de raça foi uma maneira de legitimar noções e práticas de superioridade e inferioridade entre dominadores e dominados.

Veleci (2017) complementa, dizendo que a ideia de raças superiores a outras não existia, mas foi aceita socioculturalmente na Europa. Essa concepção de raça serviu para mostrar que os considerados humanos eram os homens brancos, cristãos e europeus - modelo

pressuposto de humanidade ideal - enquanto os africanos escravizados e indígenas eram vistos como não humanos.

Seguindo as ideias de Veleci (2017), podemos afirmar que foi a própria colonização das Américas que inventou as categorias de branco, índio, negro e mestiço, distinguindo esses grupos com base na tecnologia, classificando-os entre “povos com tecnologias avançadas” e “povos de tecnologias rudimentares” (VELECI, 2017, p. 24). Nessa perspectiva eurocêntrica, os conquistados eram coagidos a adotar a cultura dos dominadores, incluindo suas práticas religiosas judaico-cristãs.

Para os europeus, o contato com os indígenas e africanos representava um encontro entre a civilização europeia e os “selvagens”, sendo necessário levar os povos considerados “primitivos” à modernidade. Essa lógica se refletiu nos conflitos de reconhecimento jurídico das religiões afro-brasileiras, como apontado por Veleci (2015, pp. 24-25), e permitiu aos europeus apagar as identidades dos “primitivos”, afastando-os de suas origens e reduzindo-os à objetificação.

Para Malheiros (1976, p.31), os povos escravizados eram como um instrumento de trabalho, uma máquina sem qualquer educação intelectual e moral. Assim, eram reduzidos à condição de “coisa” e até denominados oficialmente de peças, fôlegos vivos, que se mandavam marcar com ferro quente por castigo ou sinal, como gado. Assim, Malheiros reafirma a condição sub-humana desses povos, que tiveram sua humanidade e direitos completamente roubados.

A sociedade colonial violentava e explorava os escravizados de todas as formas possíveis, obrigando-os a aceitar condições deploráveis de alimentação, vestuário e moradia. Viviam amontoados em senzalas insalubres, sem acesso a cuidados médicos e constantemente expostos a doenças como tuberculose, tifo e malária, o que limitava sua expectativa de vida a cerca de sete a dez anos. Milhões de negros eram forçados a trabalhar nas mais diversas funções, desde a agricultura até os serviços domésticos e urbanos. No entanto, foi nas lavouras e minas de exportação que se concentrava a maior parte dessa força de trabalho, onde “era comum o escravo trabalhar até 14 ou 16 horas, [...], em geral amontoavam-se em senzalas impróprias para a habitação e careciam de cuidados médicos” (BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO, 1988, pp. 10-11). Grande parte das atividades produtivas do período colonial era sustentada por essa exploração sistemática e desumana.

Além de serem forçados a trabalhar longas horas ininterruptas, esses povos submetidos à escravidão tinham que ser fiéis e humildes aos seus senhores. Precisavam obedecer e aceitar as leis e métodos disciplinares impostos, além de assimilar os valores e costumes brancos,

como aprender a língua portuguesa e adotar a religião católica. Ao chegarem ao Brasil, um dos primeiros objetivos dos senhores era realizar o sacramento do Batismo e atribuir nomes cristãos, o que resultava na perseguição e proibição dos cultos africanos.

Apesar disso, durante trezentos anos de escravização, esse povo resistiu ao trabalho forçado e à violência que sofria. A resistência começava antes mesmo do processo de escravidão iniciar, que começava quando estavam sendo aprisionados com o objetivo de serem escravizados, uma vez que tentavam de tudo para não serem pegos e aprisionados. Foram inúmeras formas de resistência. "Onde houve escravidão houve resistência. E de vários tipos.", como dissertam Reis e Gomes (1996, p. 09) em seu livro "*Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil"*. Foi uma batalha árdua dos negros pela manutenção da sua identidade pessoal e histórica. Nascimento (1985) afirma que as diferentes formas de resistência no Brasil perpassam por âmbitos como o "doméstico" e "social".

Nesse contexto de brutalidade e desumanização, surgiram diversas formas de resistência (REIS E GOMES, 1996), sendo os quilombos uma das expressões mais significativas da luta por liberdade.

Em virtude de ser a resistência com mais alvos de combate comandados pela Coroa Portuguesa e pelos senhores, estes e aquela tudo fizeram e utilizaram os mais diversos recursos para punir e castigar os responsáveis. Relacionada com a análise de Nascimento (1985), o quilombo trata-se de um movimento no âmbito social e político. É considerado um marco na história do negro no Brasil (assim como outras resistências) pela sua capacidade de resistir e de se organizar.

A seguir, exploraremos o significado e a importância desses espaços no Brasil escravista.

1.1.1 Quilombo: resistência e ressignificação do conceito

A palavra quilombo (*kilombo*) está presente no Brasil há mais de 450 anos e carrega significados distintos conforme a perspectiva de quem a utiliza. Nos registros escritos pelos colonizadores portugueses, o termo referia-se a agrupamentos de escravizados fugitivos, considerados uma ameaça à ordem colonial e, portanto, alvo de perseguição, captura ou extermínio legalizado. A primeira menção oficial a um quilombo nos documentos portugueses foi no ano de 1559. No entanto, foi apenas em 2 de dezembro de 1740, após os intensos conflitos no Nordeste no século XVIII, que o conceito foi formalmente definido pela Coroa Portuguesa.

Segundo Clóvis Moura (2021), em resposta a uma consulta do Conselho Ultramarino, o rei de Portugal estabeleceu que quilombo seria "toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles". Essa definição, institucionalizada pelo poder colonial, reforçava o olhar repressivo sobre essas formas de resistência. No entanto, do ponto de vista dos próprios escravizados, os quilombos representavam espaços de fuga, autonomia e contestação. Assim como em outras regiões das Américas marcadas pelo escravismo moderno, tais ajuntamentos proliferaram no Brasil como forma concreta de protesto contra as condições desumanas e a alienação imposta aos povos negros.

Por outro lado, para aqueles que viviam nos quilombos, a palavra tinha outro sentido, por ser muito mais profundo e importante. Significava uma organização social para defesa da liberdade. Para os negros, era uma estratégia de sobrevivência e uma oportunidade de ter uma nova identidade que lhes admitissem viver de maneira mais tranquila o seu dia a dia. Era uma forma de negar a realidade da escravização haja vista que, na construção do Brasil, o processo de escravidão sempre se fez presente e em qualquer lugar.

A historiadora Beatriz Nascimento (1985), que foi uma das primeiras especialistas em estudar os quilombos, diz que "quilombo", é um conceito que teve origem nos povos Bantus, que ficavam localizados no leste e centro da África. A autora disserta ainda sobre os diferentes significados de quilombo e diz que,

> [...] *Kilombo* [...] recebe o significado de instituição em si. Seria *Kilombo* os próprios indivíduos ao se incorporarem à sociedade *Imbagala*. O outro significado estava representado pelo território ou campo de guerra que denominava-se *jaga*. Ainda outro significado para *Kilombo* dizia respeito ao local, casa sagrada, onde processava-se o ritual de iniciação. O acampamento de escravos fugitivos, assim como quando alguns *imbangalas* estavam em comércio negreiro com os portugueses, também era *Kilombo*. (NASCIMENTO, 1985. p.43).

Em suma, quilombo é o nome dado aos locais e comunidades que serviam como refúgio aos escravizados que fugiam de engenhos e fazendas durante os períodos colonial e imperial. Os primeiros a se organizar nesses espaços eram, em sua maioria, africanos recém-chegados, protagonistas das primeiras experiências de resistência coletiva. Todavia, é importante destacar que a fuga dessas pessoas nem sempre resultava na formação de um quilombo. Em muitos casos, os fugitivos eram mortos ou recapturados, e havia ainda aqueles

que optavam por estratégias solitárias de sobrevivência, como esconder-se nas redondezas dos engenhos ou tentar passar despercebidos entre a população urbana.

Além dos riscos da fuga, fundar um quilombo exigia condições específicas: um grupo disposto a resistir coletivamente, acesso a regiões isoladas e meios básicos de subsistência. Sem esses elementos, muitos ajuntamentos não se mantinham ou nem mesmo chegavam a se consolidar. Quando conseguiam, porém, formavam comunidades diversas, compostas não apenas por negros fugidos, mas também por indígenas, brancos pobres e outros grupos marginalizados. Esses moradores eram conhecidos por diferentes nomes, como quilombolas, calhambolas, mucambeiros, papa-méis, ribeirinhos e negros-do-mato — expressões que refletem a variedade social e cultural desses territórios.

Clóvis Moura (2021) destaca que documentos da época — como ofícios, relatórios de autoridades coloniais e anúncios publicados em jornais — ajudam a reconstruir parte do cotidiano desses espaços de resistência. Por meio dessas fontes, é possível conhecer aspectos como a origem, idade e sexo dos moradores, suas estratégias de organização interna, divisão de tarefas, rotinas produtivas e práticas de defesa frente às investidas do poder escravista. Havia uma diversidade de perfis entre os quilombolas e as comunidades se articulavam para produzir o próprio sustento, garantir segurança e manter-se vivas à margem da ordem colonial.

Por meio desses documentos, sabe-se, por exemplo, que os quilombos foram formados na maioria das regiões do Brasil. Essas comunidades buscavam a autossuficiência e por isso, a agricultura de subsistência era uma das atividades centrais em seu cotidiano. Plantavam feijão, mandioca, cana-de-açúcar, milho, entre outros alimentos. Além disso, recorriam à caça, à pesca e à criação de animais como porcos e galinhas. Essas práticas garantiam a sobrevivência dos moradores e também reforçavam os vínculos comunitários, pois envolviam o trabalho coletivo e a partilha dos recursos produzidos.

A vida nos quilombos era marcada pelo trabalho coletivo e pela busca de autonomia. Como afirma Moura (2021),

> [...] como unidade produtiva, o quilombo desenvolvia, internamente, uma série de atividades para se manter e alimentar sua população. Tinha seu setor artesanal, que se desenvolvia constantemente, metalurgia, tecelagem; finalmente, organizava-se internamente para seguir, em caso de isolamento ou de guerra, manter-se sem grandes crises internas de produção. (MOURA, 2021, p. 37)

Esses espaços não eram apenas esconderijos temporários — eram experiências concretas de liberdade, sustentadas por práticas cotidianas de resistência ativa diante da escravidão.

A formação e a heterogeneidade étnico-cultural presentes dentro dessas comunidades variavam de acordo com a época e a região. Por muito tempo, os mucambeiros se ocuparam do artesanato e, no tempo de lazer, da dança e da música. Quase não há registros materiais da vida cultural desses lugares. Para Maestri (2002), a falta de registros foi intencional, havendo repressão e destruição dos costumes culturais das comunidades africanas durante o período colonial e imperial.

Para aqueles que fugiam e eram capturados, o destino era outro: os administradores coloniais ordenavam a morte. No entanto, essa prática não foi aceita pelos proprietários de escravizados, uma vez que gerava prejuízo para eles. Como alternativa, os "donos" passaram a castigar os cativos, não apenas amarrando ferros ao pescoço ou aos pés, mas também marcando-os com ferro quente. Esses castigos, além de aumentar o sofrimento dos escravizados, impossibilitavam novas fugas. Com tudo isso, um dos principais fatores que contribuiu para a queda do sistema escravista brasileiro foi a formação dos quilombos.

Ao longo do século XIX, o quilombo passou a ser visto como um símbolo de resistência, um instrumento ideológico contrário às formas de opressão que marcavam a sociedade colonial. Como já mencionado ao longo do texto, os quilombos se tornaram representações de resistência cultural e social, desempenhando papel fundamental na luta contra a escravidão.

No mais,

> Aos negros, em suma, restava a resistência impetuosa à violência que sofriam ou a adaptação tática às regras do jogo. A primeira, representada pela sabotagem do trabalho, abortos provocados, assassinato de senhores e feitores, fugas, feitiçarias, suicídios, organização de quilombo e insurreições, constitui a manifestação aberta da contradição, a dinâmica do conflito. (BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO, 1988, p.11.)

Reis e Gomes (1996) afirmam que autores como Nina Rodrigues e o africanista norte-americano R. K. Kente criaram a percepção dos quilombos como sendo comunidades isoladas que buscavam recriar uma África pura nas Américas. Segundo eles, seria uma sociedade alternativa à antiga sociedade escravocrata, onde as pessoas estariam libertas e teriam direitos iguais, como supostamente era na África. Essa tentativa de recriação, de acordo com Reis e Gomes (1996), era uma visão da África romantizada.

Falar sobre quilombos no Brasil implica reconhecer que esse conceito nunca foi estático. Como argumenta Arruti (2008), trata-se de uma categoria atravessada por disputas históricas, jurídicas e sociais, que percorrem tanto os campos acadêmico e institucional quanto os movimentos populares. Quilombo não é apenas um vestígio do passado, mas uma construção em constante ressignificação. Hoje, sua definição não se restringe aos grupos formados por escravizados fugitivos, mas inclui comunidades negras que resistiram à marginalização, preservando formas próprias de existência e solidariedade.

A Constituição Federal de 1988 foi um marco nesse processo de ressignificação. Como analisa Arruti (2008), a incorporação do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) representou não apenas uma inovação legal, mas também um deslocamento simbólico. O termo deixou de se referir exclusivamente a agrupamentos de escravizados fugitivos e passou a abarcar comunidades negras contemporâneas que mantêm vínculos históricos com a terra, formas próprias de organização social e identidade coletiva. Segundo o autor,

> a relação de continuidade, ou ao menos de implicação, entre as ressemantizações históricas e a ressemantização constitucional de quilombo estabelece uma espécie de genealogia para o artigo 68 (ADCT/CF-88), centrada no seu agenciamento enquanto símbolo ou metáfora tanto da 'resistência negra' – razão de afirmação – quanto do desrespeito histórico infligido a esta população – razão de reparação" (ARRUTI, 2008, p. 10).

Esse novo enquadramento político e jurídico do termo quilombo influenciou diretamente a maneira como ele passou a ser compreendido no campo antropológico e social. O'Dwyer (2002, p. 18) reforça essa perspectiva ao afirmar que o termo deixou de designar "grupos isolados ou uma população estritamente homogênea", passando a englobar coletividades marcadas por práticas, tradições e autoidentificação. Com isso, amplia-se o entendimento sobre quem são os sujeitos quilombolas, baseando-se não apenas em critérios históricos rígidos, mas no reconhecimento dos laços culturais, de parentesco e de pertencimento territorial.

Nesse contexto, o termo "quilombola" passou a ser utilizado não apenas para identificar os habitantes dos quilombos históricos, mas também para nomear comunidades que preservam modos de vida vinculados à resistência negra e à ancestralidade africana. A expressão "comunidade remanescente de quilombo", adotada em documentos oficiais e nos estudos antropológicos, evidencia essa continuidade e ressignificação do conceito. Como destaca Silva (2008), trata-se de uma identidade cultural viva, dinâmica e em constante

reconstrução, afirmada por meio das práticas cotidianas, das memórias coletivas e das relações com o território.

Dessa forma, o quilombo tornou-se sinônimo de povo negro, refletindo todo processo de reconhecimento da identidade negra brasileira. Apesar das perseguições, os quilombolas conseguiram reconstruir parcialmente seu povo, preservando, em alguma medida, suas crenças e costumes.

1.1.2 Tráfico negreiro, cultura e resistência: a influência africana na formação do Brasil

O tráfico de escravos foi uma atividade que influenciou profundamente o mundo, tanto comercial quanto culturalmente, contribuindo para a criação do "mundo moderno" e a fundação de um sistema econômico global. Nesse contexto, durante o século XIX, as nações europeias começaram a proibir o tráfico de escravos e abolir a escravidão em suas colônias. Vários motivos levaram ao fim do tráfico intercontinental de escravizados, incluindo razões econômicas, humanitárias e religiosas.

No Brasil, o maior receptor de escravizados a partir de meados do século XVI, as discussões sobre o fim da escravidão começaram em 1810, impulsionadas pelas pressões econômicas, diplomáticas, ideológicas e militares. Portugal e Brasil enfrentaram grandes conflitos com os ingleses por causa do tráfico, que, naquele momento, ia contra os interesses britânicos. Como resultado, a partir do Tratado de Aliança e Amizade, assinado por D. João VI, pensou-se na abolição gradual do trabalho escravo e na limitação do tráfico no país. O governo inglês, em troca de apoio à dinastia portuguesa dos Bragança, exigiu uma série de medidas econômicas e políticas. Além disso, a escravidão estava se tornando uma barreira nas relações com os ingleses.

Consequentemente, em 1815, as autoridades do Brasil e de Portugal passaram a concordar com a proibição do tráfico ao norte da linha do Equador. Nesse mesmo período, comprometeram-se a produzir um tratado com a Inglaterra para a criação de uma data fixa para a abolição total do tráfico. No entanto, apesar da pressão crescente, foi somente em 1822 que a Inglaterra fez uma intimidação mais direta e forte, utilizando a necessidade do reconhecimento do Brasil como país independente como estratégia. No ano seguinte, a independência do Brasil foi reconhecida pela Inglaterra, estabelecendo um prazo de no máximo três anos após a ratificação da Convenção, em 1827, para que o Brasil encerrasse o tráfico de escravos.

A população negra levou tempo para compreender a importância de sua participação nas lutas abolicionistas, devido ao tratamento que recebia no Brasil. Contudo, em 13 de maio de 1888, essa luta chegou ao fim. Nesse sentido, no dia 7 de maio de 1888, a Lei Áurea foi apresentada ao Parlamento brasileiro e aprovada quase por unanimidade, com 89 votos a favor e apenas nove, contra. Posteriormente, foi enviada ao Palácio Imperial, onde, em 13 de maio de 1888, foi assinada pela Princesa Isabel, tornando-se a Lei nº 3.353, que extinguia oficialmente a escravidão no Brasil. A Lei, de caráter simples e direto, continha apenas dois artigos:

Art. 1º – Fica declarada extinta, a partir desta data, a escravidão no Brasil.

Art. 2º – Revogam-se as disposições em contrário.

Apesar da proibição, o tráfico continuou de forma significativa no Brasil, com a entrada de cerca de 800 mil africanos entre 1830 e 1856. "[...] o tráfico de homens escravizados ao Brasil constituiu uma das mais patéticas, significativas e descuradas páginas da nossa história [...]" (MAESTRI, 2002, p. 65).

Contudo, a narrativa do negro não deve ser vista apenas pela perspectiva do período da escravidão e seus horrores. É necessário também ressaltar a grande riqueza cultural influenciada pelos africanos e como o Brasil se adaptou a essa cultura. A religião, a dança e outros elementos foram adaptados e inseridos nos rituais e nas festividades brasileiras, contribuindo assim para a formação de nossa sociedade. Embora seja verdade que, ao longo desse caminho, muito da identidade cultural negra africana se perdeu, isso evidencia como o colonialismo resultou em desumanização, violência, inferiorização da cultura e da vida dos africanos, além de um forte fundamentalismo religioso.

Nesse sentido, a presença de diversas culturas africanas foi incorporada ao território brasileiro, com elementos como a religião e a dança sendo adaptados e inseridos nos rituais e festividades nacionais, o que contribuiu significativamente para a formação da sociedade brasileira. Essa integração cultural criou, portanto, uma "nova África" no Brasil, ainda que muitas vezes silenciada e ignorada. Como destaca Evaristo (2021), o elemento negro esteve presente desde o início da organização sociopolítica do país.

Mesmo após o processo de descolonização, as sequelas são perceptíveis até hoje, pois este processo foi responsável pela subalternização social, cultural e religiosa da população negra. Essas questões dificultam a prática das religiões afro-brasileiras, constituindo uma das práticas religiosas mais afetadas pelo racismo religioso no Brasil. O processo colonial deixou profundas marcas de desumanização, violência e inferiorização da cultura negra, perpetuando um fundamentalismo religioso que marginalizou essas tradições.

Nesse contexto, o contato forçado entre portugueses, indígenas e africanos catalisou uma intensa troca linguística e cultural, moldando a sociedade brasileira e gerando um legado linguístico único, marcado pela resiliência e adaptação das culturas oprimidas.

Além disso, a permanência dos traços culturais africanos no Brasil não se restringe às regiões do Sudeste e Nordeste, tradicionalmente associadas aos grandes ciclos da escravidão. Na verdade, na Amazônia, particularmente no estado do Pará, a presença africana deixou marcas profundas, especialmente por meio das religiões afro-brasileiras. Essas manifestações se desenvolveram e se adaptaram ao contexto amazônico, preservando elementos da ancestralidade africana enquanto dialogavam com as especificidades sociais, ambientais e espirituais da região.

1.2. A Presença Africana na Amazônia: religiões afro-brasileiras no Pará

Encerrando este primeiro capítulo, abordamos a presença africana na região amazônica, especialmente no estado do Pará, como preparação para o próximo capítulo, que enfocará os efeitos do contato linguístico entre diferentes povos. A compreensão desse contexto histórico-cultural permite entender como a presença africana influenciou profundamente as práticas religiosas e linguísticas da região, estabelecendo uma base essencial para a análise socioterminológica que será realizada.

Analisar criticamente a presença africana na Amazônia, especialmente no estado do Pará, implica reconhecer não apenas o legado cultural, mas também denunciar os mecanismos históricos e sociais que promoveram o silenciamento dessa contribuição fundamental. A trajetória dos negros no Pará está profundamente entrelaçada com o processo de colonização e exploração econômica da região amazônica.

Inicialmente, a mão de obra escravizada na Província do Grão-Pará era composta majoritariamente por indígenas. No entanto, a crescente resistência desses povos, aliada à influência da Igreja Católica, levou à proibição da escravização direta dos indígenas. Como consequência, intensificou-se o tráfico transatlântico de africanos, que passaram a ser trazidos compulsoriamente da costa ocidental da África, especialmente das regiões de Angola, Congo e do Golfo da Guiné (SALOMÃO, 2017, p. 35).

Nesse contexto, a Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão desempenhou um papel estratégico na introdução de africanos escravizados. Apesar das dificuldades logísticas e do alto custo de transporte, a escravidão teve impacto profundo na estrutura social e econômica da região. Estima-se que, durante sua existência, mais de doze mil negros

tenham sido trazidos para trabalhar nas lavouras de cana-de-açúcar, algodão e outros gêneros de exportação.

> No século XVII, foi a Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, organizado no consulado pombalino, que trouxe a maior quantidade de negros para o Pará. Eram adquiridos para trabalhar na lavoura de cana, café e outros gêneros que começavam a ser cultivados na região. Nos seus vinte dois anos de existência, a companhia chegou a introduzir cerca de 12.787 escravos negros. (MONTEIRO, 2013 *apud* SALOMÃO, 2017, pp. 37-38).

Segundo Vicente Salles (1971), a escravidão negra no Pará pode ser analisada em três momentos críticos. O primeiro, no século XVII, atendeu às demandas iniciais do sistema colonial com o funcionamento dos primeiros engenhos. O segundo, abrangendo os séculos XVIII e XIX, correspondeu à expansão econômica regional baseada em atividades extrativistas e comerciais, aprofundando a exploração dos africanos e seus descendentes. Por fim, o terceiro momento refere-se ao lento declínio do regime escravista, em que se observa o surgimento de uma população negra livre, resultado das ações abolicionistas e das pressões internacionais (SALLES, 1971, pp. 15-19).

Ainda com base em Monteiro (2013 *apud* SALOMÃO, 2017), as dificuldades logísticas da Amazônia, incluindo a precariedade da navegação fluvial e a grande distância entre os portos negreiros e os centros produtores, tornavam o custo da mão de obra africana no Pará mais alto do que em outras regiões do Brasil. Assim, a escravidão negra na Província do Grão-Pará teve um perfil distinto: menos massivo, mas ainda assim cruel e determinante para a formação social e econômica da região.

Apesar da importância histórica dos africanos e seus descendentes na constituição da sociedade amazônica, a historiografia clássica frequentemente negligenciou esse protagonismo. Autores como Vicente Salles e Anaíza Vergolino apontam para essa omissão, ressaltando que, embora viajantes naturalistas mencionassem a presença negra, os aspectos culturais e religiosos eram frequentemente ignorados ou apagados. Salles (1988) destacou que figuras negras aparecem na literatura amazônica em obras de autores como Inglês de Souza, Juvenal Tavares e Dalcídio Jurandir, mas o reconhecimento acadêmico das culturas negras somente ganhou destaque posteriormente, através de pesquisadores como Nunes Pereira, Gentil Puget e Levi Hall de Moura.

Assim como o historiador Arthur Cezar Ferreira Reis, os antropólogos Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino denunciaram a ausência da cultura negra nas análises clássicas da Amazônia (MAFRA, 2016). Essa invisibilidade é significativa, considerando o papel

central dos africanos como força de trabalho, fator étnico e elemento plasmador da cultura amazônica. Como afirma Salles (1971), embora não tenham protagonizado atos heroicos isolados como Zumbi dos Palmares, os negros do Pará foram agentes essenciais na configuração cultural, social e econômica da região.

Nesse sentido, o estudo das religiões de matriz africana no contexto amazônico tem atraído o interesse de diversas disciplinas, como a história, a antropologia e as ciências da religião. Luca (2010) ressalta que os primeiros estudos sistemáticos sobre as religiões afro-brasileiras no Pará foram realizados pela Missão de Pesquisas Folclóricas, liderada por Mário de Andrade. Em julho de 1934, a equipe chegou a Belém com o objetivo de registrar cânticos religiosos denominados por eles como "música de feitiçaria". Essa pesquisa conduzida por intelectuais modernistas, representou a primeira grande investigação sobre o tema na capital paraense. O uso do termo “música de feitiçaria” revela, por outro lado, os preconceitos da época em relação às expressões religiosas afrodescendentes, frequentemente marcadas por estigmas e incompreensões.

Essa menção inicial ao estudo das religiões afro-brasileiras no Pará marca um ponto de partida relevante para compreender a maneira como essas tradições foram documentadas e interpretadas por diferentes campos do saber ao longo do tempo. A abordagem interdisciplinar adotada por esses estudos destaca a importância de analisar essas manifestações culturais a partir de múltiplos olhares, contribuindo para uma visão mais ampla e contextualizada sobre o impacto das religiões de matriz africana na Amazônia (LUCA, 2010).

Entretanto, essa dinâmica cultural ocorreu em meio a séculos de repressão oficial. Expressões culturais e religiosas, como o lundu[1] e os batuques, enfrentaram legislações restritivas, como o Código de Posturas Municipais de 1848, do Pará, que proibia práticas consideradas ameaças à ordem pública. Durante o regime militar, após o golpe de 1964, os terreiros estavam sob vigilância policial e poucos líderes religiosos arriscavam se expor publicamente. Apenas em 1948, os pais-de-santo conquistaram o direito à liberdade de culto, um marco que possibilitou maior desenvolvimento das práticas religiosas afro-brasileiras no Pará (SALLES, 2015).

Na década de 1960, registros apontavam a existência de 135 terreiros em Belém, número que a UFPA ampliou para mais de 200 casas de culto no mesmo período. Esse

[1] O lundu é uma manifestação musical e coreográfica afro-luso-brasileira originada entre os séculos XVII e XVIII, fruto da fusão de elementos das culturas bantu e ibérica. Divide-se em lundu-dança, marcado pela umbigada e movimentos sensuais com raízes rituais africanas, e lundu-canção, que se aproxima da modinha e foi incorporado aos salões coloniais. No Pará, destaca-se o lundu marajoara, ainda presente em comunidades da Ilha de Marajó, com dança em roda, alternância de pares e uso de instrumentos tradicionais (LUNDU, 2025).

crescimento reflete não apenas a expansão do culto afro-brasileiro na capital, mas também sua disseminação para áreas periféricas e municípios vizinhos. Nesse contexto, a criação da Federação Espírita Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará (FEUCABEP) buscou mediar as relações entre os terreiros e o poder estatal. Contudo, estudos posteriores apontam que essa mediação frequentemente reforçava o controle estatal sobre as práticas culturais afro-brasileiras, impondo regras e limitações às manifestações religiosas. (Salles, 2015).

Em relação ao controle religioso, Salles (2004) destaca o ano de 1938 como um marco importante. Nesse período, intelectuais paraenses, influenciados pela repercussão nacional dos Congressos Afro-brasileiros de Recife (1935) e Salvador (1937), bem como pela presença da Missão Folclórica Paulista em Belém (1938), iniciaram um movimento significativo pela liberdade de culto no estado (SALLES, 2004, p. 8). Tal iniciativa representa uma resistência intelectual e cultural diante da histórica repressão religiosa sofrida pelos afrodescendentes no Pará, evidenciando também o papel decisivo dos intelectuais na luta pelo reconhecimento e valorização das tradições religiosas afro-brasileiras.

As contribuições africanas são particularmente marcantes na culinária paraense, em que ingredientes como quiabo e azeite de dendê são essenciais em pratos tradicionais como o caruru e o vatapá paraense, destacando claramente a influência africana nas práticas alimentares locais (SALOMÃO, 2017, p. 40).

Além da culinária, diversas manifestações culturais amazônicas refletem diretamente a criatividade africana adaptada ao contexto regional. Entre as mais expressivas destacam-se o carimbó, o lundu e o boi-bumbá, elementos culturais que surgiram da resistência e criatividade dos negros escravizados, que adaptaram suas tradições ao contexto amazônico como forma de preservação identitária e resistência simbólica (SALOMÃO, 2017, p. 40; SALLES, 2015, pp. 102-106).

Sobre essas manifestações culturais, Vicente Salles (2004) enfatiza que a cultura atua como um código simbólico que, além de garantir a reprodução dos valores de um grupo social, cria condições para transformar o próprio sistema social. Sob essa perspectiva, é possível compreender a repressão histórica contra expressões culturais afrodescendentes como o lundu e outras formas de lazer.

Contudo, Salles (2004, p. 8) ressalta que, apesar das perseguições e proibições, "a lúdica africana foi resistente e se incorporou ao folclore regional". Essa resistência garantiu que tradições culturais e religiosas sobrevivessem e se reinventassem, mesmo diante das restrições severas impostas às manifestações em espaços públicos como matas, praias e

encruzilhadas. Tal persistência possibilitou a transmissão contínua de saberes essenciais, preservando a essência da identidade afrodescendente amazônica.

Entre as celebrações tradicionais de forte influência africana na região amazônica, destacam-se a Marujada de Bragança e o Marambiré[2] de Alenquer. Essas festividades integram elementos das congadas de matriz africana com devoções católicas, como o culto a São Benedito, sendo expressões emblemáticas do sincretismo religioso e cultural local.

A Marujada de Bragança, por exemplo, é uma tradição secular amplamente estudada devido à sua relevância cultural e religiosa (BAENA, 2020). Já o Marambiré de Alenquer constitui uma versão local das congadas, realizada anualmente no bairro de Loanda, território de ancestralidade negra (SALLES, 2015, p. 36 *apud* BAENA, 2020). Essa manifestação cultural afro-amazônica de raízes congo-angolanas incorpora elementos do catolicismo popular em celebrações que ocorrem entre o Natal e o dia de São Sebastião. Sua estrutura simbólica envolve cortejos com personagens como o Rei e a Rainha do Congo, valsares (vassalos reais), pandeiristas e demais membros da Corte (MONTEIRO, 2019, p.39), compondo uma ritualística própria que remete a uma "Corte africana", distinta de outras congadas brasileiras. Além disso, os cânticos mesclam o português com palavras de origem africana, muitas vezes de significado desconhecido até mesmo pelos próprios praticantes (ITAÚ CULTURAL, 2016).

A Marujada de Bragança, por sua vez, é marcada por um conjunto de danças específicas, como o retumbão, a mazurca, a valsa, o xote e o chorado, que são acompanhadas por intensa percussão e realizadas por marujas e marujos durante a Festa de São Benedito (Souto, 2024, pp. 101-102). O retumbão, em particular, é descrito como uma variação local do samba-de-roda, com forte marcação rítmica e movimentos coreográficos cadenciados, representando uma síntese entre tradição negra e religiosidade popular (SILVA, 1997).

Portanto, embora ambas as manifestações compartilhem raízes africanas e a devoção a São Benedito, elas apresentam particularidades significativas. No caso do Marambiré, não foram encontrados registros da dança denominada retumbão em sua estrutura ritual. Ao contrário, a performance do Marambiré é sustentada por outros ritmos e células percussivas, como o lundu e o ambirá, além de cantos tradicionais herdados da matriz congo-angolana (MONTEIRO, 2019, p. 61).

Essas manifestações evidenciam a integração entre raízes africanas e elementos regionais amazônicos, reforçando a importância da herança afrodescendente na construção da

[2] O Marambiré é uma manifestação cultural de origem africana, que acontece no Quilombo do Pacoval, localizado no município de Alenquer, no Pará.

religiosidade popular. Apesar dos desafios impostos por autoridades coloniais e religiosas — que historicamente buscaram restringir tais expressões, sobretudo em espaços públicos como matas, praias e encruzilhadas —, a resistência cultural garantiu a preservação e a contínua adaptação dessas tradições, que seguem vivas no presente.

Essas festividades são marcadas por danças tradicionais, ilustrando claramente o sincretismo religioso e cultural que caracteriza a região amazônica e reforçando a importância das raízes africanas para a formação da religiosidade afro-amazônica contemporânea. Apesar dos desafios impostos pelas autoridades coloniais e religiosas, que buscaram constantemente limitar essas expressões culturais e religiosas, especialmente em espaços públicos, a resistência cultural afrodescendente garantiu a preservação e a contínua adaptação dessas tradições.

Desse modo, as práticas culturais e religiosas sobreviveram e se reinventaram, permitindo a transmissão de saberes essenciais que, mesmo transformados pelo tempo, mantiveram viva a identidade afro-amazônica.

Além das celebrações religiosas, a presença africana também moldou profundamente o folclore e a musicalidade da região. Ritmos como o carimbó e o lundu, assim como expressões populares mais amplas a exemplo do boi-bumbá, evidenciam a riqueza simbólica da herança africana. Essas manifestações traduzem a capacidade dos negros escravizados e de seus descendentes de ressignificar tradições culturais diante da opressão, transformando-as em formas legítimas de afirmação identitária, resistência simbólica e pertencimento no contexto amazônico (SALOMÃO, 2017, p. 40; SALLES, 2015, pp. 102-106).

A resistência negra também se manifestou politicamente. A participação ativa na Cabanagem (1835-1840) demonstra que negros e mulatos, escravizados e libertos, estiveram à frente de movimentos de contestação e luta por cidadania. Além da atuação armada, criaram irmandades religiosas, associações sociais e sociedades abolicionistas. Essa presença reafirma o papel de protagonismo dos afrodescendentes na construção histórica do estado.

No campo da resistência física e simbólica, os quilombos foram espaços centrais. Abbade (2018) explica que, além das várias formas de resistência cotidiana, como sabotagem e abandono temporário do trabalho, muitos fugiam para a floresta, estabelecendo quilombos que serviam como refúgios e centros de reconstrução da identidade africana.

Na região do Baixo Amazonas, destaca-se o Quilombo do Trombetas, onde os afrodescendentes organizaram suas vidas sociais, econômicas e religiosas, preservando elementos culturais africanos e incorporando influências dos povos indígenas locais (SALOMÃO, 2017). Atualmente, várias comunidades quilombolas no Pará são reconhecidas

legalmente e continuam lutando por seus direitos e reconhecimento, como o Quilombo Cachoeira Porteira (Oriximiná), a Comunidade Quilombola de Óbidos, o Quilombo Boa Vista (Oriximiná), a Comunidade Quilombola de Santa Luzia (Salvaterra), Quilombo Tiningu (Santarém) e a comunidade de Jurussaca (Tracuateua).

A presença africana no Pará também foi decisiva para a formação de uma identidade cultural regional marcada por intensa mestiçagem. A convivência com povos indígenas e europeus colonizadores gerou expressões socioculturais únicas, visíveis na linguagem, na religião, na culinária e na organização social. Rocha (2003) destaca que o sincretismo foi uma das principais formas de resistência e adaptação, criando uma religiosidade que mescla crenças africanas com elementos do catolicismo e das cosmologias indígenas.

A influência africana na culinária paraense é notável. Ingredientes como o quiabo, o azeite de dendê e as técnicas de preparo trazidas da África foram incorporados às tradições locais, resultando em pratos como o caruru do Pará, que combina sabores africanos com ingredientes amazônicos, como camarão e farinha de mandioca. Essa fusão representa não apenas um legado gastronômico, mas também a memória viva das conexões culturais transatlânticas.

Segundo Campelo e Luca (2007), a influência africana também se manifesta de forma marcante nas expressões artísticas e na música. Manifestações como o carimbó, a marujada e o lundu foram moldadas pelos ritmos e danças trazidos pelos africanos, que, ao longo do tempo, se adaptaram às especificidades regionais e ganharam novas significações no imaginário popular.

No campo religioso, práticas como o candomblé e o tambor de mina foram reinterpretadas dentro da realidade amazônica, incorporando santos católicos às divindades africanas e criando uma religiosidade profundamente sincrética. Essa adaptação não apagou as origens, mas possibilitou a sobrevivência das crenças em meio à repressão e ao racismo estrutural (CAMPELO e LUCA, 2007).

Com a abolição formal da escravidão em 1888, os negros libertos foram relegados a condições precárias de trabalho e habitação. Sem acesso à terra ou às mínimas condições de integração social, muitos acabaram marginalizados, empurrados para regiões periféricas das cidades ou continuaram submetidos a relações laborais abusivas (SALOMÃO, 2017). A ausência de políticas públicas efetivas aprofundou as desigualdades raciais que, ainda hoje, persistem em muitas regiões do Pará.

Apesar disso, os descendentes das populações africanas continuam desempenhando um papel crucial na sociedade paraense. As comunidades quilombolas seguem em luta pela

demarcação e pela garantia de seus territórios, enquanto a cultura afro-brasileira se mantém viva na música, na dança, na religião e na vida cotidiana. O reconhecimento desse legado contribui não apenas para a preservação da diversidade cultural, mas também para o fortalecimento da cidadania e da justiça social.

Reconhecer a importância histórica, cultural e política das populações afrodescendentes, assim como garantir os direitos das comunidades quilombolas e combater o racismo estrutural, são passos fundamentais para construir uma sociedade mais justa, plural e representativa da verdadeira diversidade da Amazônia brasileira.

Nesse contexto de resistência, as irmandades religiosas negras desempenharam um papel crucial e crítico. Além de espaços de devoção, eram também locais de organização social e política que permitiam a manutenção das tradições africanas frente à opressão colonial e eclesiástica (SALLES, 1971, pp. 180-183). Da mesma forma, quilombos como o do Trombetas não se limitaram a servir de refúgio, mas se configuraram como centros de resistência ativa e de recriação identitária, onde a cultura africana encontrou formas novas e autônomas de expressão, desafiando diretamente o sistema escravista e colonial (SALOMÃO, 2017, p. 42).

A permanência das tradições linguísticas e culturais nos terreiros de Umbanda e Candomblé também deve ser interpretada como resistência crítica ao processo de colonização linguística e cultural. Esses espaços mantêm viva uma terminologia própria derivada das línguas africanas, desafiando, portanto, a imposição colonial (SALOMÃO, 2017, p. 41).

Desse modo, compreender criticamente a presença africana e as religiões afro-brasileiras no Pará, implicam reconhecer sua importância histórica, cultural e política, desafiando ativamente as narrativas dominantes que insistem em relegar essas contribuições ao esquecimento. Valorizar e reivindicar esse legado é, portanto, uma tarefa necessária para a construção de uma memória social mais justa e representativa da diversidade cultural amazônica.

A resistência negra foi um elemento central nesse processo. Muitos africanos escravizados fugiram e formaram comunidades autônomas, conhecidas na região como mocambos. Esses territórios de resistência surgiram em diversos pontos do Pará e do Amapá, incluindo Oriximiná, Alenquer, Cametá e Gurupá. Os mocambos eram espaços de liberdade e recriação de elementos culturais africanos, desafiando o sistema escravista e mantendo vivas tradições religiosas, musicais e linguísticas (SALOMÃO, 2017). Além disso, a criação de quilombos fortaleceu as redes de solidariedade e identidade entre os negros, permitindo a manutenção de práticas sociais, econômicas e espirituais herdadas da África.

A participação dos negros na Cabanagem (1835-1840) é outro capítulo essencial dessa trajetória. Esse movimento popular, que contestava o domínio político das elites portuguesas, contou com grande adesão de negros, tanto libertos quanto escravizados. Buscando a abolição definitiva da escravidão e melhores condições de vida, os negros cabanos tiveram papel decisivo na tomada de Belém e em outras ações revolucionárias. Entretanto, a repressão brutal ao movimento resultou na morte de milhares de insurgentes, desestruturando por décadas a luta por direitos dos negros e pobres no Pará (SALOMÃO, 2017). Apesar da violência, a Cabanagem marcou profundamente a história da luta popular no estado e serviu de inspiração para movimentos sociais futuros.

Apesar de toda essa trajetória de exclusão, a influência dos negros na cultura paraense é incontestável. Seja na culinária, com pratos como o pirão, a maniçoba, o caruru e o vatapá, ou nas manifestações culturais como o carimbó, o lundu, a marujada e o boi-bumbá, a herança africana permanece viva. Além disso, as manifestações religiosas afro-brasileiras, como o Candomblé, o Tambor de Mina e a Umbanda, seguem sendo fundamentais na identidade cultural do estado.

A presença africana na Amazônia, especialmente no Pará, deixou marcas profundas na formação cultural da região. Embora não se possa identificar a sobrevivência de cultos exclusivamente africanos, como ocorre em outras partes do Brasil, a cultura afrodescendente no Pará se entrelaça de maneira singular às tradições indígenas e católicas, dando origem a expressões sincréticas de grande relevância. O batuque paraense, por exemplo, ilustra essa fusão ao incorporar elementos religiosos africanos, indígenas e cristãos, adaptados ao contexto local e influenciados por tradições como o Candomblé baiano e a Umbanda carioca.

As contribuições culturais africanas vão além das festividades. Elementos lúdicos, como o carimbó e o lundu, ajudaram a moldar o folclore amazônico, influenciando o caboclo da região. Mesmo expressões mais amplas, como o boi-bumbá, têm suas raízes na criatividade e resistência cultural dos negros escravizados, que transformaram essas tradições em instrumentos de preservação identitária e resistência simbólica.

É importante destacar que esses indivíduos conviviam com povos indígenas igualmente subjugados, resultando em uma intensa interação cultural e no surgimento de novas expressões socioculturais. Rocha (2003) relata que desse contato surgiu um sincretismo refletido na linguagem, nas práticas religiosas e na organização da resistência à opressão.

Vicente Salles (2004) chama atenção para a complexidade do processo aculturativo vivido pelos negros no Pará. De maneira original, o autor destaca como os africanos não apenas preservaram aspectos próprios de sua cultura, mas também incorporaram elementos

materiais indígenas e reinterpretaram significados religiosos impostos pelos colonizadores. Segundo ele, esse processo resultou na criação de práticas sincréticas únicas, nas quais "novos significados foram atribuídos a velhos elementos da cultura religiosa dos dominantes, tais como devoções e festas de santos padroeiros" (SALLES, 2004, p. 7). Tal perspectiva crítica permite entender melhor como se configurou a identidade cultural afro-amazônica, marcada por uma resistência criativa frente à imposição colonial e religiosa.

As interações entre diversos grupos étnicos e culturais moldaram a história da sociedade paraense e a influência africana foi essencial na formação da economia, cultura e dinâmica social da região amazônica. Segundo Salles (2015), desde a era colonial, africanos escravizados foram trazidos para o Pará, onde se integraram à vida cotidiana local, contribuindo substancialmente para o desenvolvimento da região e redefinindo sua identidade em um contexto de resistência e adaptação.

A religião também é um campo de forte presença das comunidades afrodescendentes. Práticas como o Candomblé e o Tambor de Mina foram reinterpretadas na Amazônia dentro do sincretismo religioso, incorporando elementos do catolicismo às crenças africanas, resultando em expressões religiosas únicas (CAMPELO e LUCA, 2007).

A presença africana no Pará relembra o período colonial, quando milhares de africanos foram transportados para a Amazônia pelo tráfico transatlântico. Embora a região não fosse um grande destino do tráfico de escravos, o trabalho forçado era uma realidade para muitos africanos empregados na extração das "drogas do sertão" (cacau, urucum e salsaparrilha), na agricultura, nos serviços domésticos e na construção civil (SALLES, 2015).

O papel dos negros na história política também merece destaque. Salomão (2017) enfatiza sua participação na Cabanagem (1835-1840), um dos movimentos revolucionários mais importantes do Brasil. Motivados pela exploração econômica e marginalização social, os afrodescendentes, junto com indígenas e cabanos (pobres mestiços), desempenharam um papel fundamental na luta contra a opressão. Embora o poder obtido pelos rebeldes tenha sido efêmero, a revolta representou uma das primeiras tentativas das classes populares brasileiras de se organizar politicamente (SALLES, 2015).

Atualmente, os descendentes das populações africanas continuam desempenhando um papel crucial na sociedade. As comunidades quilombolas seguem defendendo seus territórios e direitos, enquanto a cultura afro-brasileira permanece viva na música, na dança, na religião e na vida cotidiana da região (SALLES, 2015). O reconhecimento desse legado contribui para a preservação da diversidade cultural e reforça a necessidade de igualdade e justiça social no Pará e em todo o Brasil.

Em suma, a trajetória dos negros no dia a dia do Pará é marcada por violência e resistência, exclusão e contribuição. Mais do que vítimas de um sistema desumano, os afrodescendentes foram e continuam sendo agentes históricos centrais na formação da sociedade paraense. Valorizar esse legado é essencial para compreender o passado e enfrentar as desigualdades que ainda marcam o presente. A compreensão dessa história não apenas resgata memórias esquecidas, mas também nos desafia a construir um futuro mais justo, plural e comprometido com a diversidade cultural amazônica.

A análise da presença africana na Amazônia, especialmente no estado do Pará, revela um processo histórico marcado por profundas contradições, entre a violência da escravidão e a potência da resistência cultural, religiosa, linguística e política dos afrodescendentes. Os africanos e seus descendentes desempenharam papéis centrais não apenas como força de trabalho na construção econômica da região, mas também como protagonistas na produção de identidades culturais, sociais e religiosas que compõem a diversidade amazônica.

A contribuição negra se manifesta de forma duradoura e multifacetada, seja nas práticas religiosas sincréticas, como o candomblé e o tambor de mina reinterpretados na Amazônia; nas expressões culturais como o carimbó, o batuque e a marujada; nas formas de resistência, como os quilombos, os mocambos e a participação ativa na Cabanagem; ou ainda na luta atual por direitos, reconhecimento e permanência nos territórios tradicionais. Tais manifestações não apenas ressignificaram a cultura regional, mas também desafiaram as narrativas hegemônicas que insistem em marginalizar ou silenciar essas vozes.

Compreender esse legado é um passo essencial para valorizar a pluralidade da memória social amazônica, combater as desigualdades históricas e promover justiça social. Essa valorização, no entanto, só se concretiza plenamente quando se reconhece que a cultura é também linguagem — e que a resistência e a identidade negra no Brasil se expressam por meio de palavras, sons, nomes e discursos que atravessam o tempo.

Este capítulo, ao recuperar o protagonismo negro na história do Brasil e da Amazônia, busca lançar luz sobre as raízes linguísticas que serão analisadas nos capítulos seguintes. É nesse contexto histórico de resistência, repressão e reconstrução cultural que se insere a análise léxico semântico das línguas africanas em terreiros de Umbanda.

2 LINGUAGEM, CULTURA E IDENTIDADE: OS EFEITOS DO CONTATO LINGUÍSTICO NO BRASIL

Neste capítulo, aprofundamos as discussões sobre como o contato linguístico moldou as práticas comunicativas no Brasil, com especial atenção às implicações terminológicas presentes nas religiões de matriz africana, tema central desta dissertação. Primeiramente, discutiremos a interação entre portugueses e indígenas, analisando a influência das línguas indígenas na formação do português brasileiro. Em seguida, abordaremos as contribuições linguísticas africanas e seu impacto na identidade nacional. Por fim, analisaremos o processo de ressignificação linguística e cultural que resultou dessa interação, demonstrando como a linguagem se tornou um elemento fundamental na preservação da identidade das comunidades afro-brasileiras e indígenas.

A linguagem será compreendida como expressão de memória, pertencimento e resistência cultural, destacando como os processos de crioulização, assimilação e resistência marcaram a formação de um português brasileiro com traços multiculturais.

2.1 Linguagem, cultura e identidade: contato, hibridismo e memória social

Refletir sobre a linguagem no Brasil é, sobretudo, reconhecer a complexa rede de encontros — muitas vezes marcados por assimetrias, como destaca Ponso (2017), que os situa em contextos de desigualdade, opressão e resistência — entre diferentes povos e tradições culturais.

Nesse cenário, a língua não se limita a um instrumento de comunicação: ela atua como espaço de memória, disputa simbólica e sobrevivência cultural. Desde o início do processo colonizador, instaurou-se uma convivência forçada entre línguas indígenas, africanas

e o português europeu, formando uma rede linguística plural, marcada por relações de poder e resistência.

Jakubów (2023) observa que indivíduos expostos a diferentes formas de falar tendem a criar gramáticas híbridas, resultado da internalização e recombinação de traços diversos. Esse processo é social e coletivo, e se insere no que Mufwene (2001, 2008) denomina como "banco de traços", uma espécie de acervo dinâmico e interativo da linguagem em circulação. A língua está em constante transformação porque está sempre em contato com outras línguas, culturas e práticas sociais. Como destaca Jakubów (2023, p. 5), o contato linguístico atua tanto no plano individual quanto populacional, influenciado por fatores ecológicos — sociais, históricos e políticos — que moldam os processos de aquisição. Mufwene (2008, p. 182 *apud* JAKUBÓW, 2023) acrescenta que a transmissão da linguagem ocorre não apenas de forma vertical (entre gerações), mas também horizontalmente, por meio da interação entre pares, o que favorece o hibridismo linguístico.

No contexto brasileiro, esse processo iniciou-se ainda no período colonial. Os portugueses que chegaram falavam variedades vernáculas do português europeu, muitas vezes afastadas da norma culta. Estabeleceram contato com os povos indígenas e, posteriormente, com africanos escravizados, o que gerou línguas gerais como a Paulista e a Amazônica.

Dessa forma, é crucial considerar o impacto do contato linguístico e cultural ao analisar a trajetória do português no Brasil. A imposição do português europeu e as interações entre colonizadores, indígenas e africanos escravizados resultaram em mudanças significativas na língua. Com isso, Ponso (2017) menciona que, apesar das intensas pressões para a assimilação do português, a comunicação entre esses grupos gerou profundas transformações linguísticas, permitindo que a língua se adaptasse a novas realidades sociais.

Sendo assim, como destaca Ponso (2017), a interação linguística no Brasil ocorreu em um contexto de desigualdade e opressão, bem como de resistência e ressignificação, tornando-se um reflexo da dinâmica social e cultural brasileira. Nesse sentido, como afirma Ponso (2017):

> Os grandes movimentos migratórios e colonizatórios de povos que abandonam seus países de origem pelas mais diversas razões se encontram na base da maioria dos contatos entre grupos étnicos, que, convergindo para um mesmo espaço geográfico, não apenas têm de adaptar-se ao novo meio, mas também efetuar trocas culturais com os demais grupos humanos em contato [...] a linguagem talvez seja o elemento de troca que mais sofra modificações. (PONSO 2017, pp. 186-187)

Jakubów (2023) relembra que antes da hegemonia do português, as populações indígenas já viviam em contextos multilíngues. Mello (2008, *apud* JAKUBÓW, 2023) salienta que, no século XVI, o contato linguístico entre portugueses e nativos foi central para a construção dessas línguas de base indígena, que atuaram como veículos de comunicação interétnica. Contudo, com o avanço da colonização, a imposição do português como língua oficial provocou o apagamento das demais línguas (BESSA-FREIRE, 2008; LUCCHESI, 2017).

Essa imposição, entretanto, não resultou em eliminação total, mas em transformação. Aboh (2015) aponta que, mesmo em situações de dominação, os falantes reelaboram estruturas e mantêm traços linguísticos. O português brasileiro, nesse sentido, carrega marcas das línguas africanas e indígenas, observadas no léxico, na prosódia e nas estruturas sintáticas (GUY, 1981; LUCCHESI, 2008) e um exemplo é a variação na concordância de número. Jakubów (2023) destaca que a forma não-redundante era associada ao português falado por escravizados (ALKMIM, 2008; SILVA, 2003), enquanto a forma redundante passou a ser valorizada após a chegada da Corte Portuguesa (GUY e ZILLES, 2008). Tal coexistência evidencia como a variação linguística resulta de dinâmicas de contato e hierarquias sociais.

Para compreender plenamente esses fenômenos, é necessário retomar as concepções de cultura. A compreensão das influências culturais na formação das identidades requer inicialmente uma reflexão aprofundada sobre o próprio conceito de cultura, que pode variar conforme diferentes contextos históricos e abordagens teóricas. Geertz (1989), em sua obra A Interpretação das Culturas, define a cultura como uma "teia de significados", um conjunto de práticas e símbolos compartilhados que estruturam a experiência humana.

Lyons (1987), em Linguagem e Linguística: uma Introdução, apresenta duas concepções distintas de cultura. A primeira, de caráter clássico, associa a cultura à "civilização", entendendo-a como um conjunto de valores, práticas e conhecimentos acumulados que caracterizam uma sociedade com uma cultura complexa. A segunda, por sua vez, reconhece a cultura como um sistema dinâmico de significados e práticas sociais.

Durante a colonização, prevaleceu a visão eurocêntrica que classificava as culturas africanas e indígenas como inferiores. (QUIJANO, 2005 *apud* LANDER, 2005) argumenta que essa imposição não se restringia à esfera material, mas atingia a dimensão cognitiva e simbólica. A língua portuguesa foi instituída como superior, relegando as demais ao silêncio. Além disso, durante o século XVIII, prevaleceu uma visão eurocêntrica da cultura, marcada pela superioridade atribuída às práticas e valores ocidentais. Esse paradigma hierarquizante

resultou no apagamento sistemático das línguas e tradições indígenas e africanas no Brasil, frequentemente categorizadas como "primitivas" ou "menos civilizadas".

Bakhtin (2003) observa que esse processo negava às populações subjugadas o direito à interlocução legítima. O autor salienta que a hierarquia linguística das sociedades coloniais negava a essas populações o *status* de interlocutores válidos, aprofundando o processo de desumanização. Assim, a imposição do português no Brasil resultou não apenas na erradicação das línguas indígenas e africanas, mas também na alteração da própria estrutura da língua. Desse modo, é possível afirmar que a linguagem desempenha um papel crucial na formação das relações sociais dentro de uma comunidade e na troca de significados entre seus membros.

Como Bagno (2014, p. 11) aponta, “o ser humano é um organismo de linguagem”, indicando que esta não é apenas uma ferramenta de comunicação, mas a base da organização social como um todo. Dessa forma, os indivíduos formam vínculos e estabelecem normas sociais que facilitam a coexistência. No Brasil colonial, por exemplo, o intenso contato entre culturas tornou a linguagem um componente essencial de adaptação mútua, exigindo o desenvolvimento de novos métodos de comunicação.

Essa imposição cultural também constitui uma violência simbólica contra as culturas locais, como afirmam Veronelli e Daitch (2021). Sob o paradigma moderno-colonial, as línguas dos povos colonizados eram frequentemente desvalorizadas e vistas como incapazes de uma "linguagem real" ou de expressividade valorizada, conforme os critérios eurocêntricos dominantes. Tal visão contribuiu para a exclusão das tradições e formas de conhecimento não alinhadas ao modelo colonial, capturando "a imaginação colonial dos colonizados como seres que não têm linguagem real, ou seja, que não têm expressividade valorizada do ponto de vista eurocêntrico" (VERONELLI e DAITCH, 2021, p. 92).

Como destacam Almeida (2014) e Cardoso (2015), esse processo constitui o linguicídio - a supressão deliberada de línguas com o intuito de controle social, tema que será aprofundado posteriormente. As consequências desse apagamento são profundas e persistem nas relações de poder e identidade atuais. Contudo, a resistência linguística não desapareceu. Ela se manifesta nas práticas orais, nos rituais religiosos, nas expressões culturais que mantêm vivas as memórias e os saberes ancestrais. Seabra (2015) destaca que a linguagem é espaço de construção e preservação da memória coletiva.

No contexto da escravidão, a imposição do português como língua dominante exigiu adaptações e resultou em formas híbridas de comunicação, nas quais os africanos escravizados integraram elementos de suas línguas de origem. Ponso (2017) reforça que,

mesmo diante da imposição, o contato entre os diferentes grupos resultou em transformações significativas, contribuindo para a formação do português brasileiro, com suas singularidades estruturais e socioculturais. Ainda assim, esse processo manteve-se desigual e excludente.

Petter (2014) observa que são escassos os registros históricos que documentam os momentos reais de contato entre as línguas africanas, as indígenas e o português. Essa ausência de documentação contribuiu para invisibilizar as contribuições das línguas subalternizadas na constituição da identidade linguística nacional.

Assim, o português brasileiro deve ser compreendido como resultado de múltiplos processos de contato, negociação e resistência. Como lembra Jakubów (2023, p. 8), embora a história linguística do país tenha sido marcada pela diversidade, hoje cerca de 98% da população brasileira tem o português como língua materna. Esse percurso, do plurilinguismo à homogeneização, revela tensões entre padronização e diversidade, entre apagamento e permanência. Nas comunidades tradicionais, nos terreiros, nos falares populares, sobrevivem práticas linguísticas que desafiam o silêncio imposto — e afirmam, cotidianamente, outras formas de existir e resistir.

2.2 Contato linguístico entre portugueses e povos indígenas: formação da Língua Geral e influência no português brasileiro

O contato linguístico entre portugueses e povos indígenas está entre os elementos centrais que configuraram a diversidade cultural e linguística do Brasil. Desde os primeiros momentos da colonização, as línguas indígenas — especialmente as da família tupi-guarani — foram fundamentais na mediação comunicativa entre os colonizadores e os povos originários. A chamada Língua Geral, produto direto desse encontro, consolidou-se como um meio de interação interétnica, tendo sido amplamente utilizada em diferentes regiões da Colônia.

A disseminação do tupinambá deve-se, entre outros fatores, à predominância de homens entre os colonizadores, os quais estabeleceram relações com mulheres indígenas. Seus descendentes, criados no seio materno, aprendiam o tupinambá como língua inicial, o que assegurou sua vitalidade durante os primeiros séculos do período colonial. Nesse contexto, os jesuítas desempenharam um papel fundamental. Lucchesi e Baxter (2009) analisam essa atuação no âmbito da catequese, indicando que ela se insere no que denominam Transmissão Linguística Irregular — um processo que rompe com padrões estáveis de aquisição e promove transformações profundas nas estruturas das línguas em contato.

A Língua Geral Paulista, predominante nas regiões Sudeste e Centro-Oeste, resultou da convivência próxima entre portugueses e tupinambás, intensificada por práticas como o cunhadismo, conforme aponta Darcy Ribeiro (2004) e também Nobre (2011). De acordo com Nobre, essa variedade surgiu em um ambiente de continuidade da transmissão linguística, em que o idioma era utilizado por falantes nativos e mantido por diversas gerações.

Por outro lado, a Língua Geral Amazônica (LGA), desenvolvida no Norte, reflete uma realidade sociolinguística distinta. Como explica Nobre (2011), essa variedade emergiu em um contexto de descontinuidade na transmissão linguística, o que levou à aquisição da língua por aprendizes não nativos em condições instáveis. Esse cenário propiciou a pidginização e, posteriormente, a crioulação, o que resultou em reestruturações gramaticais relevantes. Em contraste com a leitura de Aryon Rodrigues (1986, *apud* NOBRE, 2011), Nobre argumenta que a LGA não deve ser compreendida como uma simples extensão do Tupi, mas como uma nova formação marcada por dinâmicas coloniais específicas, nas quais a atuação jesuítica foi determinante para sua difusão.

A análise das línguas gerais evidencia, assim, a diversidade de contextos históricos e políticos nas regiões coloniais. Os Estados do Brasil e do Grão-Pará e Maranhão desenvolveram relações distintas com as línguas indígenas, o que impactou diretamente os modos como essas línguas foram adotadas, institucionalizadas ou reprimidas. Apesar da imposição posterior do português como língua oficial, as línguas indígenas resistiram em muitos territórios, sobretudo nos espaços de oralidade, mantendo-se como formas de expressão cultural e identitária.

Jakubów (2023) destaca que quando o contato linguístico ocorre em contextos sociopolíticos assimétricos, como no caso da colonização, os processos de aquisição se dão sob condições de *input* variável, gerando sistemas linguísticos marcados pela flexibilidade e pelo hibridismo. No Brasil, o contato entre o português europeu e as línguas indígenas ocorreu em meio a relações desiguais, mas com intensa circulação linguística. Mello (2008, *apud* JAKUBÓW, 2023) indica que, já no século XVI, a convivência entre portugueses e nativos contribuiu para a emergência de línguas como a Língua Geral. Jakubów (2023) também enfatiza que antes da hegemonia do português, muitos grupos indígenas já viviam em contextos multilíngues, o que favoreceu adaptações linguísticas entre os falantes.

Sob essa perspectiva, é possível compreender que a influência indígena no português brasileiro extrapola o plano lexical. Ela se manifesta também em estruturas fonológicas e sintáticas, além de estar presente na toponímia, na culinária, nos rituais e em práticas culturais do cotidiano. Alfred Métraux (1948, *apud* NOBRE, 2011) destaca que os tupinambás

ocupavam vastas extensões da Costa Atlântica e, embora divididos em diferentes tribos, partilhavam uma base linguística comum. O termo "tupinambá", empregado por franceses e portugueses, passou a designar não apenas os povos, mas também a língua falada por eles — abordagem igualmente seguida por Aryon Rodrigues (1986, *apud* NOBRE, 2011).

A formação das línguas gerais, portanto, resultou de interações complexas entre povos e culturas, articulando dominação, adaptação e criação linguística. Esse processo dialoga com o conceito de ecologias linguísticas desenvolvido por Aboh (2015) e Mufwene (2001, 2008), no qual a linguagem é moldada por fatores históricos, sociais e ambientais. Jakubów (2023) reforça essa concepção ao mostrar que as gramáticas híbridas surgidas em tais contextos expressam não apenas influências externas, mas também a agência[3] dos falantes na ressignificação da língua.

Dessa forma, a formação do português brasileiro deve ser compreendida como o resultado de múltiplas camadas de contato, dominação e resistência. A influência das línguas indígenas não foi acidental nem marginal: ela participou ativamente da conformação da língua nacional e continua viva em manifestações culturais e linguísticas de diversas comunidades. Reconhecer essa diversidade é também valorizar o papel dos povos originários na constituição da identidade linguística brasileira.

2.3 O contato linguístico africano e a formação do português afro-brasileiro

A língua portuguesa falada no Brasil, especialmente nas áreas de cultura popular, foi profundamente influenciada pela presença africana. Esse processo de adaptação e resistência cultural resultou em transformações linguísticas que marcaram o português brasileiro, distanciando-o do português de Portugal, especialmente em aspectos fonológicos e lexicais. A diversidade linguística e cultural da África contribuiu significativamente para essa construção, com destaque para grupos etnolinguísticos como os *iorubás (nagôs)* e os *bantos,* cujas línguas e costumes foram fundamentais na formação da identidade afro-brasileira.

Para compreender plenamente essa influência, é necessário considerar o contexto histórico que silenciou as línguas africanas e indígenas em favor do português. Na história do Brasil, essas línguas foram sistematicamente suprimidas devido à ascensão do português

[3] A expressão "agência dos falantes" refere-se à capacidade ativa que os sujeitos têm de interferir nos rumos da língua — selecionando, reorganizando ou modificando elementos conforme os contextos sociais, culturais e históricos. Em vez de apenas reproduzirem normas impostas, os falantes agem sobre a língua, especialmente em situações de contato. Essa perspectiva é defendida por Mufwene (2001, 2008) e aparece de forma aplicada na análise de Payno Gomes (2021), ao discutir como os falantes do português em São Gabriel da Cachoeira (AM) lidam criativamente com traços do *nheengatu*.

como língua dominante. É relevante destacar que esse processo não ocorreu de forma natural ou espontânea, mas resultou de uma estratégia deliberada de domínio e controle social.

Segundo Almeida (2014), além de marginalizar as línguas nativas e africanas, houve uma desvalorização de suas culturas, reforçando as hierarquias sociais que ainda influenciam as relações de poder e identidade na atualidade. O Brasil passou por um fenômeno conhecido como linguicídio que, além de reduzir drasticamente sua diversidade linguística, teve profundas consequências na formação de identidades culturais subalternas.

Nesse contexto, conforme discutido por Renato Mendonça (2012) e observado por Yeda Pessoa de Castro no prefácio de *A Influência Africana no Português do Brasil* (CASTRO, 2012), o impacto da presença negra na formação linguística e cultural do Brasil é inegável. A partir do conceito de "africanias", elaborado por Nina Friedemann em *Cabildos Negros, Refúgios de Africanias na Colômbia* (1988), compreende-se como os elementos culturais trazidos pelos africanos escravizados, mesmo em contextos de violência e apagamento, resistiram, foram ressignificados e passaram a integrar de maneira profunda o repertório cultural e linguístico brasileiro.

Esse legado manifesta-se em diversas esferas da cultura brasileira, como a língua, a música, a dança, a religião e a cosmovisão, influenciando significativamente as expressões culturais e sociais do país. Inicialmente, essas influências foram preservadas de forma sutil e, muitas vezes, inconsciente. Contudo, ao longo dos séculos, passaram a ser ressignificadas e integradas à identidade nacional, tornando-se elementos centrais na construção do que hoje compreendemos como identidade brasileira.

É nesse cenário de resistência que emerge a história das línguas africanas no Brasil, marcada por um processo de silenciamento violento, mas também por estratégias de preservação cultural. Durante o período colonial, milhões de africanos foram trazidos à força para o Brasil, oriundos de diferentes regiões e portadores de uma vasta diversidade linguística. Falavam línguas pertencentes a grandes famílias, como as línguas *bantas* (*quimbundo, quicongo, umbundo*) e as línguas oeste-africanas (*iorubá, jeje, fom*). No entanto, essa pluralidade foi sistematicamente reprimida pela lógica colonial, que impôs o português como língua oficial e de prestígio, marginalizando e criminalizando as demais.

A violência simbólica contra essas línguas manifestava-se não apenas no silenciamento formal, mas também na exclusão dos espaços de prestígio social. Mignolo (2000) denuncia o caráter eurocêntrico desse processo, que desqualificava as línguas africanas como "inferiores" ou "primitivas", negando-lhes legitimidade como formas válidas de linguagem e conhecimento. Bakhtin (2003) acrescenta que ao negar às populações africanas o

estatuto de interlocutores válidos, o sistema colonial aprofundava sua exclusão social e cultural.

Apesar da repressão, as línguas africanas resistiram por meio da oralidade, religiosidade e manifestações culturais. Os terreiros de religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda, tornaram-se espaços fundamentais para a preservação de vocabulários, cantos, rezas e fórmulas rituais. Essa resistência também se expressa no conceito de africanias: saberes herdados dos povos africanos que sobreviveram à opressão e foram adaptados ao contexto brasileiro.

Podemos entender as africanias como o conjunto de saberes e práticas culturais que, embora muitas vezes ocultos ou minimizados, se mantiveram presentes no imaginário coletivo dos africanos trazidos ao Brasil. Essas influências, percebidas na língua, nas artes, nas crenças e nas formas de ver o mundo, foram, ao longo dos séculos, transformadas em uma forma de resistência e continuidade frente à opressão, tornando-se componentes fundamentais na constituição de um novo sistema cultural e linguístico que define o Brasil (FRIEDEMANN, 1988, p. 20).

Assim, a imposição do português não decorreu de uma suposta superioridade linguística, mas de uma estratégia de controle político e cultural. O fenômeno do linguicídio, reconhecido pelo Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa (VOLP), reflete esse apagamento deliberado. Como observa Cardoso (2015), o linguicídio representa uma forma de violência simbólica que contribuiu para a negação da cultura e da identidade das populações africanas e indígenas.

Esse quadro se articula à noção de colonialidade linguística. A colonialidade linguística, conforme argumenta (QUIJANO, 2005 *apud* LANDER, 2005), foi não apenas instrumento de dominação, mas também de desumanização. A linguagem, nesse sentido, tornou-se campo de disputa e resistência. Seabra (2015) enfatiza que a comunicação é um pilar na construção de memórias coletivas e identidades compartilhadas. A supressão das línguas nativas implicou também a tentativa de apagar essas memórias e identidades.

Petter (2014) alerta para a escassez de registros sobre o contato linguístico e a diversidade existente no Brasil colonial. A imposição do português eclipsou línguas e culturas, limitando o entendimento sobre a profundidade da influência africana na formação cultural brasileira. Avançando para a perspectiva dos processos de aprendizagem linguística, a teoria da transmissão linguística irregular, conforme Lucchesi (2009, p. 101), descreve "os processos históricos de contato maciço entre povos falantes de línguas tipologicamente

diferenciadas, entre os séculos XVI e XIX, em decorrência da ação do colonialismo europeu na África, Ásia, América e Oceania".

Nas diversas situações de dominação que se constituíram nesse contexto histórico, a língua do grupo dominante, denominada língua de superstrato ou língua-alvo, se impôs, de modo que os falantes das outras línguas, em sua maioria adultos, foram forçados a adquiri-la em condições bastante adversas de aprendizado, em função de sua sujeição e marginalização.

As variedades de segunda língua que se formaram nessas condições acabaram por fornecer os modelos para a aquisição da língua materna pelas novas gerações de falantes, à medida que os grupos dominados abandonavam suas línguas nativas. O processo de nativização da língua dominante ocorreu, assim, de forma irregular, pois os dados linguísticos primários disponíveis para as crianças desenvolverem sua língua materna provinham praticamente de versões de segunda língua desenvolvidas entre os falantes adultos das outras línguas, que apresentavam lacunas e reanálises em relação aos seus mecanismos gramaticais.

Essas transformações ocorreram dentro de um *continuum*[4] que vai da erosão à reestruturação gramatical. As novas gerações, influenciadas por jargões criados em contextos coloniais, expandiram e adaptaram essas formas reduzidas, criando sistemas linguísticos complexos e inovadores. O ambiente social e histórico da escravidão, com sua alta rotatividade e repressão linguística, moldou diretamente essas transformações. Como salienta Petter (2014, p. 19), “são raras as informações sobre o contato entre as línguas e culturas africanas que para cá foram transplantadas”, o que evidencia o apagamento linguístico que obscureceu a compreensão da profundidade dessas influências na formação da identidade nacional.

Entre os efeitos mais visíveis estão a perda de morfologia flexional, a simplificação sintática e o uso reduzido de preposições e pronomes. A expansão funcional se deu por mecanismos como a gramaticalização e a transferência funcional, elementos centrais para o desenvolvimento das variedades populares do português brasileiro. Essas transformações, apesar de significativas, não culminaram na formação de uma nova língua propriamente dita, mas sim na adaptação do português às condições sociolinguísticas locais.

[4] *Continuum*, nesse contexto, refere-se a um processo gradual e contínuo, sem divisões nítidas, que liga diferentes estágios de mudança linguística — da simplificação inicial à reestruturação complexa das formas de comunicação.

Dessa forma, no Brasil não se desenvolveu um *pidgin*[5] ou um crioulo[6] baseado no português. Embora houvesse simplificações no português falado pelos africanos escravizados, a transmissão linguística irregular garantiu a manutenção da estrutura fundamental da língua portuguesa. Como destaca Silva Neto:

> O grau desse falar crioulizado varia de lugar para lugar: depende da percentagem de brancos e do status cultural. Onde menor for o número de brancos, onde a população for quase exclusivamente de índios, negros ou mestiços, maior será o grau de linguajar crioulizante. (SILVA NETO (1963 [1951], p. 89)

Nesse cenário, é importante destacar que a ausência de uma língua crioula plenamente estruturada no Brasil não significa a ausência de processos de crioulização. Como afirma Jean-Louis Rougé (2014), a política linguística colonial e a dispersão dos africanos impediram o surgimento de crioulos plenos, mas permitiram a africanização profunda do português. A variação observada por Silva Neto reforça esse argumento ao apontar que, em determinadas regiões, o português popular adquiriu traços crioulizantes, mesmo sem constituir uma nova língua.

Além disso, destaca-se que muitos africanos chegaram ao Brasil já familiarizados com o português aprendido nos entrepostos de tráfico, o que contribuiu para a difusão de uma variedade já mestiça da língua. Essa complexidade histórica e linguística é analisada criticamente por Jean-Louis Rougé (2014), que propõe uma leitura alternativa da chamada "inexistência de crioulo no Brasil". Segundo o autor, a ausência de um crioulo não se deve à inexistência de crioulização, mas à política linguística imposta pela Igreja e pelo Estado Colonial, que proibiam o uso de línguas não europeias até mesmo na catequese (ROUGÉ, 2014, p. 55).

A análise de Yeda Pessoa de Castro (1983;2012) revela que a influência africana no português brasileiro vai além do léxico religioso. Palavras como *candomblé, senzala, quilombo, axé, macumba, xangô, exu, orixá, banzo, moleque e cafuné* foram incorporadas à linguagem cotidiana, reforçando a presença africana na identidade nacional. Além disso, elementos fonológicos, como a nasalização, a simplificação de encontros consonantais e a

[5] Segundo Lucchesi (2009), a pidginização refere-se ao processo em que duas ou mais línguas se misturam, criando uma forma simplificada de comunicação. Esse fenômeno geralmente ocorre entre grupos que não compartilham uma língua comum, levando à criação de uma língua funcional, mas com vocabulário restrito e uma estrutura gramatical simplificada.

[6] Para Rodrigues (2019), a crioulização, por sua vez, é o processo em que um pidgin se torna uma língua estável e plenamente desenvolvida, com uma gramática mais elaborada e um uso mais amplo na comunidade, muitas vezes passando a ser falada como língua materna pelas gerações seguintes.

palatalização de consoantes, são atribuídos ao contato com línguas *bantas*. Já na morfossintaxe, nota-se a simplificação de concordâncias verbais e nominais, fenômenos recorrentes na fala popular brasileira. Esse contato, no entanto, não gerou um crioulo baseado no português, como ocorreu em outras partes da diáspora africana.

Conforme aponta Silva Neto (1963 [1951]), a estrutura do português foi preservada, embora fortemente influenciada nos aspectos fonético-fonológicos e lexicais, especialmente nas regiões onde a presença africana era mais intensa. Lucchesi (2009) explica esse fenômeno a partir da ideia de transmissão linguística irregular, que descreve processos assimétricos de aprendizagem de uma língua dominante, marcados por simplificações e reinterpretações estruturais.

Yeda Pessoa de Castro (2007) contribui de forma pioneira ao propor uma classificação dos vocábulos africanos segundo cinco níveis de penetração: terminologia religiosa (TR), linguagem do povo-de-santo (PS), linguagem popular (LP), português regional da Bahia (BA) e português do Brasil em geral (BR). Ela demonstra como termos como *orixá, vodum, inquice, dendê e candomblé* permanecem vivos tanto nos rituais afro-brasileiros quanto na linguagem cotidiana, revelando a profundidade simbólica e identitária da herança africana.

Para Castro (2007, p. 99), "o português do Brasil [...] é o resultado de um compromisso entre duas forças dinamicamente opostas e complementares", em que os sistemas fônicos africanos e portugueses se interpenetraram em um contexto assimétrico, mas produtivo.

Emílio Bonvini (2014) revisita autores do século XIX que já reconheciam a profundidade da influência africana sobre o português falado no Brasil. Em citação a João Ribeiro (1897), Bonvini destaca: "essas alterações não são tão superficiais como afirmam alguns estudiosos; ao contrário, são bastante profundas, não só no que diz respeito ao vocabulário, mas até ao sistema gramatical do idioma" (RIBEIRO, 1897 *apud* BONVINI, 2014, p. 16).

A dispersão dos africanos, a alta rotatividade nas senzalas e a ausência de comunidades linguísticas estáveis dificultaram a consolidação de uma língua crioula, mas não impediram a africanização profunda do português falado no país. Essa africanização se manifesta também em traços discursivos e sintáticos. Um exemplo disso é a maneira como o português brasileiro realiza o sujeito nas orações.

Nicolas Quint (2014) discute se esse fenômeno decorre de uma derivação interna da língua ou de um processo de crioulização parcial. Em sua análise, a recorrência de sujeitos explícitos ("A Ana saiu. Ela foi pra casa") pode refletir estratégias de clareza desenvolvidas

por falantes em contexto de aquisição imperfeita da língua dominante. Como explica o autor, “o uso reiterado de sujeitos pronominais ou nominais pode refletir uma estratégia de marcação e clareza comunicativa” (QUINT, 2014, p. 71). Ao propor uma abordagem integradora, o autor convida a repensar explicações exclusivamente estruturais e a considerar o impacto das experiências linguísticas africanas nesse aspecto do português brasileiro.

O estudo das línguas vernáculas urbanas africanas, como o *sheng*, amplia a compreensão dos processos de resistência e inovação linguística. Bernard Caron (2014) analisa o surgimento do *sheng* nas periferias urbanas do Quênia como resultado do contato entre o *suaíli*, o inglês e línguas *bantas* locais, consolidando-se como linguagem identitária de jovens das classes populares. Trata-se de uma língua marcada por criatividade, reinvenção e resistência simbólica. Assim como no português afro-brasileiro, o *sheng* representa uma linguagem de fronteira — informal, periférica, negada pelas elites — mas, ao mesmo tempo, pulsante e afirmativa. Caron argumenta que o *sheng* é “um instrumento de diferenciação social, de afirmação de grupo e de resistência cultural” (CARON, 2014, p. 87), assim como muitas das formas populares e afrodescendentes do português brasileiro.

A presença de vocábulos africanos no português falado no Brasil constitui, por fim, um poderoso testemunho da permanência da África no cotidiano linguístico brasileiro. Palavras como *axé, cafuné, dendê, quilombo, mandinga, malandro e macumba* não são apenas elementos lexicais, mas estruturas de memória, afetividade e cultura. Como analisa Bonvini (2014), as palavras de origem africana que persistem no português brasileiro funcionam como verdadeiros fósseis linguísticos: fragmentos de uma história de contato, deslocamento e resistência, muitas vezes silenciada.

Essas palavras expressam experiências negras de mundo - vividas, ditas e transmitidas - que se infiltraram no português do Brasil como rastros de ancestralidade. Reconhecer a contribuição das línguas africanas na constituição do português brasileiro é, portanto, mais do que uma tarefa acadêmica: é um gesto político, ético e de memória. É restituir às palavras o seu lugar de origem, é escutar as vozes que atravessaram séculos de silêncio forçado, e é, sobretudo, afirmar que o Brasil que fala, também fala África.

Autores como Yeda Pessoa de Castro, Bonvini, Lima-Hernandes, Fiorin, Petter e Rougé reforçam essa leitura. As contribuições africanas à língua portuguesa ultrapassam o léxico e permeiam estruturas fonológicas, morfossintáticas e discursivas. Vocábulos como *axé, cafuné e dendê* são testemunhos vivos dessa história silenciada. A compreensão dessas dinâmicas exige, portanto, um olhar atento aos processos históricos e linguísticos, mas também uma escuta sensível às memórias e resistências inscritas na linguagem. Reconhecer a

influência africana na formação do português brasileiro é um ato de justiça histórica e de valorização da diversidade que constitui o país.

Em última instância, essas marcas linguísticas não apenas sobreviveram: elas transformaram o português em uma língua plural, atravessada por vozes negras que reconfiguraram seu ritmo, seu corpo e sua alma; se a linguagem é memória, o português do Brasil é, também, memória africana. Essa dinâmica difere do processo tradicional de transmissão geracional, no qual os falantes infantis aprendem diretamente com os pais em sua língua nativa. A transmissão linguística irregular, desse modo, pode levar tanto à formação de uma nova língua crioula quanto à emergência de uma nova variedade histórica da língua de superstrato, como no caso do português afro-brasileiro. Isso significa que, em algumas regiões do Brasil, a variante popular do português pode ter apresentado maior influência africana e indígena, mas sem atingir um estágio de crioulização.

Dessa forma, o português brasileiro evoluiu por meio de variações linguísticas internas, e não pela formação de uma nova língua a partir de um *pidgin*. Assim como na língua, a música, a dança e as religiões afro-brasileiras passaram por um processo contínuo de ressignificação, em que elementos de origem africana foram reinterpretados e absorvidos pelas camadas populares criando novas formas de expressão, fundamentais para o fortalecimento da identidade nacional. A formação do português brasileiro, amplamente influenciada pelos processos coloniais, escravistas e culturais que marcaram a história do país, não pode ser explicada apenas por um legado europeu.

As línguas africanas, especialmente aquelas de base banto, iorubá e fon, deixaram marcas profundas no português falado no Brasil — marcas que vão além do léxico, afetando também aspectos da fonologia, sintaxe, pragmática e identidade cultural das populações afrodescendentes. Essa perspectiva é explorada por Yeda Pessoa de Castro (2007) e desenvolvida com diferentes enfoques por autores como Emílio Bonvini, Jean-Louis Rougé, Nicolas Quint, Bernard Caron e outros, na coletânea *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*, organizada por José Luiz Fiorin e Margarida Petter (2014).

Complementarmente, Maria Célia Lima-Hernandes (2015) analisa o papel das variedades populares do português brasileiro — como o caipirês — como formas de resistência e expressão identitária, refletindo heranças linguísticas africanas e processos históricos de contato e crioulização.

No prefácio da obra, os organizadores criticam a narrativa nacionalista que consolidou a identidade brasileira a partir da fusão simbólica entre indígenas e europeus, excluindo os africanos do imaginário da formação da identidade nacional. Essa exclusão

ideológica repercutiu diretamente na maneira como a contribuição africana foi tratada na historiografia linguística: invisibilizada, folclorizada ou reduzida à mera curiosidade lexical. Como apontam Fiorin e Petter (2014, p.9), “essas palavras africanas que aqui se perpetuaram não fazem parte apenas de uma lista de lexemas, mas constituem, antes, uma maneira de conceituar, de categorizar a realidade”.

A transformação das africanias ao longo do tempo, também se refletiu em outras esferas da cultura brasileira, como a música, a dança e as religiões, objeto das nossas reflexões no capítulo seguinte. O samba, o maracatu e o frevo são alguns exemplos de manifestações culturais com raízes profundas na tradição africana que, ao se adaptarem ao contexto brasileiro, se tornaram símbolos de resistência e afirmação cultural.

É a partir dessas marcas profundas que se pode entender a linguagem como espelho da cultura e da história e é com essa chave que se abre o próximo capítulo: "Sincretismo e Identidade: A Formação e Transformação das Religiões Afro-Brasileiras".

3 FORMAÇÃO DA UMBANDA NO CONTEXTO DA DIVERSIDADE RELIGIOSA BRASILEIRA

Este capítulo explora as diversas religiões que compõem o cenário religioso brasileiro, enfatizando o processo de formação e adaptação dessas crenças ao longo do tempo. Para facilitar a compreensão das diferentes manifestações religiosas, a discussão será organizada em subcapítulos, abordando aspectos históricos, culturais e sociais.

3.1 Brasil como território de pluralidade religiosa

A religião, enquanto expressão cultural e prática social, desempenhou papel central na construção das identidades coletivas ao longo da história brasileira. No contexto nacional, a convivência entre o catolicismo herdado da colonização ibérica, as crenças dos povos indígenas e as religiões de matriz africana, resultou em um campo religioso marcado pela diversidade e por intensos processos de sincretismo.

Conforme observa Carvalho (1999), o catolicismo foi instituído como religião oficial durante o período colonial, sendo por isso, o ponto de partida mais recorrente nos estudos sobre religiosidade no Brasil. No entanto, é importante reconhecer que outras tradições, como o espiritismo, também exerceram influência significativa na formação do cenário religioso brasileiro, especialmente ao se articularem com elementos das práticas afro-brasileiras.

O cenário religioso brasileiro é marcado por uma complexa trajetória histórica, atravessada pela coexistência, fusão e por vezes, tensão entre diferentes tradições espirituais. Desde os primeiros momentos da colonização, o território que hoje corresponde ao Brasil constituiu-se como espaço de encontro e embate entre povos indígenas, colonizadores europeus e africanos trazidos à força. Dessa confluência de experiências e visões de mundo, formou-se um dos panoramas religiosos mais diversos e sincréticos do planeta, no qual

práticas espirituais oriundas de distintas matrizes passaram a se entrecruzar, dando origem a novas formas de fé e expressão religiosa.

Essa diversidade é resultado de um intrincado entrelaçamento de culturas, crenças e saberes espirituais, provenientes de três grandes matrizes: a indígena, a africana e a europeia. A conformação do campo religioso brasileiro, contudo, não ocorreu de maneira pacífica ou uniforme. Foi profundamente marcada por processos de violência colonial, imposição simbólica e marginalização das religiões não hegemônicas. Ao mesmo tempo, esse contexto também foi palco de estratégias de resistência e de reinvenção identitária protagonizadas pelos grupos subalternizados. É nesse cenário que a Umbanda se afirma como expressão emblemática do sincretismo e da pluralidade espiritual que caracterizam o Brasil.

Muito antes da colonização portuguesa, os povos originários que habitavam o território atualmente conhecido como Brasil já cultivavam sistemas religiosos próprios, profundamente entrelaçados com seus modos de vida, suas cosmologias e sua relação com a natureza. Essas formas de espiritualidade não se configuravam como "religiões" nos moldes ocidentais - institucionalizadas ou regidas por dogmas -, mas como maneiras de vivenciar o sagrado no cotidiano, em íntima conexão com o território, o corpo e a coletividade. A espiritualidade indígena, portanto, revela uma visão integrada do mundo, na qual o sagrado se manifesta nas práticas comunitárias, nos ciclos da natureza e nos saberes ancestrais, elementos que resistiram, mesmo diante das violências coloniais, e contribuíram para a complexidade religiosa brasileira.

Segundo Barbosa (2020), os indígenas estruturavam suas práticas religiosas a partir de uma cosmopercepção que posicionava os seres humanos em relação direta e inseparável com os animais, as plantas, os rios, os espíritos da floresta e os ancestrais. A comunicação com essas forças era mediada por rituais conduzidos pelos pajés ou xamãs, que exerciam as funções de curadores, conselheiros e intermediários entre os mundos visível e invisível.

Apesar da brutalidade do processo colonial, muitas dessas práticas resistiram e sobreviveram, ora de forma silenciosa e marginalizada, ora incorporadas a outras expressões religiosas populares. Como aponta Barbosa (2020), parte dos saberes indígenas foi ressignificada dentro dos terreiros de Umbanda e de outras religiosidades de matriz africana, especialmente por meio das entidades espirituais conhecidas como caboclos. Essas figuras sintetizam o arquétipo do indígena guerreiro, curador e guardião da natureza, revelando a permanência e a força simbólica da espiritualidade dos povos originários na religiosidade brasileira contemporânea.

Com a chegada dos portugueses ao território que viria a se tornar o Brasil, em 1500, instalou-se um projeto colonizador profundamente marcado pela presença da Igreja Católica. Desde os primeiros momentos da colonização, a evangelização foi utilizada como instrumento de dominação cultural, política e espiritual. O catolicismo foi instituído como religião oficial da Colônia, e a conversão dos povos indígenas e, posteriormente, dos africanos escravizados, tornou-se parte fundamental do pacto colonial e da legitimação do poder europeu sobre os territórios ocupados.

As ações evangelizadoras foram conduzidas, principalmente, pela Companhia de Jesus, cujos missionários desempenharam papel central na catequese dos povos originários e na implementação de estruturas como os aldeamentos e missões. Conforme destaca Barbosa (2020), a atuação jesuítica ultrapassava a esfera religiosa, estendendo-se ao controle dos corpos, das línguas, dos hábitos alimentares e dos costumes locais. O objetivo era "civilizar" os povos considerados pagãos, impondo-lhes a moral cristã, os rituais católicos e a supressão de seus sistemas cosmológicos.

Essa dinâmica religiosa fundou-se, desde o início, na imposição do Cristianismo como matriz dominante. Como observa Berkenbrock (2019), a intenção dos colonizadores não se restringia à conversão espiritual, mas envolvia também o apagamento das crenças nativas, especialmente das populações africanas e indígenas. Todas as formas religiosas que destoavam dos padrões europeus eram vistas como primitivas ou demoníacas, e por isso, passíveis de dominação e substituição. As crenças afro-brasileiras e indígenas foram sistematicamente perseguidas e criminalizadas, seus praticantes desumanizados e classificados como inferiores diante do ideal civilizatório europeu.

Um exemplo contundente dessa violência simbólica manifesta-se nos aldeamentos estabelecidos no século XVII, onde os indígenas eram removidos de seus territórios e submetidos a uma rotina que combinava trabalho forçado e doutrinação religiosa. Cerimônias sagradas tradicionais foram proibidas, línguas nativas reprimidas e festividades culturais substituídas por práticas católicas. Muitos indígenas foram batizados compulsoriamente, forçados a adotar nomes cristãos e a abandonar não apenas seus deuses, mas também aspectos centrais de suas identidades culturais e espirituais.

Com o fortalecimento do tráfico negreiro, o mesmo processo de imposição religiosa estendeu-se aos africanos escravizados trazidos para o Brasil. A conversão ao catolicismo era compulsória, com batismos realizados ainda nos portos de chegada ou logo após a compra nos mercados de escravizados. No entanto, como destaca Barbosa (2020), essa conversão não implicava uma adesão sincera à fé cristã. Pelo contrário, muitos africanos e seus descendentes

desenvolveram estratégias de resistência espiritual, mantendo seus rituais de forma velada e associando suas divindades aos santos católicos, em um movimento que garantia a continuidade de suas crenças sob disfarces permitidos pela ordem dominante.

A presença católica no Brasil Colonial, então, deve ser compreendida não apenas como uma manifestação de fé, mas como um instrumento de colonização e de controle social. A Igreja Católica desempenhou um papel decisivo na organização do sistema colonial, atuando em consonância com o Estado e legitimando práticas de violência simbólica e cultural. Por um lado, suas ações contribuíram para o apagamento de cosmologias indígenas e africanas; e por outro, acabaram por provocar, ainda que de forma não intencional, a emergência de estratégias criativas de resistência e ressignificação, como o sincretismo religioso. Essa dimensão de resistência será aprofundada na próxima seção, dedicada aos cultos afro-brasileiros e às formas pelas quais as espiritualidades africanas sobreviveram e se reinventaram no contexto colonial e pós-colonial.

Nesse sentido, o conceito de bricolagem, proposto por Lévi-Strauss (1989), contribui para a compreensão da forma como diferentes elementos culturais foram articulados para a criação de novos sistemas simbólicos. No caso da Umbanda, essa bricolagem se manifesta na justaposição de divindades africanas, santos católicos, espíritos indígenas e princípios do espiritismo kardecista. A religião se estrutura por meio de um sistema ritual que integra essas diversas tradições, expressando uma espiritualidade plural que reflete a própria constituição mestiça do povo brasileiro.

Para Ortiz (1999), é precisamente na articulação entre miséria de cor e miséria de classe que se forma a base social da Umbanda, especialmente entre negros, mulatos e pobres urbanos. É nesse contexto que a Umbanda vem se afirmar como uma religião popular, mestiça e brasileira, que acolhe em seu panteão o caboclo, o preto-velho, o *Exu* e tantas outras entidades que simbolizam não apenas o sagrado, mas também a memória e a luta dos povos historicamente marginalizados.

Assim, a diversidade religiosa brasileira não pode ser compreendida sem considerar os processos históricos de dominação e resistência que marcaram o encontro entre as três matrizes civilizatórias. A Umbanda, como religião nascida desse encontro, não apenas preserva elementos do passado ancestral, mas também recria novas formas de religiosidade, capazes de dialogar com as demandas espirituais, sociais e culturais do presente.

A pluralidade religiosa no Brasil deve ser compreendida não apenas como coexistência de crenças, mas como um campo de disputas simbólicas e estruturais. Como propõe Pierre Bourdieu (2007), o campo religioso é um espaço onde diferentes agentes – igrejas, lideranças

espirituais, intelectuais e fiéis – competem pelo monopólio legítimo sobre os bens de salvação e sobre a definição do sagrado. Essa lógica de concorrência, marcada por estratégias conscientes e disposições incorporadas, é também abordada por Pinto e Braga (2025), que interpretam o campo religioso como uma arena relacional de poder, onde agentes não apenas disputam seguidores, mas também legitimidade, prestígio e influência política. Ao internalizarem os esquemas práticos do jogo religioso – o *illusio* –, os agentes participam da reprodução simbólica das instituições, muitas vezes sem perceber sua própria imersão nas estruturas de dominação que naturalizam desigualdades e hierarquias. No caso brasileiro, essa disputa foi historicamente dominada pela Igreja Católica, que durante séculos exerceu uma posição hegemônica, especialmente no período colonial e imperial, em estreita aliança com o Estado.

Esse domínio, entretanto, não se estabeleceu sem resistência. As religiões de matriz africana, assim como os cultos indígenas e, posteriormente, o espiritismo kardecista, desafiaram essa hegemonia ao propor outras formas de conexão com o sagrado e com a ancestralidade. Contudo, a reação institucional à diversidade religiosa foi marcada por repressão. Desde o século XIX até meados do século XX, práticas religiosas afro-brasileiras foram criminalizadas por meio de códigos penais e posturas municipais, sendo classificadas como "curandeirismo", "feitiçaria" ou "perturbação da ordem pública". Os terreiros foram alvo de perseguições policiais e muitos de seus líderes foram presos ou coagidos ao silêncio.

Foi apenas com a Constituição Federal de 1988, que o direito à liberdade religiosa passou a ser garantido de forma ampla, permitindo maior visibilidade e reconhecimento legal às religiões afro-brasileiras e seus espaços de culto. Mesmo assim, a luta por respeito e igualdade religiosa continua, uma vez que o racismo religioso ainda se manifesta em diversas formas de exclusão, estigmatização e violência simbólica contra praticantes dessas tradições.

Segundo Reginaldo Prandi (2007), a pluralidade religiosa no Brasil contemporâneo reflete tanto a secularização do Estado quanto a crescente valorização das identidades culturais diversas. Nesse contexto, a Umbanda ocupa um lugar singular por articular em sua estrutura elementos do catolicismo, do espiritismo, das religiosidades indígenas e africanas, funcionando como um verdadeiro espelho da brasilidade espiritual. Sua prática ritualística, baseada na oralidade e na experiência direta com as entidades espirituais, desafia os modelos institucionalizados de religiosidade e promove uma espiritualidade inclusiva, horizontal e acolhedora.

3.2 Sincretismo Religioso: conceito, origem e função social

A religião sempre ocupou um papel central na formação das culturas humanas, funcionando como elemento estruturante de valores, práticas sociais e visões de mundo. No caso brasileiro, esse papel adquire contornos ainda mais complexos devido à convivência histórica entre diversas tradições espirituais, como o catolicismo ibérico, as religiosidades indígenas e as religiões de matriz africana. Conforme observa Carvalho (1999), embora o catolicismo, instituído como religião oficial no Brasil colonial, seja frequentemente o ponto de partida dos estudos sobre religiosidade no país, essa abordagem é insuficiente para compreender a pluralidade e a complexidade do campo religioso brasileiro. Para além da herança cristã, é fundamental reconhecer a importância de outras tradições que contribuíram significativamente para a configuração desse campo, como o espiritismo, cuja presença foi decisiva na conformação de práticas religiosas marcadas pela hibridização.

Ainda segundo Carvalho (1999), o espiritismo estabeleceu fortes vínculos com o catolicismo popular e os cultos afro-brasileiros, contribuindo para a consolidação de um espaço religioso híbrido e multifacetado. Nesse sentido, Sanchis (1997, p.105) afirma que "o campo religioso brasileiro é um espaço caracterizado por uma forte presença do sincretismo religioso, apesar do destaque cristão/católico". Esse sincretismo, mais do que uma sobreposição de crenças, deve ser compreendido como um processo dinâmico de resistência, adaptação e reinvenção de identidades culturais e espirituais, com papel social relevante na história religiosa do Brasil.

O sincretismo religioso constitui, assim, uma das marcas mais evidentes da espiritualidade brasileira. Caracteriza-se pela combinação de elementos doutrinários, simbólicos e rituais oriundos de diferentes tradições, que resultam na criação de novas formas de vivência da fé. No Brasil, esse fenômeno se desenvolveu como um mecanismo de resistência e preservação cultural, especialmente entre povos indígenas e africanos submetidos à violência do processo de colonização. Diante da repressão religiosa institucionalizada pelo catolicismo oficial, a incorporação estratégica de elementos cristãos permitiu que práticas ancestrais fossem mantidas sob formas mais aceitáveis aos olhos da hegemonia dominante.

Longe de representar a simples fusão ou apagamento das tradições originárias, o sincretismo deve ser compreendido como forma de resistência simbólica diante da imposição religiosa colonial. Bastide (1971) e Birman (1985) apontam que o sincretismo afro-brasileiro

viabilizou a continuidade de fundamentos centrais das religiões de matriz africana, mesmo sob novas roupagens simbólicas.

Como observa Ferretti (2008), essa lógica pode ser claramente identificada nos terreiros de Umbanda e Candomblé, onde é comum a coexistência entre o altar católico e o *peji*[7] africano. Essa articulação não representa substituição, mas sim uma lógica de analogia e correspondência simbólica. Tal convivência expressa uma cosmologia plural, na qual o sagrado não se restringe a fronteiras religiosas rígidas, mas circula entre diferentes tradições, adaptando-se às realidades sociais, políticas e históricas dos sujeitos que o vivenciam.

No período colonial, a imposição da fé católica sobre os povos originários e os africanos escravizados não se limitou à conversão religiosa. Tratava-se de uma estratégia mais ampla de dominação e subjugação cultural, na qual a catequese dos indígenas e a repressão das práticas religiosas africanas estavam inseridas em um projeto de assimilação forçada. Nesse processo, o apagamento simbólico das crenças não europeias tornou-se um dos pilares da colonização, ainda que, em muitos casos, essas cosmologias tenham resistido por meio da adaptação, do hibridismo e da ressignificação. A figura do pajé indígena, por exemplo, pode ser comparada, em termos de função espiritual, à do médium ou sacerdote umbandista: ambos são mediadores entre o visível e o invisível, entre a comunidade e as forças espirituais.

Sanchis (1997) observa que o Brasil se constituiu, desde os tempos coloniais, como um território de pluralidade religiosa, marcada pelo contato intenso entre distintas tradições culturais e espirituais. No entanto, essa pluralidade não resultou de um ambiente de tolerância, mas emergiu como produto de um processo violento de imposição do Cristianismo, conduzido por missões religiosas ligadas à Igreja Católica. A conversão forçada das populações indígenas e africanas implicava o apagamento sistemático de seus saberes, cosmologias e práticas rituais, em favor de uma uniformização religiosa imposta pela lógica colonial.

Nesse contexto, o sincretismo religioso não foi apenas um fenômeno cultural espontâneo, mas uma estratégia deliberada de resistência e sobrevivência adotada pelas populações africanas escravizadas e seus descendentes. Diante da repressão ao culto dos orixás, encantados, *inquices* e voduns, os praticantes das religiões afro-brasileiras encontraram no sincretismo uma forma eficaz de ocultamento simbólico. A associação de

[7] O *peji* (ou *pêji*) é o espaço sagrado de culto nas religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda. De origem *banto*, o termo significa "altar" ou "lugar de devoção" e designa o local onde estão assentadas as forças dos *orixás* ou entidades, representadas por objetos ritualísticos como *otás* (pedras consagradas), imagens, instrumentos simbólicos, ervas e oferendas. Segundo o Dicionário Online de Português (s/d), o peji é o santuário no qual se colocam os fetiches dos *orixás*, junto de tigelas com suas comidas rituais; pode ser interno, instalado na casa de *axé*, ou externo, sob árvores sagradas ou em abrigos específicos.

suas divindades aos santos católicos permitiu a continuidade de seus cultos sob o disfarce da ortodoxia cristã, garantindo a preservação de suas crenças diante da vigilância das autoridades coloniais.

Esse processo de ressignificação religiosa não implicou uma simples adaptação passiva aos moldes cristãos. Ao contrário, configurou-se como uma tática profundamente criativa, que promoveu uma manutenção identitária camuflada. A aproximação entre orixás e santos não foi um gesto de submissão, mas uma reinterpretação ativa e estratégica dos elementos cristãos a partir de referenciais africanos. Assim, o sincretismo não deve ser entendido como concessão dos colonizadores, mas como construção simbólica dos próprios sujeitos negros e indígenas.

Trata-se, portanto, de uma prática que não apenas desafiou a hegemonia religiosa imposta, mas também recriou sentidos e saberes a partir do entrecruzamento de tradições distintas. O sincretismo revelou-se, nesse cenário, como uma ferramenta potente de resistência, criatividade cultural e reexistência simbólica, assegurando a vitalidade das religiões afro-brasileiras mesmo sob forte repressão colonial.

Essa lógica de justaposição simbólica e ressignificação espiritual permitiu que as tradições africanas se mantivessem vivas mesmo sob um intenso processo de silenciamento e repressão. A fé, nesse contexto, não apenas sobreviveu: ela se transformou e se reinventou, originando formas religiosas originais e sincréticas que marcaram - e ainda marcam - profundamente o imaginário espiritual brasileiro.

Historicamente, esse processo começou a se consolidar a partir do século XVII, especialmente nos engenhos do Nordeste colonial, nas regiões da Bahia e de Pernambuco, onde a presença africana era numericamente expressiva. Nesses espaços, os cultos de origem *iorubá* e *banto* encontraram condições para sua preservação e reinvenção. Ao longo do tempo, o sincretismo se expandiu por todo o território brasileiro, assumindo feições específicas em cada região. No Sudeste, por exemplo, ele se manifestou com força nas práticas que mais tarde dariam origem à Umbanda e à chamada “macumba” carioca. Já no Norte, a incorporação de elementos das culturas indígenas locais e dos caboclos amazônicos tornou o sincretismo ainda mais diverso, adaptando-o às especificidades socioculturais da região.

Do ponto de vista cronológico, é possível identificar diferentes fases do sincretismo no Brasil. Em um primeiro momento, predominou a associação direta entre santos católicos e divindades africanas, o que permitia a continuidade dos cultos tradicionais sob o disfarce das devoções cristãs. Essa estratégia simbólica foi especialmente eficaz para a manutenção das práticas religiosas afro-brasileiras em ambientes públicos, uma vez que oferecia uma

aparência de conformidade com a ortodoxia católica. São exemplos disso a correspondência entre *Ogum* e São Jorge, *Iemanjá* e Nossa Senhora da Conceição, ou ainda *Xangô* com São Jerônimo ou São João.

Posteriormente, com a abolição da escravidão em 1888 e a migração das populações negras para os centros urbanos, novas expressões sincréticas emergiram a partir do encontro entre o espiritismo kardecista, o catolicismo popular e as tradições afro-brasileiras. Esse movimento urbano possibilitou a constituição de um campo religioso híbrido e multifacetado, cuja síntese mais visível seria a Umbanda - religião surgida no início do século XX, marcada por sua capacidade de articular diversas heranças espirituais e culturais em uma cosmologia própria. A Umbanda, nesse sentido, tornou-se a expressão paradigmática do sincretismo religioso brasileiro, refletindo a pluralidade espiritual e a inventividade dos sujeitos historicamente marginalizados.

O sincretismo, portanto, não deve ser compreendido como uma mera mistura superficial de crenças, mas como uma forma sofisticada de resistência cultural, memória coletiva e reinvenção religiosa. Como destaca Sanchis (1997), o sincretismo brasileiro é, ao mesmo tempo, manifestação da pluralidade e resposta à opressão, permitindo aos povos africanos e seus descendentes manterem vivas suas cosmovisões sob um regime de dominação religiosa e cultural. Longe de representar uma sobreposição neutra de símbolos, trata-se de um ato político, espiritual e cultural de sobrevivência diante das estruturas coloniais de repressão e apagamento.

Um exemplo emblemático do sincretismo religioso pode ser encontrado na Bahia colonial, onde os cultos aos *orixás* foram alvo de intensa repressão, especialmente nas cidades de Salvador e Cachoeira. Sob constante vigilância de autoridades religiosas e civis, os praticantes das religiões africanas passaram a realizar seus rituais nos mesmos dias e locais das festas católicas. Dessa estratégia simbólica, emergiu a sobreposição entre *Iemanjá* e Nossa Senhora dos Navegantes: a orixá das águas salgadas passou a ser representada pela santa católica, permitindo que seus rituais fossem preservados sob o disfarce da liturgia cristã. Essa prática assegurava a continuidade das celebrações aos *orixás* ao mesmo tempo em que evitava punições por práticas religiosas consideradas heréticas.

Outro caso significativo ocorreu no Rio de Janeiro, onde a devoção popular a São Jorge se consolidou principalmente entre soldados e trabalhadores negros e mestiços. Essa devoção foi incorporada aos terreiros como representação sincrética de *Ogum, orixá* associado à guerra, ao ferro e à luta. A associação entre São Jorge e Ogum tornou-se tão marcante que até hoje, o dia 23 de abril é celebrado por diferentes vertentes religiosas com

festas, oferendas e rituais públicos em homenagem a ambos. A persistência dessa prática revela a força e a atualidade da religiosidade sincrética no Brasil.

No Norte do país, o sincretismo adquiriu feições próprias ao dialogar diretamente com as culturas indígenas amazônicas. No Pará, por exemplo, observa-se a presença de caboclos sincretizados com santos católicos, como São Sebastião e São Benedito, especialmente em terreiros que incorporam elementos das tradições locais. A figura do Caboclo Pena Branca é um exemplo expressivo: cultuado como espírito de um guerreiro indígena que atua nas linhas de cura e proteção, sendo reverenciado tanto em centros urbanos quanto em comunidades ribeirinhas. Essa presença demonstra a capacidade da Umbanda de incorporar, com respeito e complexidade, as matrizes culturais da Amazônia.

Esses exemplos demonstram que o sincretismo religioso no Brasil não ocorreu de forma homogênea, mas assumiu características regionais distintas, em sintonia com as experiências históricas e socioculturais de cada lugar. Longe de representar uma diluição ou perda de autenticidade, o sincretismo constituiu e ainda constitui, uma poderosa ferramenta de resistência, adaptação e afirmação identitária. Como observa Sanchis (1997), o sincretismo não deve ser lido como sinal de enfraquecimento das tradições, mas como manifestação de uma cosmologia viva, dinâmica e profundamente conectada à trajetória histórica dos povos oprimidos.

Ferretti (2008) complementa essa leitura ao afirmar que, no campo simbólico das religiões afro-brasileiras, coexistem elementos aparentemente contraditórios, como o altar católico e o *peji* africano. Essa duplicidade, no entanto, não implica contradição, mas expressa uma lógica própria de organização espiritual, em que o praticante transita entre diferentes universos simbólicos sem necessariamente rompê-los. Embora algumas lideranças religiosas contemporâneas como Mãe Stella de *Oxóssi* tenham assumido uma postura de reafricanização e rejeição ao sincretismo, é inegável o papel histórico central que esse processo desempenhou na sobrevivência e consolidação dos cultos afro-brasileiros no Brasil.

O sincretismo religioso, como prática de resistência e reinvenção cultural, também se manifesta de maneira intensa em contextos amazônicos, como demonstra Nazareno Barbosa (2020) ao descrever o Terreiro de Mãe Terezinha, localizado em Bragança, no estado do Pará. Nesse espaço religioso, o sincretismo está presente nas festas, ladainhas e cânticos que homenageiam, simultaneamente, entidades afro-brasileiras e santos católicos. Um exemplo significativo é a celebração dedicada a São Benedito, associado a *Ossain*, onde o sagrado cristão e africano se fundem na ritualística popular, revelando a profundidade simbólica dessas práticas.

Essa sobreposição de crenças torna-se ainda mais evidente na incorporação de entidades como os pretos-velhos e os caboclos, que representam a memória espiritual de grupos historicamente subalternizados (negros e indígenas) e atuam como mediadores entre o mundo humano e o divino. Sua presença nos rituais reafirma a ancestralidade como centro vital das religiões afro-brasileiras e como resposta simbólica à violência histórica do colonialismo e do racismo.

Portanto, o sincretismo nas religiões afro-brasileiras não pode ser compreendido como fraqueza teológica ou como expressão de aculturação passiva. Ao contrário, trata-se de uma forma de resistência criativa e ativa. Ao articular saberes de diferentes tradições em práticas rituais híbridas, essas religiões reafirmam suas cosmologias e desafiam os modelos hegemônicos que historicamente buscaram invisibilizar ou demonizar os saberes ancestrais afro-indígenas.

Segundo Barbosa (2020), os cultos afro-brasileiros não constituem uma mera reprodução das religiões africanas em solo brasileiro, mas sim formas complexas de ressignificação e reconstrução identitária diante de um contexto marcado por opressão e violência. Nos engenhos, nas senzalas e nos quilombos, os africanos escravizados criaram estratégias de resistência por meio da religiosidade, estabelecendo espaços de culto que preservavam a memória dos ancestrais e fortaleciam os laços de solidariedade comunitária.

Com o tempo, essas práticas religiosas se organizaram em sistemas ritualísticos complexos, dando origem a diferentes tradições como o Candomblé, a Jurema, o Batuque, o Tambor de Mina e mais tarde, a Umbanda. Cada uma dessas expressões religiosas apresenta particularidades regionais, étnicas e simbólicas, mas todas compartilham o enraizamento na ancestralidade africana e o compromisso com a resistência espiritual frente à dominação colonial e cristã.

A história dos cultos afro-brasileiros está diretamente ligada ao processo da diáspora africana e à experiência da escravização que trouxe ao Brasil milhões de pessoas oriundas de distintas regiões da África. Esses sujeitos, arrancados de seus territórios e comunidades de origem, trouxeram consigo uma ampla herança espiritual, composta por rituais, mitologias, cosmologias, práticas de cura, saberes ancestrais e relações com entidades como os *orixás*, *voduns, inquices*, *encantados* e outras divindades sagradas.

Um exemplo notável dessa complexidade sincrética é a figura das *pombagiras* - entidades espirituais femininas frequentemente associadas à força, à sensualidade e à irreverência. De origem híbrida, as *pombagiras* têm forte presença na Umbanda e na Quimbanda e expressam tanto aspectos das tradições africanas (especialmente nas ligações

com *Exu*), quanto elementos da religiosidade popular europeia e dos imaginários urbanos. Sua existência simboliza a potência subversiva e transgressora das religiões afro-brasileiras, especialmente no que diz respeito às normas de gênero, sexualidade e poder espiritual.

Estudos como o de Vânia Z. Cardoso (2012) destacam que as *pombagiras* representam não apenas entidades espirituais centrais em diversas tradições, mas também potentes símbolos de resistência às estruturas patriarcais e afirmação da autonomia feminina. Embora tradicionalmente associadas à Umbanda e à Quimbanda, essas figuras transitam entre múltiplos contextos religiosos, sendo reinterpretadas conforme as cosmologias e necessidades dos grupos que as cultuam. Sua presença evidencia que o sincretismo religioso no Brasil vai além da simples justaposição de rituais; implica uma profunda reconfiguração dos significados, símbolos e papéis espirituais.

Essa capacidade de reinvenção se manifesta também na articulação entre catolicismo, espiritismo e religiosidades afro-brasileiras, onde entidades como *orixás*, santos católicos, *exus* e guias espirituais coexistem em espaços simbólicos compartilhados. Como observa Jean-Claude Schmitt (1999), embora a crença na vida após a morte e no contato com os mortos seja universal, sua forma de expressão varia de acordo com a cultura. No Brasil, práticas como a mediunidade - centrais tanto no espiritismo kardecista quanto nas religiões afro-brasileiras - revelam uma fluidez entre tradições que tornam as fronteiras entre elas cada vez mais porosas e dinâmicas.

O sincretismo, portanto, deve ser compreendido como um processo em constante transformação, que expressa a resistência e a adaptação das tradições religiosas às múltiplas formas de opressão, desde a escravidão e a dominação colonial até os desafios da modernidade e da globalização. Longe de indicar fragilidade ou hibridismo inconsciente, o sincretismo representa um campo de reexistência simbólica e reinvenção cultural, assegurando a continuidade e a vitalidade das religiões afro-brasileiras. Ao fazê-lo, contribui para a complexa pluralidade religiosa e cultural que caracteriza a sociedade brasileira contemporânea.

O impacto da colonização, contudo, não se limitou às línguas ou práticas religiosas: ele moldou profundamente a forma como os grupos subalternizados passaram a se perceber e a organizar suas visões de mundo. Como afirma (QUIJANO, 2005 *apud* LANDER, 2005), os povos colonizados foram gradativamente levados a enxergar a si mesmos por meio da ótica dos dominadores, internalizando as hierarquias raciais, epistemológicas e culturais impostas. Esse processo produziu a naturalização da cultura europeia como modelo universal de

civilização, com efeitos duradouros sobre práticas sociais, educacionais e religiosas no mundo contemporâneo.

A globalização intensificou esse processo. Arturo Escobar (2005) argumenta que a globalização não promove uma circulação equitativa de valores culturais, mas reforça a difusão desigual de padrões dominantes, especialmente os oriundos de países com maior poder econômico. Esse movimento gera uma homogeneização simbólica, apagando saberes, cosmologias e espiritualidades locais. Gibson e Graham (1996) complementam essa crítica ao apontar que muitas teorias do desenvolvimento e da globalização são capitalcêntricas, ou seja, estruturadas em torno do capitalismo como narrativa histórica central, ignorando e marginalizando formas alternativas de vida, religiosidade e organização social, particularmente aquelas de origem africana, indígena e popular.

A globalização, nesse sentido, intensifica o processo de difusão de uma cultura que se impõe como modelo universal, enquanto as culturas locais, especialmente aquelas consideradas subalternas ou periféricas, continuam sendo sistematicamente marginalizadas. Mesmo após a independência formal das colônias, a cultura europeia permanece sendo associada a ideias de civilização, progresso e racionalidade, ao passo que as expressões culturais e religiosas dos povos colonizados, sobretudo os de origem africana, seguem desvalorizadas e estigmatizadas.

A religião cristã, por exemplo, ainda ocupa posição privilegiada nas hierarquias espirituais brasileiras, sendo frequentemente considerada legítima, civilizada e moralmente superior. Em contraste, as manifestações religiosas afro-brasileiras ou aquelas que guardam relação com cosmologias africanas continuam sendo alvo de preconceito, perseguição e criminalização. Esse desequilíbrio revela como o legado da colonização perdura não apenas nas estruturas linguísticas e epistemológicas, mas também nas relações de poder que organizam as práticas culturais e espirituais contemporâneas.

Como observa Escobar (2005), ainda vivemos em uma cultura pensada “para o outro”, na qual o conhecimento válido e o modo de vida ideal são aqueles definidos pelas potências colonizadoras e economicamente hegemônicas. A globalização, longe de promover uma circulação equitativa de valores, intensifica a imposição de padrões culturais dominantes, gerando um processo de homogeneização simbólica que apaga ou marginaliza formas alternativas de espiritualidade, sociabilidade e organização comunitária. Gibson e Graham (1996) acrescentam que as teorias do desenvolvimento e da globalização são profundamente capitalcêntricas, pois colocam o capitalismo e os modelos ocidentais no centro da narrativa

histórica, invisibilizando formas de vida, religiosidade e resistência não alinhadas ao paradigma eurocêntrico.

Esse processo de marginalização se reflete, historicamente, na repressão às religiões de origem africana no Brasil, como o Candomblé, o Calundu e a Umbanda. Mesmo após a abolição da escravidão, essas religiões seguiram relegadas a uma posição subalterna, sendo frequentemente tratadas como superstição ou feitiçaria. No entanto, essas tradições não apenas resistiram ao apagamento, como também foram fundamentais para a manutenção da identidade cultural e social da população negra no Brasil. São formas de reexistência simbólica, que expressam tanto espiritualidade quanto afirmação política.

Entre essas tradições, destaca-se o Calundu, religião afro-brasileira com raízes profundas nas práticas trazidas pelos povos de origem *Bantu* e outros grupos da África Central. Desenvolvido principalmente nas áreas rurais e interiores do Brasil, com destaque para o Maranhão, o Pará e o Piauí, o Calundu constitui uma prática de resistência espiritual marcada pela adaptação às imposições da escravidão e à vigilância do catolicismo. Seus rituais de cura, proteção e magia envolvem cantos, danças, rezas e o uso de elementos naturais, como ervas e folhas, que constituem saberes ancestrais transmitidos oralmente.

A tradição do Calundu revela uma poderosa fusão entre o misticismo africano e elementos do catolicismo popular, formando um sistema sincrético profundamente enraizado nas vivências das comunidades negras rurais. Ao mesmo tempo em que enfrenta estigmas e preconceitos - tanto no passado quanto no presente - o Calundu permanece vivo como expressão da espiritualidade afro-brasileira e da resistência frente à colonialidade. Praticado em terreiros, quintais e espaços comunitários, ele é um instrumento de preservação identitária e de rearticulação simbólica, revelando a força e a continuidade das cosmologias africanas no Brasil.

Entre as religiões afro-brasileiras, o Candomblé é uma das mais conhecidas e difundidas no país. Sua origem está profundamente enraizada nas tradições religiosas dos povos africanos que foram trazidos ao Brasil durante o período escravista. O Candomblé se estrutura a partir de três grandes matrizes étnico-religiosas: *os iorubás* (da atual Nigéria e Benim), *os jejes* (oriundos do antigo Reino do Daomé, atual Benim) e os *bantos* (originários da África centro-sul, especialmente Angola, Congo e Moçambique). Segundo Lody (1987, *apud* SOUSA, 2007), essas influências deram origem a diferentes nações dentro da religião, como *Kêtu-Nagô, Jeje,* Angola e Congo. Essa diversidade de origens resultou na formação de uma religião plural, cuja prática é marcada pela veneração de divindades como *orixás, voduns*

e inkices — entidades que simbolizam forças da natureza e aspectos fundamentais da existência humana.

No Candomblé de matriz *iorubá*, os *orixás* ocupam lugar central. Cada *orixá* está associado a elementos naturais - como os ventos, os rios, os mares, a fertilidade ou o fogo - bem como a traços de personalidade humana, como coragem, sabedoria, sensualidade ou justiça. Essas divindades possuem mitos específicos, danças, cores, comidas rituais, cantos e símbolos próprios, que expressam suas qualidades e formas de atuação no mundo dos vivos. Os rituais do Candomblé são momentos de comunhão entre os praticantes e essas forças divinas, reafirmando identidades ancestrais e coletivas, bem como valores de solidariedade, respeito e espiritualidade.

As cerimônias envolvem oferendas, rituais de iniciação, sacrifícios (em geral simbólicos) e celebrações comunitárias marcadas por danças e cantos entoados em línguas africanas como o *iorubá, o ketu e o nagô* — idiomas mantidos como parte fundamental da preservação da memória cultural afro-brasileira. Além de sua dimensão espiritual, o Candomblé constitui um campo de resistência cultural frente à imposição do Cristianismo. Durante o período colonial, seus praticantes associaram *orixás* a santos católicos como forma de proteção simbólica e continuidade religiosa: *Oxalá, orixá* da criação, foi associado a Jesus Cristo; *Iemanjá*, senhora dos mares, à Nossa Senhora da Conceição; e *Ogum, orixá* da guerra, a São Jorge.

Apesar de reprimido por séculos - por meio da criminalização, do racismo religioso e da intolerância institucional - o Candomblé ganhou maior visibilidade a partir do século XX, quando movimentos sociais, intelectuais e religiosos passaram a valorizar as tradições afro-brasileiras como patrimônios culturais e espirituais. Atualmente, o Candomblé é praticado em todos os estados brasileiros, com milhares de terreiros ativos e ampla diversidade de linhagens, casas e tradições internas.

Nesse contexto, a tradição religiosa dos povos *bantos* ocupa papel de destaque na constituição das experiências religiosas afro-brasileiras, sobretudo por meio dos rituais de Calundu. Conforme analisa Robert Daibert (2015), os cultos de Calundu não devem ser reduzidos a meras expressões de sincretismo com o catolicismo, mas compreendidos como reatualizações criativas da cosmovisão centro-africana no contexto da diáspora. Essa abordagem, longe de enfatizar a diluição das heranças africanas, valoriza as formas pelas quais os saberes ancestrais foram ressignificados e mantidos vivos pelos sujeitos escravizados e seus descendentes.

O Calundu, como expressão religiosa de base *banto*, manifesta-se por meio de rituais de cura, proteção, comunicação com os ancestrais e com divindades ligadas à natureza. Seus cultos envolvem o uso de cantos, danças, rezas e elementos naturais, como folhas e ervas medicinais, reafirmando o vínculo entre espiritualidade, saúde e meio ambiente. Praticado principalmente em áreas rurais e periféricas, o Calundu constitui um exemplo vivo da resistência simbólica e da criatividade cultural das populações negras no Brasil, sendo parte essencial da diversidade religiosa afro-brasileira.

A religião *Banto* se estrutura a partir de uma complexa rede de relações entre o mundo visível e o invisível, tendo como princípio norteador a noção de força vital: um conceito que confere dinamismo à existência e regula os vínculos entre seres humanos, antepassados, espíritos da natureza e o Ser Supremo. Essa força, distribuída de forma hierárquica, sustenta a vida e deve ser continuamente reequilibrada por meio de rituais, oferendas, sacrifícios e possessões, práticas que se tornaram centrais nos calundus coloniais. Assim, os rituais de Calundu constituíam espaços privilegiados para a manipulação simbólica dessa energia vital, tendo como objetivo a cura, a proteção espiritual e a restauração da ordem cósmica e social.

Os relatos inquisitoriais analisados por Daibert (2015) revelam com nitidez os elementos estruturantes desses rituais: a invocação dos espíritos por meio de cantos e percussão, a possessão do oficiante, o uso ritual de ervas, raízes e outros elementos naturais, além do papel central da adivinhação. O caso de Luzia Pinta, angolana residente em Minas Gerais no século XVIII, ilustra como essas práticas foram atualizadas no contexto da diáspora. Em seus rituais, Luzia incorporava a memória dos antepassados e atuava como mediadora entre os mundos, mobilizando um repertório simbólico herdado da tradição *banto* para diagnosticar e tratar as aflições daqueles que a procuravam.

Importante destacar que, conforme argumenta Daibert (2015), essas experiências não devem ser interpretadas como resquícios congelados de um passado africano perdido. Ao contrário, elas são manifestações dinâmicas, adaptativas, dotadas de agentes históricos. A incorporação de elementos do catolicismo, por exemplo, não representa submissão ou descaracterização, mas sim estratégias de sobrevivência simbólica, elaboradas em contextos de intensa coerção. A leitura do Calundu como prática híbrida, conforme propõe Alexandre Marcussi (2018), é aprofundada pelo enfoque na matriz *banto*, permitindo compreender a criatividade dos sujeitos africanos escravizados em seus processos de mediação, invenção cultural e resistência cotidiana.

Conhecer a tradição religiosa *Banto*, portanto, é condição fundamental para uma leitura mais densa e respeitosa das religiões afro-brasileiras. A permanência de suas

estruturas, como o culto aos ancestrais, o uso ritual da palavra sagrada, a sacralidade das ervas e a mediação espiritual por meio da possessão, reafirma a centralidade das epistemologias africanas na formação do Brasil. Longe de serem simples rituais mágicos ou exóticos, os *Calundus* coloniais configuram-se como expressões sofisticadas de um saber ancestral que, mesmo sob extrema opressão, foi capaz de se reinventar, reorganizar e resistir.

A religiosidade afro-brasileira, moldada pelas práticas do *Calundu* no período colonial, não apenas constituiu uma das formas mais potentes de resistência simbólica dos africanos escravizados, como também abriu caminhos para a conformação dos primeiros terreiros de Candomblé. Como afirmam Daibert (2015) e Marcussi (2018), os *calundus* foram espaços de reatualização da cosmovisão centro-africana no cativeiro. Por meio da cura, da adivinhação e da possessão espiritual, os praticantes buscavam restabelecer o elo rompido entre vivos e mortos, violentados pela escravidão. A ancestralidade, nesses termos, não era apenas uma referência simbólica, mas um horizonte de reordenação existencial, espiritual e social.

Marcussi (2018) propõe compreender as práticas de *Calundu* como formas críticas de pensamento africano, nas quais o sofrimento físico e espiritual era interpretado como expressão de um rompimento com os antepassados. A cura, nesse contexto, não se restringia ao alívio dos sintomas, mas implicava uma reconexão ritual, um resgate simbólico e uma reorganização da identidade africana na diáspora. Em diálogo com essa perspectiva, Daibert (2015), ao analisar o caso de Luzia Pinta, revela como o *Calundu* se estruturava em torno da mediação espiritual e do uso da Farmacopeia tradicional. Nessa configuração, o curador não era apenas um agente ritual, mas uma liderança comunitária, guardião dos saberes ancestrais e promotor de saúde espiritual e social.

Essas práticas, inicialmente realizadas em ambientes domésticos ou em casas disfarçadas de outros usos, começaram a adquirir novos contornos a partir do século XIX. Como aponta Nágila Oliveira dos Santos (2008), o *Calundu* transformou-se em embrião de uma organização político-social-religiosa afro-brasileira mais articulada, cuja expressão culminante seria o Candomblé. Essa transição, entretanto, não ocorreu de forma linear ou pacífica. Foi atravessada por ondas de repressão legal, perseguição policial, vigilância eclesiástica e estratégias de adaptação. Os sacerdotes e sacerdotisas foram obrigados a ocultar seus ritos sob o manto do catolicismo, a negociar com autoridades locais, ao mesmo tempo em que organizavam liturgias, iniciavam adeptos, construíam redes de solidariedade e curavam corpos e almas.

Apesar de sua relevância histórica, o *Calundu* permanece, ainda hoje, uma prática religiosa pouco conhecida e amplamente marginalizada. Esse apagamento não se deve apenas à distância temporal ou à ausência de registros sistemáticos, mas sobretudo ao fato de que a história das religiões afro-brasileiras foi, em grande parte, escrita por seus perseguidores: inquisidores, autoridades coloniais, eclesiásticos, médicos e policiais como denuncia a própria Santos (2008). A escassez de fontes, muitas vezes fragmentadas e enviesadas, contribuiu para a construção de um imaginário coletivo que ignorou ou distorceu a complexidade desses saberes.

A história da religiosidade afro-brasileira, então, deve ser compreendida como um processo contínuo de resistência, reconfiguração e (re)construção identitária. Um marco simbólico dessa transição foi o Terreiro da Barroquinha, fundado no final do século XVIII, na Bahia. Como destaca Santos (2008), esse terreiro representa um ponto de inflexão: a passagem das práticas religiosas domésticas, muitas vezes clandestinas e dispersas, para uma estrutura mais institucionalizada, urbana e visível. Pela primeira vez, diferentes *orixás* foram cultuados em um único templo, sob liderança feminina, criando o que a autora denomina como uma "ordem unificada" de saberes, hierarquias e práticas.

Esse deslocamento do culto doméstico para o espaço urbano ocorreu mesmo sob intensa vigilância das autoridades coloniais, revelando a força política e simbólica dessas tradições. Reconhecer o *Calundu* como parte essencial dessa trajetória — e não como um estágio "primitivo" ou "pré-candomblé" — é um passo crucial para valorizar as epistemologias africanas que resistiram e floresceram no Brasil. Longe de ser um capítulo marginal da história religiosa brasileira, o *Calundu* revela a profundidade, a vitalidade e a continuidade de uma tradição ancestral que segue pulsando nos terreiros, nas casas de *axé* e nas memórias das comunidades afro-brasileiras.

No Terreiro da Barroquinha, a reunião de diferentes *orixás* em um único templo, sob liderança feminina e em diálogo com irmandades católicas, representou uma inovação litúrgica e política significativa. Esse novo modelo consolidou uma ordem unificada de culto, com funções hierarquizadas, calendário festivo e estratégias de afirmação pública. Como ressalta Santos (2008), o Candomblé passou também a operar como forma de fazer política: possibilitava a compra de alforrias, a construção de alianças interétnicas e o reordenamento dos papéis sociais, inclusive entre libertos, escravizados, brancos e crioulos.

Nesse processo, o papel das mulheres negras foi especialmente relevante. Longe da passividade esperada pelas estruturas coloniais, muitas tornaram-se lideranças religiosas e articuladoras comunitárias, utilizando os recursos da fé, da cura e da oralidade como

instrumentos de resistência, autonomia e organização social. Os terreiros emergiram como espaços de poder feminino, nos quais as mães de santo não apenas preservavam as tradições africanas, mas também as recriavam em contexto urbano, dialogando com novas dinâmicas sociais, políticas e culturais.

A partir dessa perspectiva, pode-se afirmar que a religiosidade afro-brasileira operou como um sistema complexo e contínuo de resistência, criação e pertencimento. A continuidade entre o *Calundu* colonial e o Candomblé urbano evidencia que as experiências de cura, ancestralidade e mediação espiritual sempre estiveram articuladas a práticas comunitárias e estratégias políticas. A fé africana no Brasil, nesse sentido, constituiu — e continua a constituir — um território privilegiado de invenção de liberdade.

Desse solo simbólico, religioso e político fértil, emerge também o terreno para o surgimento da Umbanda. Embora apresente características próprias e distintas, herda esse espírito de resistência e reorganização comunitária. Incorpora novas matrizes — como o espiritismo kardecista e o catolicismo popular — mas preserva o eixo central da ancestralidade, da mediação espiritual e do acolhimento às populações marginalizadas. Sua formação não apaga o passado, mas o atualiza, traduzindo-o em uma nova linguagem ritual e simbólica. Dessa forma, a Umbanda reafirma a presença negra, indígena e popular no imaginário religioso brasileiro e projeta, sobre ele, novas possibilidades de existência, fé e pertencimento.

3.3 Os princípios e a disseminação da Umbanda no Brasil

A Umbanda, embora tenha se consolidado como religião organizada no Brasil durante o século XX, não possui uma origem direta nas religiões africanas, mas deriva de um complexo processo de sincretismo e adaptação cultural que envolveu elementos africanos, indígenas, europeus e espíritas. Conforme destacam Maroneze e Nunes (2025), as tradições religiosas africanas, em especial as de matriz *Bantu* — oriundas da região centro-ocidental do continente africano, abrangendo Angola, República Democrática do Congo, Congo-Brazzaville e parte de Moçambique — exerceram profunda influência sobre a formação espiritual brasileira.

Introduzidas no país por meio do tráfico transatlântico de africanos escravizados, essas práticas religiosas foram profundamente transformadas ao entrar em contato com o catolicismo popular e, posteriormente, com o espiritismo kardecista. Foi nesse contexto de

contato e tensão cultural que surgiram expressões como a “*macumba*” — termo originalmente pejorativo utilizado para nomear genericamente práticas religiosas afro-brasileiras — mas que, paradoxalmente, forneceu muitos dos elementos simbólicos e rituais fundamentais para a constituição da Umbanda nas primeiras décadas do século XX.

Como explicam Maroneze e Nunes (2025), a palavra "*macumba*" passou por uma complexa transformação semântica ao longo do tempo. Derivado do termo ***ma'kôba***, da língua *kimbundu* — falada na região de Angola — originalmente designava um instrumento musical de percussão semelhante ao reco-reco. No entanto, incorporado ao vocabulário popular brasileiro, especialmente nas áreas urbanas do Sudeste, o termo passou a ser associado de forma genérica a práticas de origem africana, incluindo rituais do Candomblé, da Umbanda e da Quimbanda. Com o tempo, o termo adquiriu conotações negativas, frequentemente associadas à bruxaria, feitiçaria ou charlatanismo, o que reforçou o estigma em torno dessas religiões.

A trajetória do termo "*macumba*" — desde sua origem como instrumento musical até seu uso como rótulo para religiões afro-brasileiras — ilustra não apenas um processo de estigmatização, mas também de resistência simbólica. Entre os séculos XVIII e XIX, passou a representar rituais sincréticos que mesclavam tradições *Bantu*, influências indígenas, o catolicismo popular e o espiritismo kardecista. Mesmo sob forte repressão da sociedade dominante, essas práticas sobreviveram entre as comunidades afrodescendentes e indígenas, como formas potentes de resistência cultural, espiritual e identidade coletiva (Maroneze; Nunes, 2025).

Nesse sentido, o termo “*macumba*” não se refere a uma religião específica, mas designa um campo amplo e plural de práticas religiosas de matriz africana, que ao longo do tempo deram origem a formas organizadas como a Umbanda e a Quimbanda. Essas expressões religiosas resultam da articulação entre o catolicismo popular, o espiritismo kardecista, as tradições indígenas e os saberes ancestrais africanos, revelando a complexidade e a profundidade da formação espiritual brasileira. Essa dinâmica evidencia a notável capacidade de reinvenção, criatividade e resistência das comunidades afrodescendentes, cujas práticas persistem como formas vivas de afirmação identitária, espiritual e cultural.

A origem da Umbanda, nesse contexto, não pode ser compreendida como linear ou homogênea. Trata-se de um fenômeno religioso marcado por múltiplas camadas de influência e por processos históricos atravessados por resistência, ressignificação e síntese cultural. Embora tenha se consolidado nas primeiras décadas do século XX, suas raízes remontam a

práticas sincréticas pré-existentes nas periferias urbanas, que já articulavam elementos das religiões afro-brasileiras, da religiosidade indígena, do catolicismo popular e do espiritismo.

Conforme destacam Maroneze e Nunes (2025), a Umbanda constituiu-se como uma religião de tradição oral, nascida e estruturada a partir da diversidade cultural brasileira e das experiências espirituais das populações afrodescendentes, indígenas e mestiças, sobretudo nos espaços populares urbanos. Sua emergência está intrinsecamente ligada ao processo de urbanização acelerada do início do século XX, à presença crescente de uma população negra livre nas grandes cidades e à convivência entre diferentes tradições religiosas nas periferias.

A Umbanda nasce, assim, como uma expressão espiritual mestiça e popular, marcada por uma reorganização simbólica que reuniu elementos diversos em uma nova lógica religiosa. Ao contrário de outras religiões que se estruturam a partir de escrituras sagradas e dogmas fixos, a Umbanda surge de maneira orgânica, coletiva, sem um fundador único ou um livro doutrinário. Sua narrativa de fundação, no entanto, é amplamente reconhecida como tendo ocorrido em 1908, com o médium Zélio Fernandino de Moraes e a manifestação espiritual do Caboclo das Sete Encruzilhadas.

Durante uma sessão espírita kardecista na Federação Espírita do Rio de Janeiro, Zélio — então com apenas 17 anos — incorporou uma entidade de origem indígena, o que causou estranhamento e rejeição por parte dos presentes. Em resposta à exclusão sofrida, o Caboclo das Sete Encruzilhadas anunciou a criação de uma nova religião, que acolheria todos os espíritos, independentemente de sua origem étnica, condição social ou grau de evolução espiritual.

A Umbanda, portanto, surge como uma religião de inclusão e reexistência, que rompe com a rigidez doutrinária do espiritismo kardecista e acolhe as entidades cultuadas nos terreiros afro-brasileiros — como os pretos-velhos, os caboclos, os *exus* e as crianças. Ao fazer isso, a Umbanda reafirma a ancestralidade como eixo central de sua cosmologia e se configura como um espaço espiritual aberto à diversidade, à escuta e à dignidade dos que historicamente foram marginalizados.

Os primeiros estudos sistemáticos sobre as religiões afro-brasileiras começaram a ganhar fôlego a partir da publicação da obra *As religiões africanas no Brasil*, de Roger Bastide (1971), que lançou as bases para uma abordagem mais científica e antropológica dessas tradições. A partir desse marco, uma série de pesquisas passou a explorar a diversidade e complexidade dessas práticas religiosas, contribuindo para a consolidação de um campo acadêmico dedicado à compreensão das religiões de matriz africana.

Nesse sentido, Prandi (2007) observa que os estudos acadêmicos, embora ricos em detalhes, frequentemente mantiveram um caráter excessivamente descritivo e monográfico:

> As religiões afro-brasileiras foram escaneadas, examinadas, destrinchadas, mas o caráter dos estudos era, na maioria das vezes, monográfico. As mais diferentes modalidades foram apresentadas nos seus locais de origem, os ritos foram descritos em pormenores, aspectos da organização do culto, a distribuição dos papeis, a diferenciação das origens étnicas, tudo isso foi bastante explorado. (PRANDI, 2007, p. 12).

Essa abordagem, ainda que importante para o mapeamento das especificidades das religiões afro-brasileiras, limitava a compreensão de seus aspectos mais amplos, como os processos históricos, as interações culturais e os impactos sociais dessas religiões na formação simbólica da sociedade brasileira. Estudos mais recentes buscaram superar essa fragmentação analítica, propondo leituras integradas e críticas, capazes de evidenciar a profundidade filosófica, a função política e a potência simbólica dessas espiritualidades.

Ainda assim, mesmo com o avanço das pesquisas e com o maior reconhecimento acadêmico das religiões afro-brasileiras, a intolerância religiosa continua sendo um fenômeno recorrente. Parte desse problema reside no desconhecimento generalizado por parte da população brasileira acerca dessas tradições, muitas vezes envoltas em estigmas, preconceitos e interpretações distorcidas. Essa desinformação, alimentada por discursos religiosos hegemônicos e pela persistência de uma lógica colonial, contribuiu para a perpetuação de equívocos e para a marginalização contínua das religiões de matriz africana.

É importante ressaltar que, embora muitos dos primeiros estudos sobre as religiões afro-brasileiras tenham sido detalhados e relevantes para o mapeamento das tradições, esses trabalhos ainda se concentravam majoritariamente em uma abordagem monográfica. Frequentemente, limitavam-se à descrição de aspectos específicos como os ritos, a organização do culto ou as origens étnicas dos praticantes. Essa perspectiva, apesar de fundamental para compreender a diversidade das expressões religiosas afro-brasileiras, por vezes restringia a análise global das práticas e de seus significados mais amplos.

Conforme já indicava Prandi (2007), mesmo com o avanço da pesquisa acadêmica, muitos trabalhos mantiveram um caráter descritivo e restrito, sem articular suficientemente os contextos históricos, políticos e sociais nos quais essas religiões se constituíram. Foi apenas em estudos posteriores que se consolidou uma abordagem mais integrada, voltada à compreensão das interações culturais, dos processos de resistência e das transformações sociais promovidas pelas religiões de matriz africana na sociedade brasileira.

Apesar desses avanços teóricos e acadêmicos, a intolerância religiosa ainda se apresenta como uma realidade persistente. Um dos principais fatores que contribuem para isso é o desconhecimento generalizado sobre essas tradições. A associação dessas religiões a "mistérios" ou práticas "obscuras" alimenta preconceitos, desconfianças e discursos de marginalização. Essa desinformação, amplificada por estruturas sociais racistas e por influências religiosas hegemônicas, contribui para a exclusão e o apagamento simbólico das tradições afro-brasileiras.

A Umbanda, nesse contexto, deve ser compreendida como uma forma de resistência dos negros escravizados e de seus descendentes diante da imposição do Cristianismo e da tentativa de apagamento de suas raízes culturais e religiosas. Por meio de rituais de incorporação espiritual, os praticantes se conectam com guias — como pretos-velhos, caboclos, *exus, pombagiras* e crianças — que atuam como forças de cura, proteção, aconselhamento e mediação com o mundo espiritual. Essas entidades personificam experiências de sofrimento e sabedoria ancestral, funcionando como canal de reconexão identitária, espiritual e comunitária.

Diferentemente do Candomblé, que preserva de forma mais estrita os mitos, rituais e idiomas africanos, a Umbanda apresenta uma maior flexibilidade e ecletismo ritual, o que a torna acessível a diferentes segmentos sociais. Sua estrutura simbólica incorpora elementos do espiritismo kardecista, do catolicismo popular, da religiosidade indígena e das tradições africanas, favorecendo uma abordagem universalista que facilita o acolhimento de praticantes oriundos de diferentes tradições religiosas. Essa característica contribui para que a Umbanda seja percebida como uma religião inclusiva, aberta e em constante diálogo com a pluralidade cultural brasileira.

A própria palavra "Umbanda" carrega sentidos múltiplos e disputas sobre sua origem. Uma das interpretações mais recorrentes aponta para sua origem *bantu*, relacionada à presença de vocábulos africanos no português falado no Brasil, especialmente com significados ligados ao "campo da cura" ou à "arte de curar". Outra vertente, influenciada pelas correntes esotéricas e teosóficas do século XIX, sugere uma origem sânscrita para o termo. Segundo Maroneze e Nunes (2016), Helena Petrovna Blavatsky, em seu glossário teosófico de 1892, associa a raiz "AUM" — som sagrado da criação — à etimologia da palavra Umbanda, evidenciando como diferentes correntes simbólicas e religiosas participaram da construção histórica e espiritual dessa tradição.

A primeira tenda oficialmente reconhecida como umbandista foi a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, fundada por Zélio Fernandino de Moraes, conforme relata Rohde

(2009). Essa instituição teve papel fundamental na sistematização dos rituais e na definição de um discurso religioso próprio, permitindo que a Umbanda deixasse de ser um conjunto disperso de práticas para consolidar-se como religião com identidade institucionalizada. A criação da Federação Espírita de Umbanda, em 1939, representou um marco decisivo nesse processo, culminando no primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda e, posteriormente, na legalização oficial da religião em 1945, por meio da atuação de José Álvares Pessoa, num contexto ainda marcado pela repressão religiosa.

Essa legalização, no entanto, não ocorreu sem tensões. Como a liberdade religiosa não era plenamente garantida no Brasil da época, os cultos de matriz africana continuavam a ser alvo de perseguição policial. Terreiros eram frequentemente invadidos e destruídos, e muitos centros de Umbanda que não seguiam estritamente o modelo institucionalizado pela Federação, passaram a se identificar como "espíritas" para evitar represálias. Esse movimento revela as contradições do processo de legitimação estatal: ao mesmo tempo em que conferia visibilidade e estabilidade à Umbanda, também reforçava fronteiras doutrinárias e disciplinava práticas divergentes, muitas vezes marginalizando as vertentes mais ligadas às tradições afro-brasileiras e indígenas.

Mesmo diante dessas contradições e desafios institucionais, a Umbanda consolidou-se como uma religião de resistência, reinvenção e acolhimento. Seus rituais, centrados na incorporação de entidades espirituais — os chamados guias, como pretos-velhos, caboclos, *exus, pombagiras*, crianças, boiadeiros, marinheiros e ciganos — refletem uma profunda conexão com as experiências de sofrimento, ancestralidade e luta dos sujeitos historicamente marginalizados no Brasil. Cada entidade representa não apenas uma função espiritual, mas também uma memória coletiva que dá voz à diversidade de trajetórias que compõem o imaginário brasileiro.

A Umbanda apresenta uma estrutura flexível e inclusiva, marcada por um ecletismo simbólico que articula elementos do espiritismo kardecista, do catolicismo popular, da religiosidade indígena e das tradições afro-brasileiras. Essa característica a diferencia de outras religiões de matriz africana, tornando-a mais acessível a diferentes segmentos sociais e espirituais. Sua abordagem universalista promove uma religiosidade aberta ao diálogo e à escuta, sem a rigidez doutrinária que caracteriza outros sistemas religiosos.

As principais religiões de origem africana praticadas no Brasil são a Umbanda e o Candomblé. Embora compartilhem uma base simbólica comum e influências semelhantes, elas diferem significativamente em suas origens, doutrinas, práticas rituais e estruturas organizacionais, conforme apontam Ramos (2015) e Cardoso (2015). O Candomblé tem

raízes diretamente ligadas às religiões tradicionais africanas, especialmente aos povos *Yorùbá, Bantu e Jeje,* cujas práticas foram preservadas e transmitidas no Brasil, mesmo sob as condições adversas da escravidão.

Como observa Cardoso (2015), o Candomblé mantém uma estrutura de culto muito próxima dos costumes africanos originais, com a adoração de *orixás, voduns e inquices*, e valoriza fortemente a ancestralidade e o processo iniciático, que exige rituais complexos antes da plena integração do iniciado à comunidade religiosa.

A Umbanda, por sua vez, já em sua conformação no início do século XX, afirmava-se como uma síntese espiritual entre diferentes tradições religiosas, voltada à articulação de saberes e práticas que atendem a necessidades espirituais, sociais e culturais diversas. Conforme relatado por Ramos (2015), essa característica a torna uma prática religiosa que se afirma como ancestral, popular e adaptável ao contexto urbano contemporâneo, mantendo sua centralidade como expressão da pluralidade espiritual brasileira.

Em relação às entidades cultuadas, o Candomblé se concentra exclusivamente na adoração dos ***orixás***, divindades africanas associadas às forças da natureza e aos arquétipos humanos. Cada *orixá* possui características específicas e exige rituais próprios, incluindo cores, alimentos, danças e oferendas. Segundo Cardoso (2015), os adeptos do Candomblé são iniciados por meio de casas sagradas conhecidas como terreiros, onde passam por um extenso processo de aprendizado, dedicação e rituais de iniciação. A crença fundamental dessa religião é que cada indivíduo nasce sob a proteção de um *orixá*, que influencia sua personalidade e trajetória de vida.

A Umbanda, por outro lado, ainda que reconheça os *orixás*, volta-se predominantemente para o culto de espíritos guias, como os caboclos (entidades indígenas), pretos-velhos (espíritos de ex-escravizados), crianças, baianos, boiadeiros, ciganos e outros. Como destaca Ramos (2015), um de seus princípios centrais é a prática da caridade, expressa na assistência espiritual aos consulentes por meio de passes energéticos, aconselhamentos e manifestações mediúnicas, voltadas ao acolhimento e à resolução de questões práticas da vida cotidiana.

As práticas rituais entre as duas religiões também apresentam diferenças significativas. No Candomblé, os rituais são marcados pelo toque de *atabaques*, danças rituais, uso de línguas africanas como o *iorubá* e o *kimbundu*, além de oferendas de alimentos e bebidas. Em determinados contextos, são realizados sacrifícios de animais considerados sagrados, como forma de alimentar os *orixás*. Ainda segundo Cardoso (2015), os praticantes devem observar

vestimentas específicas durante os ritos, respeitando códigos estéticos e simbólicos ligados às suas divindades.

Na Umbanda, os ritos costumam ser mais acessíveis ao público em geral e podem ocorrer em templos ou tendas. A linguagem litúrgica é majoritariamente o português, o que facilita a compreensão e a participação dos consulentes. Não há sacrifício de animais nos rituais, e práticas oriundas do espiritismo kardecista são incorporadas, como o estudo da reencarnação, da evolução espiritual e a realização de passes magnéticos. Isso confere à Umbanda uma forma de culto que equilibra espiritualidade e pragmatismo, mantendo a mediação espiritual como eixo central de sua prática.

Como destaca Oliveira (2017), a Umbanda pode ser compreendida como fruto de uma síntese transformadora, que acolhe e ressignifica elementos de distintas tradições espirituais. Sua ritualística expressa a ancestralidade africana por meio dos *orixás*; a herança indígena por meio dos caboclos, encantados e outros guias; e a presença católica por meio dos santos sincretizados. Simultaneamente, absorve do espiritismo kardecista conceitos como reencarnação, lei do carma, evolução espiritual e comunicação com os mortos. Essa confluência simbólica e teológica torna a Umbanda uma religião singularmente brasileira — espiritual, simbólica e política — que constrói um campo potente de resistência identitária e cultural para seus praticantes.

A Umbanda surge ainda, como uma resposta espiritual às tensões sociais e raciais da Primeira República, acolhendo os saberes e experiências espirituais das camadas populares e subalternizadas, e conferindo-lhes um lugar de centralidade religiosa. Estudos mais recentes têm enfatizado sua estrutura flexível, sua oralidade e sua notável capacidade de incorporação simbólica de diferentes tradições, sem que isso implique perda de identidade própria. A legitimação dessas expressões, até então marginalizadas, marcou uma ruptura importante com a rigidez do espiritismo europeu, reafirmando o lugar do povo negro, indígena e mestiço na construção do sagrado brasileiro.

Falar sobre a Umbanda, portanto, implica reconhecê-la dentro do amplo universo das religiões afro-brasileiras, que são práticas espirituais forjadas no seio da resistência à dominação colonial. Essas tradições — como o Candomblé, o Tambor de Mina, o Batuque e a própria Umbanda — não apenas sobreviveram às investidas repressoras do Estado e da Igreja, mas também desenvolveram sistemas teológicos, cosmológicos e éticos próprios, profundamente enraizados na oralidade, na ancestralidade e na vivência comunitária. Ainda que possuam especificidades rituais e regionais, todas compartilham a centralidade do sagrado como força de reorganização simbólica, cultural e existencial diante da violência da história.

Ao longo da história, o Brasil se constituiu como um verdadeiro palco de intensas fusões culturais e religiosas. Nesse cenário de encontros e disputas simbólicas, práticas oriundas de diferentes continentes e povos — africanos, indígenas e europeus — se entrelaçaram, dando origem a formas religiosas híbridas, criativas e resistentes, como já explorado no capítulo anterior.

A Umbanda, diferentemente de outras religiões afro-brasileiras que mantêm uma ênfase maior na linhagem africana, constitui-se como uma religião de síntese, em que o sincretismo não é apenas um traço, mas uma essência estruturante. Como afirma Birman (1985), é preciso superar a busca por "origens puras" nas divindades e compreender que os significados atribuídos aos símbolos religiosos são historicamente situados. A figura do *orixá* sincretizado com um santo católico, por exemplo, não representa apenas uma camuflagem ou disfarce ritual, mas uma forma sofisticada de negociação simbólica e de reexistência espiritual diante da dominação religiosa eurocêntrica.

Desse modo, embora a Umbanda tenha sido oficialmente fundada em 1908 com a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, rituais semelhantes já eram praticados nas senzalas e comunidades afrodescendentes desde o período colonial, principalmente por meio do culto aos pretos-velhos, à ancestralidade africana e à mediação espiritual com os *orixás.* Esses cultos expressavam formas de resistência religiosa, que se desenvolveram em paralelo à repressão oficial da Igreja e do Estado.

A denominação "Umbanda" passou a circular com mais frequência apenas a partir da década de 1920, especialmente no Rio de Janeiro, como um rótulo aplicado a cultos sincréticos populares que uniam elementos do espiritismo kardecista, do catolicismo e das tradições afro-indígenas. Segundo Maroneze e Nunes (2025), a associação do termo à religião só se consolidaria de forma institucional a partir da fundação da Federação Espírita de Umbanda, em 1939.

Do ponto de vista esotérico, há também interpretações que aproximam a palavra "Umbanda" do vocábulo sânscrito "AUM", relacionado à criação e à vibração espiritual do universo. Essa leitura foi proposta por Helena Petrovna Blavatsky, fundadora da Sociedade Teosófica, em seu glossário teosófico de 1892, e acabou influenciando algumas vertentes da Umbanda que adotaram elementos esotéricos e orientais em suas práticas e discursos teológicos.

A repressão às religiões afro-brasileiras nos primeiros anos da institucionalização da Umbanda levou muitas casas a se identificarem como "espíritas" para fugir da perseguição policial. Como observa Rohde (2009), às práticas religiosas que apresentavam traços

africanos eram criminalizadas, seus terreiros invadidos e destruídos, e os praticantes presos, num contexto em que não havia liberdade religiosa assegurada. A criação da Federação e o trabalho de figuras como José Álvares Pessoa contribuíram para a legalização da Umbanda em 1945, mas o processo também implicou em tensionamentos doutrinários, já que nem todas as casas seguiam o modelo institucional proposto.

Nesse cenário, a Umbanda consolidou-se como uma religião que incorpora múltiplas tradições, mantendo como essência o princípio do sincretismo religioso. Nela, convivem influências do catolicismo popular (com a presença de santos sincretizados), do espiritismo kardecista (como as ideias de reencarnação, karma e evolução espiritual), das tradições indígenas (por meio dos caboclos e do culto à natureza), e da ancestralidade africana (presentes nos pretos-velhos, *exus* e *orixás*). Como consequência, é comum encontrar nos cultos umbandistas a incorporação de espíritos de ciganos, marinheiros, boiadeiros e outras entidades populares, que representam diferentes experiências culturais e sociais do povo brasileiro.

A estrutura interna dos templos umbandistas — também chamados de centros ou tendas — reflete a pluralidade e a organização simbólica da religião. Nesses espaços, os cultos (ou giras) são conduzidos por pais e mães de santo, que, além de médiuns experientes, atuam como líderes espirituais e organizadores das sessões. São eles que incorporam o guia-chefe responsável por administrar os trabalhos tanto no plano espiritual quanto no plano material.

Os médiuns que participam das *giras* são classificados conforme suas funções. Destacam-se os médiuns de incorporação, que servem como veículo para os guias espirituais — como caboclos, pretos-velhos, baianos, crianças, entre outros. Há também os *ogãs*, que, por meio dos toques dos atabaques[8], mantêm a harmonia energética das sessões, além dos *cambonos*, responsáveis pelo atendimento às entidades e pelo suporte aos médiuns incorporados. Os *corimbeiros*, por sua vez, entoam os cânticos que elevam a vibração espiritual do ambiente.

A Umbanda ocupa um lugar singular no imaginário religioso brasileiro por incorporar, em sua estrutura simbólica, as principais matrizes culturais que compõem a identidade nacional: a indígena, a africana e a europeia. Ao fazer isso, essa religião não apenas organiza elementos distintos, mas os articula em uma lógica espiritual própria, operando como espaço de afirmação da mestiçagem enquanto construção histórica e simbólica do povo brasileiro. No entanto, essa mestiçagem não deve ser romantizada como uma fusão harmônica e pacífica de

[8] Instrumento musical de percussão.

culturas; trata-se de um campo de disputa, memória e resistência, onde sujeitos historicamente marginalizados reconstroem suas narrativas, vínculos ancestrais e formas de existir no mundo.

Nesse contexto, as figuras do caboclo e do preto-velho, centrais na liturgia *umbandista*, expressam com potência essa identidade plural e insurgente. O caboclo representa a força, a sabedoria e a espiritualidade dos povos originários, enquanto o preto-velho encarna a paciência, o conhecimento ancestral e a dor transformada dos africanos escravizados. Essas entidades personificam memórias silenciadas pela história oficial, mas que no culto umbandista, são revalorizadas como guias espirituais, conselheiros e curadores. Como mostra Nazareno Barbosa (2020), no Terreiro de Mãe Terezinha, essas entidades se manifestam frequentemente, orientando e cuidando da comunidade, reforçando um sentimento profundo de pertencimento a um Brasil popular, negro e ancestral.

A centralidade dessas entidades indica uma inversão simbólica das hierarquias religiosas dominantes; se o catolicismo e o espiritismo kardecista tradicional relegam figuras como o preto-velho e o caboclo a posições subalternas ou folclóricas, a Umbanda os coloca no centro do culto, reconhecendo neles a dignidade espiritual, a sabedoria da dor e a potência da ancestralidade. O culto aos pretos-velhos, por exemplo, subverte a lógica racista ao transformar corpos historicamente marcados pela opressão em vozes de poder espiritual. Nesse gesto, a Umbanda revela que o sagrado também habita os corpos esquecidos, os espaços periféricos e as histórias silenciadas.

Como destaca Ortiz (1999), a Umbanda se configura como uma religião das classes populares urbanas, onde fé, identidade e sobrevivência se entrelaçam. Sua estrutura aberta, oral e experiencial permite que diferentes sujeitos — de origens étnicas, sociais e religiosas diversas — encontrem nela um espaço legítimo de expressão espiritual. A multiplicidade, nesse universo simbólico, não é vista como ameaça, mas como força. Acolher o diferente é parte da própria lógica da Umbanda, que se constrói no entrecruzamento e na travessia.

No entanto, essa abertura é constantemente desafiada por preconceitos religiosos, pelo racismo estrutural e pelas disputas por legitimidade no campo religioso brasileiro.

Assim como o Candomblé e o Calundu, a Umbanda também foi alvo de repressão — sobretudo no início do século XX — quando suas práticas foram associadas ao "pagão", ao "diabólico" ou à superstição, sendo perseguidas por setores conservadores da Igreja Católica e pelo próprio Estado. Ainda assim, sua popularização nas décadas de 1950 e 1960, bem como o crescente reconhecimento social de suas práticas, evidenciam não apenas a resistência das religiões de matriz africana, mas também um movimento contínuo de afirmação da identidade afro-brasileira, da espiritualidade popular e da pluralidade cultural brasileira.

A Umbanda, em sua essência, se caracteriza por ser pluralista, inclusiva e acolhedora. Seus princípios valorizam o respeito à natureza, à diversidade de crenças e ao próximo — sem distinção de classe, cor ou origem. No entanto, o preconceito ainda persiste. Muitos praticantes são estigmatizados como "macumbeiros" ou "feiticeiros" e há uma disseminação equivocada que distorce os valores da Umbanda, confundindo-a com práticas voltadas ao mal.

Nesse contexto, surgiu a distinção entre o que se convencionou chamar de "Umbanda Branca" e as chamadas "Casas Baixas". A Umbanda Branca se define por práticas voltadas à caridade, à elevação espiritual e ao não uso de sacrifícios animais ou feitiços com fins negativos. Já as Casas Baixas são associadas por muitos, a trabalhos voltados ao prejuízo alheio ou a magias de cunho negativo — o que tem contribuído para a estigmatização da Umbanda enquanto tradição sagrada (OLIVEIRA, 2017).

A presença do sincretismo religioso nas práticas umbandistas deve ser compreendida à luz da história de resistência e imposição. Como observa Vieira (2016, p. 22), “ao aproximarmos do universo religioso de matriz africana, é necessário considerar as mais diferentes identidades étnicas que se mantiveram e se mantêm preservadas, com suas formas de toque, danças, gestualidade”. A manutenção das religiões de matriz africana em um país de hegemonia cristã, como o Brasil, representa não apenas resistência, mas também afirmação cultural, reinvenção e persistência identitária.

3.4 Comunidades tradicionais de terreiro: um importante instrumento de exercício da fé e da identidade religiosa de matriz africana

As discussões em torno dos povos e comunidades tradicionais (PCTs) ainda são recentes nas esferas governamentais, acadêmicas e sociais, o que revela que se trata de um conceito em constante construção. Desde a década de 1990, a terminologia tem evoluído significativamente. Autores como Diegues (1996) e Cunha e Almeida (2001) utilizam o termo “populações tradicionais”, enquanto outros, como Viana (2004) preferem “população tradicional”. Hoje, prevalece a expressão “povos e comunidades tradicionais”, por sua amplitude e precisão ao abranger as múltiplas identidades, práticas e formas de organização desses grupos.

Os PCTs caracterizam-se por formas próprias de organização social, por uma relação ancestral com os territórios e recursos naturais e por sistemas de conhecimentos que são transmitidos oralmente, de geração em geração. Eles são definidos como:

> [...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (BRASIL, 2007).

Como destaca Diegues (2019), o conhecimento tradicional só pode ser compreendido dentro do contexto cultural em que é gerado. Esses saberes — que envolvem espiritualidade, respeito à terra, práticas de cura e modos de trabalho — são elementos centrais da reprodução cultural, social, religiosa e econômica desses povos. A legislação brasileira reconhece esses direitos no Decreto Federal nº 6.040/2007, que garante a proteção de seus territórios como espaços fundamentais à sua existência coletiva.

É fundamental compreender que esses territórios não se resumem à dimensão física. Como aponta Haesbaert (2004), o território carrega dimensões simbólicas e afetivas, envolvendo memória, saudade, pertencimento e espiritualidade. Nos terreiros, o espaço sagrado é ressignificado a partir de práticas que conectam os vivos aos ancestrais, reafirmando o vínculo com a terra, com o *axé* e com os saberes ancestrais. No entanto, esses espaços têm sido constantemente alvo de invisibilização, criminalização e violência — reflexos de um histórico de exclusão e racismo religioso que remonta ao período colonial e que, infelizmente, ainda persiste na contemporaneidade.

Um exemplo recente e alarmante desse tipo de ataque ocorreu no dia 9 de março de 2025, quando o terreiro *Ilê Asé Oya Osun Nidê*, localizado em Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense (RJ), foi invadido e incendiado por criminosos durante a noite. O ataque, ocorrido por volta das 19h, destruiu completamente o espaço sagrado, que por sorte, estava vazio no momento, não resultando em vítimas. O caso está sendo investigado pela Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância (DECRADI) como um ato de intolerância religiosa. O episódio reforça a urgência de reconhecer os terreiros como territórios protegidos por lei e respeitados socialmente, pois ataques como esse visam apagar memórias, identidades e modos de existência historicamente marcados pela resistência.

Nesse contexto, as comunidades tradicionais de terreiro se destacam como expressões legítimas de fé, cultura e identidade negra. No caso da Amazônia, o Terreiro de Mãe Terezinha, em Bragança (PA), pesquisado por Nazareno Araújo Barbosa (2020), representa um exemplo emblemático de como esses espaços são territórios vivos de resistência

afro-brasileira. Mais do que centros religiosos, os terreiros são espaços educativos e afetivos, onde a religiosidade de matriz africana se articula com a luta pela dignidade, pela memória e pelo direito de ser. O culto aos *orixás,* caboclos, *exus* e encantados não é apenas expressão espiritual, mas também política e territorial.

Segundo Costa Filho (2007), as PCTs emergem, sobretudo, em meio a problemáticas ambientais e na formação de unidades de conservação. São reconhecidos como grupos tradicionais: as comunidades quilombolas, os povos indígenas, os pescadores artesanais e as comunidades tradicionais de terreiro, entre outros. Esses grupos são detentores de conhecimentos tradicionais e se utilizam dos territórios e dos recursos naturais para garantir sua reprodução cultural, social, religiosa e ancestral. O Decreto Federal nº 6.040/2007 reforça que esses territórios devem ser compreendidos como "espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária" (BRASIL, 2007), mas ainda assim, permanecem expostos a diversos conflitos territoriais.

A resistência desses grupos precisa ser compreendida como uma luta contínua pelo direito à terra, à memória e à existência. Historicamente, esses conflitos remontam ao período colonial, quando negros e indígenas foram explorados e marginalizados. Políticas públicas excludentes restringiram o acesso à terra, invisibilizando tais comunidades. Apenas com o fortalecimento dos movimentos sociais e da resistência organizada é que esses grupos conquistaram maior visibilidade e reconhecimento. Muitos lutam pelo controle de seus territórios em múltiplas dimensões: social, histórica, geográfica e simbólica.

Haesbaert (2004) sugere que o conceito de território é vasto e interdisciplinar, e deve ser entendido como espaço carregado de afeto, saudade e emoções. Pesquisas do Núcleo de Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas do Brasil (NUPAUB) da Universidade de São Paulo (USP) (DIEGUES e ARRUDA, 2001) revelam que, até o final dos anos 1980, a maioria dos estudos (44,2%) era voltada para os povos indígenas, realizados por etnólogos e antropólogos. A partir dos anos 1990, a maioria dos trabalhos passou a contemplar comunidades não indígenas, voltando-se à etnociência.

Com base em Maestri (2002), o deslocamento forçado de milhões de africanos ao Brasil, durante a escravidão, configura um claro processo de desterritorialização. Ainda que separados de sua terra natal, os africanos mantiveram viva a memória de seus territórios. A migração forçada resultou na disseminação de uma diversidade cultural e linguística africana, que foi recriada e adaptada ao novo contexto. Silva (2020b), apoiado em Haesbaert (2004), define a desterritorialização como um processo, voluntário ou forçado, de perda do território

— seja pelo deslocamento físico (móvel) ou pela perda de controle sobre práticas e sentidos (imóvel).

> [...] Desterritorialização advém de processo voluntário ou forçado, de perda do território, tanto de forma móvel, quando um grupo se desloca de um espaço original (voluntariamente ou não), quanto de forma imóvel, quando determinado grupo não é deslocado de seu território físico, porém não possui mais o controle das práticas que o caracterizam como seu, ou seja, sua territorialidade. [...]. (SILVA, 2020b, p.236)

A partir de Haesbaert (2004), compreende-se que toda desterritorialização gera uma reterritorialização. Silva (2020b) complementa afirmando que a reterritorialização se refere à apropriação de um novo território ou à reconstrução simbólica do território original. No Brasil, os africanos reterritorializaram suas práticas culturais por meio da religião, da música, da dança, da culinária e da oralidade.

É importante destacar que tão importante quanto o território é a territorialidade. Como afirma Haesbaert (2004), as territorialidades não foram perdidas, mas se adaptaram. As práticas culturais africanas reterritorializaram-se por meio da cultura afro-brasileira (CORRÊA, 2006), sendo as manifestações religiosas um dos pilares dessa territorialização simbólica. "Terreiro" é a expressão usada para designar o espaço sagrado de culto nas religiões afro-brasileiras, como a Umbanda e o Candomblé. Trata-se de um espaço onde os *orixás* se manifestam, dançam, recebem oferendas e se comunicam com os fiéis. É um local central, repleto de significados simbólicos e espirituais.

Ao relacionar territorialidade e religião, compreende-se que a territorialidade religiosa é a composição de práticas desenvolvidas por diferentes grupos religiosos para administrar e significar um território. Como afirma Sales Jr. (2009), "territorializar não é meramente ocupar um espaço físico, mas é territorializar o *axé*, conectando espaço e tempo (ancestral), físico e simbólico".

Os terreiros são territórios religiosos com relações de poder marcadas e territorialidades bem definidas. Para Rosendahl (2013, p. 87), esses territórios são "espaços qualitativamente fortes", formados por fixos e fluxos e com funções atribuídas pelos agentes sociais que os criaram e controlam. Tais espaços apresentam não apenas um caráter político, mas também um nítido caráter cultural, especialmente quando envolvem grupos étnicos e religiosos.

Conforme Rosendahl (2002), os cultos de *orixás* se territorializam de formas distintas conforme o contexto, o local e os sujeitos envolvidos. Cada território é constituído por um

conjunto de símbolos, aprendizados e experiências que tornam o espaço sagrado único para cada praticante.

As religiões afro-brasileiras sempre estiveram em conflito com o modelo religioso ibérico e o catolicismo hegemônico, o que contribuiu para sua marginalização social e geográfica (PARÉS, 2006). Condenadas e criminalizadas, foram empurradas para áreas periféricas e consideradas "de risco", com terrenos de baixo valor econômico ou político, diferentemente do catolicismo, que sempre ocupou espaços privilegiados.

No contexto local, destacamos a Tenda de Umbanda *Casa de Tupinambá*, situada na sede do município de Tracuateua (PA), a 13 km de Bragança. A tenda é um exemplo claro da expressão cultural afro-brasileira, marcada pela presença de tambores, danças, músicas e rituais que reafirmam a herança africana. Como destaca De Salles Júnior (2015), "a configuração do espaço que se desenvolve na cidade é simbólica de uma cultura, da ordem social existente, das aspirações, necessidades e temores de seus membros". Dessa forma, os terreiros devem ser reconhecidos como territórios tradicionais das religiões afro-brasileiras. O Brasil (2013, p. 12) os define como "grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos [...] constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária".

Nesse entendimento, os ataques aos terreiros devem ser compreendidos como conflitos territoriais motivados por racismo e intolerância religiosa. Como destacam Bonnemaison e Cambrezy (1996 *apud* HAESBAERT, 2007, p. 51), "perder seu território é desaparecer". Por isso, os terreiros constroem formas de resistência e de reexistência nos territórios sagrados, reafirmando sua identidade frente à opressão. A história do povo de matriz africana, por si só, já representa uma trajetória de resistência.

A dissertação de Barbosa (2020) evidencia essa força ao mostrar como o terreiro se configura como espaço de acolhimento, partilha e construção comunitária. A figura de Mãe Terezinha, liderança religiosa e guardiã de saberes, simboliza o protagonismo das mulheres negras e periféricas na condução de processos espirituais e sociais. O terreiro, nesse contexto, torna-se também lugar de afirmação identitária e elaboração coletiva da dor e da esperança.

Com base nas concepções de Le Bossé (2004), Sylvio F. Gil Filho e Gil (2001), o território é também identidade, um lugar de pertencimento. Esse sentimento é alimentado pelas práticas e vivências desenvolvidas nas comunidades de terreiro. Embora cada casa e cada ritual apresentem suas peculiaridades, todas compartilham o princípio da identidade coletiva e do pertencimento e mesmo com suas diferenças, os terreiros constituem identidades sociais e culturais.

Seguindo os princípios da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), a identificação como pertencente a uma casa de terreiro ou tradição afro-brasileira é um ato de autodeclaração, o que reforça a centralidade da experiência subjetiva na construção desses territórios.

Este subcapítulo apresentou uma análise detalhada sobre as comunidades tradicionais de terreiro, destacando seu papel como territórios de resistência, pertencimento e expressão cultural. Observou-se que os terreiros, além de espaços físicos de prática religiosa, representam territórios simbólicos que sustentam a identidade e a herança das religiões de matriz africana, mesmo diante de desafios históricos e conflitos territoriais. Esses elementos fornecem subsídios valiosos para a investigação terminológica, direcionando o olhar para as especificidades dos termos culturais presentes no vocabulário do Terreiro.

No próximo capítulo, serão detalhados os procedimentos metodológicos adotados para esta pesquisa, delineando as etapas e técnicas que possibilitaram a coleta, análise e interpretação dos dados referentes aos termos culturais, sob a perspectiva da socioterminologia.

4 CAMINHOS DA PESQUISA: MÉTODOS E ESTRATÉGIAS DE ANÁLISE

Esta pesquisa investiga as visões sobre as religiões de matriz africana e os modos pelos quais os terreiros preservam e mantêm os saberes ancestrais. A análise está inserida na linha de pesquisa *Língua, Cultura e Tradução na Amazônia*, do PPLSA, que visa promover investigações de natureza linguística com ênfase na relação entre o léxico, a cultura amazônica e os contatos linguísticos e culturais, incluindo reflexões sobre as imbricações terminológicas.

O objetivo central desta investigação é, à luz da Socioterminologia Cultural, identificar e analisar os termos presentes nas práticas rituais da Umbanda, a partir do cotidiano do

terreiro. A proposta surge da constatação de que as manifestações culturais de matriz africana, indígena e europeia constituem parte fundamental da formação simbólica, religiosa e linguística do Brasil — fruto de um processo histórico marcado pela migração forçada de milhões de africanos, por meio do tráfico transatlântico de escravizados, e pela resistência dos povos que aqui constituíram práticas próprias de espiritualidade e linguagem.

Tais manifestações não apenas resistiram à violência do sistema escravista, mas foram também ressignificadas em novos territórios simbólicos, como os terreiros afro-brasileiros, onde tradições, memórias e linguagens se recriam continuamente como formas de pertencimento, fé e afirmação identitária.

Nesse contexto, a terminologia não é abordada apenas como um campo técnico-normativo, mas como um espaço de reflexão sobre o léxico que emerge de práticas culturais situadas. Assim, adota-se uma perspectiva de *terminologia cultural*, a partir da qual os termos são compreendidos como construções coletivas, carregadas de sentidos históricos, simbólicos e identitários, como proposto por Ferreira e Oliveira (2005) e Reis e Ferreira (2017). A pesquisa se orienta, portanto, por uma abordagem que reconhece os sujeitos sociais como produtores de saberes e de linguagem, e que valoriza a relação entre termo, cultura e território.

Em consonância com essa linha de raciocínio, é fundamental reconhecer os fenômenos necessários para a realização e compreensão da linguagem, especialmente em contextos socioculturais específicos. Um desses fenômenos é o lugar — entendido como espaço de produção, execução e transmissão de saberes. Assim, segue-se a proposta de Arturo Escobar (2005), segundo a qual é urgente discutir os conhecimentos e saberes locais, valorizar a cultura do lugar e analisar como se organizam as relações sociais ali existentes. Para o autor, vivemos um momento de ameaça aos saberes tradicionais, motivada pela padronização da cultura e do conhecimento, em que os modelos de países desenvolvidos impõem definições do que é válido — em termos de pensamento, cultura, religião — e do que deve ser seguido.

Dessa forma, a presente pesquisa propõe-se a compreender os termos utilizados em uma comunidade tradicional de terreiro a partir de uma perspectiva que valoriza o conhecimento situado e os processos simbólicos de construção linguística. A territorialidade religiosa do Terreiro *Casa de Tupinambá* é entendida aqui, como um espaço legítimo de produção de saberes e de linguagem, o que se alinha à defesa de Escobar sobre a valorização dos saberes locais frente à homogeneização cultural.

Durante essa seção, serão apresentados os procedimentos metodológicos adotados para a realização da pesquisa. A metodologia do trabalho científico exerce um papel orientador,

guiando a forma como a investigação foi conduzida em suas diversas etapas. Para o avanço efetivo da pesquisa, faz-se necessário recorrer ao "[...] concurso dos conhecimentos disponíveis e à utilização cuidadosa de métodos, técnicas e outros procedimentos científicos [...]" (GIL, 2002, p. 17).

Dessa maneira, serão abordados a seguir os aspectos relacionados à área de estudo, os instrumentos utilizados, a natureza da pesquisa, bem como as técnicas aplicadas. Além disso, serão apresentados os fundamentos metodológicos específicos da área da Terminologia, com foco na terminologia cultural, que constitui o eixo epistemológico central da presente investigação.

4.1 Procedimentos Metodológicos

A presente pesquisa, inserida na linha "Língua, Cultura e Tradução na Amazônia" do PPLSA, adotou uma abordagem qualitativa, exploratória e descritiva, voltada para o estudo do léxico e da terminologia cultural no contexto das religiões de matriz africana. O objetivo central foi investigar, a partir da observação e do registro linguístico, os termos utilizados nas práticas rituais da Umbanda que se ressignificam no contexto do Terreiro Casa de Tupinambá, localizado no município de Tracuateua (PA).

Para atingir esse objetivo foram adotadas múltiplas estratégias metodológicas, aliando o levantamento bibliográfico com a pesquisa de campo e o uso de instrumentos específicos de coleta e análise de dados.

A abordagem qualitativa foi escolhida por considerar o ambiente como fonte direta dos dados, conforme destacam Prodanov e Freitas (2013, p. 70), ao enfatizar que o pesquisador deve manter contato direto com o objeto de estudo. Esse tipo de investigação permite compreender com profundidade os significados atribuídos pelos sujeitos às suas práticas, saberes e relações sociais, como afirma Minayo (2009).

Nesse sentido, foram utilizadas as seguintes técnicas:

a) Pesquisa bibliográfica: voltada à construção do referencial teórico sobre cultura afro-brasileira, religiosidade, território e terminologia, com ênfase nos estudos sobre terminologia cultural e socioterminologia;
b) Pesquisa exploratória e de campo: com observação participante durante os cultos e interações com os praticantes do terreiro;

c) Entrevistas semiestruturadas: com o intuito de compreender os sentidos atribuídos aos termos pelos próprios membros da comunidade;
d) Registros fotográficos: voltados à documentação de elementos visuais presentes nos rituais; e
e) Anotações de campo e gravações de áudio: que permitiram capturar os termos no momento em que foram proferidos ou manifestados nos rituais.

Essas estratégias convergiram para a construção das fichas terminológicas culturais, principal instrumento de análise dos termos coletados.

A partir desse percurso metodológico, as etapas específicas da pesquisa em terminologia cultural foram organizadas da seguinte forma:

1ª etapa: Levantamento teórico: leitura de autores fundamentais sobre terminologia, terminologia cultural, religiosidade afro-brasileira e socioterminologia, com foco na construção do referencial teórico;

2ª etapa: Observação no campo e realização de entrevistas: presença nos cultos e visitas ao terreiro, com registros em áudio, imagem e anotações, além da realização de entrevistas semiestruturadas com praticantes e lideranças religiosas;

3ª etapa: Leitura e análise das narrativas recolhidas: escuta e transcrição das entrevistas e cânticos, com foco nos usos linguísticos e na identificação de vocabulário específico;

4ª etapa: Identificação e seleção dos termos culturais: escolha dos vocábulos com base na frequência de uso e na relevância simbólica para a comunidade;

5ª etapa: Transcrição e catalogação dos termos: organização dos termos em fichas terminológicas, com base nas diretrizes da terminologia cultural;

6ª etapa: Descrição e análise socioterminológica: elaboração das definições contextuais, comentários culturais, origem etimológica e interpretação simbólica dos termos selecionados.

Essas etapas permitem uma abordagem sistemática e sensível aos aspectos culturais, simbólicos e linguísticos que envolvem os termos utilizados nos cultos da Casa de Tupinambá, reafirmando a importância do léxico como expressão da memória e da identidade coletiva afro-brasileira na Amazônia paraense.

4.1.1 Etapas da Pesquisa e aplicação dos Procedimentos

A pesquisa foi dividida em várias etapas, iniciando-se com o levantamento bibliográfico das literaturas que embasaram teoricamente o estudo. Durante essa fase, foram selecionadas fontes pertinentes ao estudo da linguagem e das práticas religiosas no contexto da Umbanda. O levantamento bibliográfico ocorreu entre março de 2022 e dezembro de 2024, com o objetivo de construir o embasamento teórico necessário para compreender a história, a cultura e os processos de formação identitária do terreiro.

Segundo Severino (2007, p. 122), a pesquisa bibliográfica é essencial, pois se fundamenta no "registro disponível, resultante de pesquisas anteriores [...] de categorias teóricas já trabalhadas por outros pesquisadores e devidamente registrados.". Essa etapa foi fundamental para nortear as fases seguintes da pesquisa e aprofundar a compreensão sobre o papel dos termos e expressões ritualísticas na construção sociocultural da Amazônia, especialmente no contexto das religiões de matriz africana, como a Umbanda.

Durante esse período, o projeto foi submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) do Ministério da Saúde (MS), obtendo aprovação em janeiro de 2024, sob o parecer nº 6.630.793, o que garantiu a conformidade ética da investigação com os princípios que regem pesquisas com seres humanos.

A pesquisa de campo foi planejada como uma etapa exploratória, com o objetivo de observar espontaneamente os fenômenos e práticas que ocorrem no terreiro. Iniciou-se em 11 de fevereiro de 2022, com observações e anotações preliminares. Após uma longa interrupção, foi retomada em junho de 2023, com visitas noturnas à comunidade, uma vez que os cultos aconteciam somente à noite, permitindo a construção de vínculos interpessoais, o conhecimento dos integrantes da tenda e a observação direta dos cultos religiosos.

Durante esse processo, diversos desafios marcaram o desenvolvimento da pesquisa. Por residir em Bragança e o terreiro estar localizado no município vizinho de Tracuateua, o deslocamento tornou-se um dos principais obstáculos. Além disso, nesse mesmo período, iniciei um trabalho em Capanema, o que tornou minha rotina ainda mais exaustiva, exigindo organização rigorosa do tempo entre os compromissos profissionais e acadêmicos.

Como os cultos ocorrem no período noturno, era necessário fretar um carro para ida e volta, com custo médio de R$ 100,00 (cem reais), por deslocamento. O transporte público só atendia ao trajeto de ida, e não havia garantia de retorno naquele horário. As visitas geralmente iniciavam por volta das 19h, encerrando-se em torno de 22h, o que fazia com que eu chegasse em casa por volta das 23h ou 23h30. Em muitos momentos, contei com o apoio de familiares, como meu padrasto e meu sogro, que se disponibilizaram a me acompanhar e aguardar o término das atividades para garantir meu retorno em segurança.

A realização das entrevistas também apresentou dificuldades. Encontrar espaços adequados para conduzi-las, com privacidade e silêncio, foi um desafio recorrente. Em algumas ocasiões, precisei recorrer a amigos e conhecidos para obter autorização de uso da biblioteca da cidade. Quando não foi possível, contei com a compreensão dos próprios entrevistados, que gentilmente cederam suas casas ou locais de trabalho. Em situações imprevistas, uma das entrevistas foi realizada dentro do carro que me transportou até o local, com a participação da entrevistada e sua filha pequena.

Entre as técnicas aplicadas, a observação direta estruturada teve papel central, com foco nos rituais e nas interações dentro do terreiro. Segundo Creswell (2010), essa técnica permite ao pesquisador acompanhar de forma sistemática o comportamento e as atividades dos participantes. Além da observação, as entrevistas semiestruturadas foram essenciais para aprofundar as informações obtidas, permitindo aos entrevistados expressar livremente suas experiências e conhecimentos. Essas entrevistas foram gravadas com o uso de celular, o que garantiu a precisão dos registros.

A pesquisa envolveu um total de cinco participantes, todos moradores de Tracuateua. O contato com esses participantes se deu por meio de visitas presenciais e também via *WhatsApp*. Durante os encontros, a proposta da pesquisa foi apresentada e os Termos de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) foram devidamente assinados. As entrevistas foram iniciadas no dia 6 de outubro de 2024.

Como complemento à observação, também foram utilizados registros fotográficos com o objetivo de documentar elementos visuais significativos da prática religiosa. As imagens capturadas durante os cultos contribuíram para o aprofundamento da análise simbólica dos rituais. Segundo Novaes (2005), a produção de registros fotográficos pode contribuir para a reconstrução da história cultural dos grupos sociais e para uma melhor compreensão dos impactos de suas práticas no contexto em que estão inseridas.

4.1.2 *Lócus* de pesquisa

O *lócus* da presente pesquisa é o município de Tracuateua, localizado na mesorregião nordeste do estado do Pará, na costa amazônica brasileira. Situa-se a cerca de 200 km da capital Belém e a aproximadamente 13 km da cidade de Bragança, com a qual mantém laços históricos e culturais significativos (AVIZ e PINHEIRO, 2013).

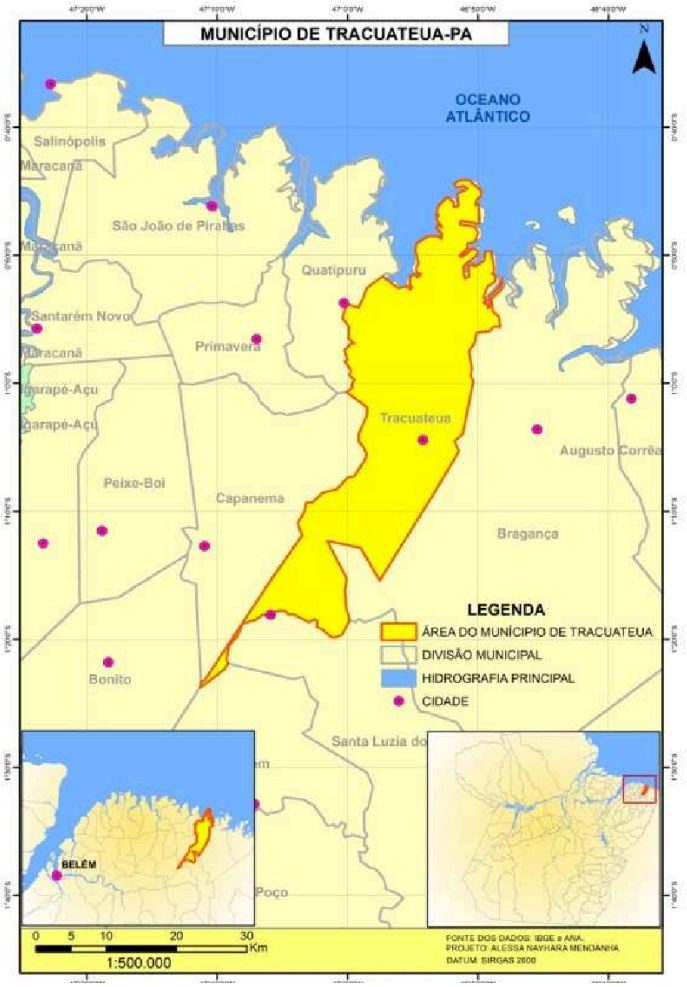
O nome “Tracuateua” tem origem na língua tupi e resulta da junção dos termos “tracuá” (formiga grande) e “teua” (terra abundante), como registrado por Cunha (1998, p. 295, *apud* SILVA, 2014). A etimologia reflete a presença marcante de formigas negras conhecidas como tracuás, expressando a íntima relação entre a população e o território. Maria Helena de Aviz dos Reis reforça essa interpretação ao traduzir o termo como “terra abundante de tracuás”, ressaltando o vínculo simbólico e ambiental presente na nomeação do lugar.

Segundo Maria do Socorro Magalhães (2016, *apud* ASP e SANTOS, 2018), o município teve origem a partir do desmembramento de terras do município de Bragança, ocorrido em 1936, embora sua emancipação político-administrativa só tenha sido efetivada em 29 de setembro de 1994, por meio da Lei nº 5.858, sancionada pelo então governador estadual Carlos Santos. Antes disso, Tracuateua era um povoado ligado ao Distrito de Alto Quatipurú, pertencente a Bragança, até sua oficialização como município pelo Decreto-Lei Estadual nº 3131, de 31 de outubro de 1938 (BRITO, 2017).

O processo de ocupação urbana da localidade está diretamente relacionado à construção da Estrada de Ferro de Bragança (EFB.), iniciada em 1883, em Belém, e finalizada em 1908 com a chegada dos trilhos a Bragança (SIQUEIRA, 2008). Tracuateua surgiu como um pequeno entreposto ferroviário, conhecido inicialmente apenas como “Povoado” ou “Bem do Rio”. Com a instalação da ferrovia, trabalhadores contratados para sua construção e manutenção — popularmente conhecidos como “cassacos” — se fixaram ao longo da linha férrea. Junto a suas famílias, esses sujeitos deram início a um processo contínuo de ocupação e formação de comunidades, contribuindo para o crescimento e desenvolvimento local.

Ainda hoje, o território de Tracuateua é marcado pela memória dessas famílias e pela forte influência cultural e social deixada por esse processo histórico, que se entrelaça com a identidade local e com a dinâmica religiosa e simbólica observada no terreiro que constitui o foco desta pesquisa.

Mapa 01- Localização do estudo da Pesquisa, Tracuateua - PA



Fonte: IBGE (2022)

Considerado um dos municípios mais novos da federação paraense, sua população, de acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022), gira em torno de 28.595 habitantes. Tracuateua também se distingue por sua riqueza natural e biodiversidade. Banhado pelo Oceano Atlântico ao norte, o município é agraciado com uma variedade de ecossistemas, incluindo praias, igarapés, manguezais, campos alagáveis, ilhas e matas. Rios locais sustentam atividades extrativistas intensas, como pesca, coleta de crustáceos e criação de gado bovino. A agricultura familiar desempenha papel central na economia, com destaque para o cultivo de mandioca, feijão, tabaco e, mais recentemente, a piscicultura.

A diversidade cultural do município é evidenciada por suas tradições populares e pela presença de comunidades quilombolas (ASP e SANTOS, 2018). Entre as manifestações culturais mais significativas estão a marujada em homenagem a São Benedito e São Sebastião. Além disso, destacam-se comunidades tradicionais, como a de Jurussaca, oficialmente reconhecida pela Fundação Cultural Palmares (SILVA, 2014). Outras

localidades, como Pontinha, mantêm vivas celebrações como a festa de Todos os Santos (SANTOS, 2017), que reforça a identidade cultural da região.

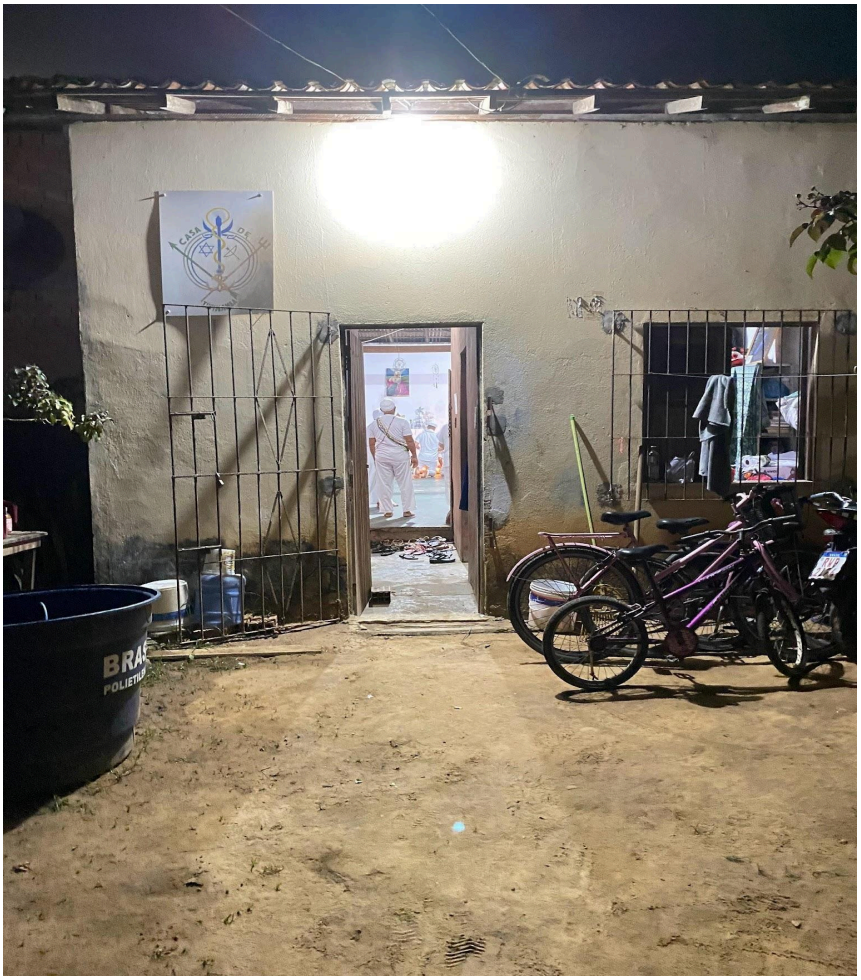
Nos dias atuais, Tracuateua ganhou notoriedade como o “lugar dos belos ipês”. A floração anual dessas árvores compõe um espetáculo visual que se tornou símbolo local. Esse evento natural levou o ipê a ser escolhido como principal emblema do município, reforçando o vínculo com sua paisagem e com o meio ambiente que o cerca.

É nesse contexto territorial e simbólico que se localiza a Tenda de Umbanda Casa de Tupinambá, espaço onde foi realizada a presente pesquisa. Fundado em 7 de dezembro de 2012, o Terreiro segue os ensinamentos do Sr. Caboclo das Sete Encruzilhadas e representa um espaço de resistência, fé e acolhimento dentro do município de Tracuateua (PA).

Desde sua fundação, a casa é dirigida por Mãe Cleide de *Oxum (Yalê D’Oxum*), com o apoio do Pai Pequeno Luciano de *Ogum* e da Mãe Pequena Lucicleia de *Iansã*. A missão da Tenda de Tupinambá é pautada no amor, na caridade e no acolhimento, princípios que orientam as práticas espirituais e o vínculo entre os membros da comunidade.

Inicialmente, o terreiro funcionava em uma pequena casa de madeira. Com o crescimento da frequência e o fortalecimento da comunidade, o espaço foi sendo gradualmente ampliado. Em alguns momentos, o terreiro chega a reunir cerca de 60 pessoas, entre frequentadores, médiuns e visitantes. Atualmente, a estrutura física da Casa de Tupinambá está adequada às necessidades dos cultos e demais atividades espirituais, respeitando os fundamentos da Umbanda e proporcionando um ambiente sagrado de conexão com os *orixás*, entidades e ancestrais.

Imagem 01 - Fachada principal e entrada do Terreiro



Fonte: Acervo da autora (2024)

A origem do Terreiro de Umbanda Tenda de Tupinambá foi marcada por uma trajetória de aprendizado, pesquisa e vivência espiritual até sua consolidação. A dirigente espiritual, Mãe Cleide de *Oxum*, iniciou sua caminhada mediúnica durante o curso de Letras, onde teve contato com pessoas envolvidas com terreiros que mesclavam práticas da Umbanda e do Kardecismo. Essa experiência despertou seu interesse por investigar a ancestralidade espiritual ligada aos povos indígenas.

Seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) foi dedicado à etnia Tupinambá, com foco nos aspectos históricos, míticos e linguísticos desse povo. Durante a pesquisa, Mãe Cleide aprofundou-se no estudo das manifestações espirituais associadas aos Tupinambás no contexto da Umbanda, reconhecendo-os como importantes guias espirituais. Para compreender melhor essa conexão, buscou experiências práticas em terreiros da região, entre eles um terreiro localizado em Ananindeua, onde observou a atuação de entidades identificadas como pertencentes à etnia Tupinambá. Essa vivência influenciou diretamente a

criação da Tenda de Tupinambá, cuja proposta espiritual é marcada pela valorização dos ancestrais indígenas e pela integração de seus saberes à tradição umbandista.

As atividades na casa ocorrem regularmente às segundas-feiras e sextas-feiras, e, em ocasiões especiais, aos sábados, com ênfase em sessões de louvação e agradecimento aos *orixás*. As sessões são organizadas em momentos de desenvolvimento e consulta, subdivididos em *giras*, termo usado para denominar os encontros espirituais nos quais os médiuns incorporam as entidades. A palavra "*gira*", ou "*jira*" (*do quimbundo*), pode assumir diferentes funções, como treinamento, cura ou celebração, e cada encontro possui uma característica própria, de acordo com o trabalho espiritual realizado.

As *giras* realizadas às sextas-feiras são voltadas ao trabalho de cura espiritual, com duração média de quatro horas. Durante esses rituais, o foco está na limpeza energética e na abertura de caminhos, mobilizando forças espirituais que, segundo os frequentadores, atuam para restaurar o equilíbrio físico, emocional e espiritual.

Durante todas as atividades, observou-se que os orixás e entidades são invocados por meio de pontos cantados, toques de tambor e rezas, elementos que, além de despertar a manifestação espiritual, compõem uma estética ritual marcada pela musicalidade e pela dança. Esses elementos são centrais nos rituais da Umbanda e se manifestam como formas vivas de resistência cultural, transmitindo saberes, identidades e afetividades.

Imagem 02 - Planta de *layout* do Terreiro de Umbanda



Fonte: Elaborado por Gustavo da Silva Santos (2024)

A planta de *layout* da Tenda de Umbanda Tupinambá foi elaborada com o intuito de representar, de maneira visual e acessível, a estrutura básica do espaço ritual onde se desenvolveram as observações e entrevistas desta pesquisa. Importa destacar que o desenho não pretende ser uma reprodução fiel ou tecnicamente precisa do local, mas sim uma representação simbólica e organizativa.

Essa ilustração cumpre uma dupla função: facilitar a compreensão do ambiente pesquisado e servir como forma de devolutiva respeitosa aos dirigentes da Casa. Conforme indicado na planta, a entrada principal do terreiro é marcada simbolicamente pela presença dos calçados dos frequentadores — prática tradicional do espaço, em que se solicita, com gentileza, que todos retirem suas sandálias antes de adentrar, em sinal de respeito e preparação espiritual.

O salão principal, o maior ambiente da Tenda, concentra as atividades litúrgicas, como as giras e os atendimentos espirituais. Cadeiras são organizadas nas laterais para receber consulentes e visitantes, que aguardam os atendimentos ou acompanham as cerimônias com atenção e reverência. A presença do público é constante e diversa, reunindo familiares, devotos, simpatizantes e curiosos. Este espaço expressa o caráter comunitário da casa, marcada por uma espiritualidade acolhedora e aberta ao diálogo com todos que chegam.

O centro do salão é reservado à movimentação dos médiuns e das entidades incorporadas. É nesse espaço que ocorrem os cantos, toques, incorporações e atendimentos, geralmente à luz de velas e com a presença de pontos riscados no chão. Na parte frontal, encontra-se o *Congá*, estruturado sobre uma plataforma simples, coberta com toalha branca, onde repousam imagens de santos católicos, guias espirituais e orixás, além de elementos como frutas, bebidas, charutos e velas, conforme a Imagem 03. Próximos ao *Congá* estão os atabaques, tocados pelos ogãs durante os rituais, conduzindo o ritmo e a vibração das giras.

Imagem 03 – Espaço do *Congá* e elementos simbólicos do Terreiro



Fonte: Acervo da autora (2025)

O ambiente é amplo, com piso de cimento, teto de madeira aparente e colunas brancas. A iluminação é suave, muitas vezes composta apenas por velas e pontos de luz baixos, o que favorece uma atmosfera de recolhimento e concentração espiritual. Durante as giras, os médiuns se posicionam no centro, enquanto os visitantes permanecem nas laterais. Em momentos de maior intensidade ritual, é comum ver filhos e filhas de santo ajoelhados diante do altar ou das entidades incorporadas, em gesto de reverência e entrega.

À direita do salão está localizado o canto das crianças, ou linha ibejada, com prateleiras decoradas com brinquedos, bonecas, carrinhos, bichos de pelúcia e pequenas imagens. As cores suaves e os adornos infantis conferem ao espaço uma atmosfera de ternura, leveza e alegria, refletindo a energia das entidades dessa linha.

Nas laterais internas do terreiro, encontram-se dois pequenos cômodos dedicados às entidades: o quarto roxo, voltado à linha das almas e aos pretos-velhos, abriga uma grande cruz, cachimbos, bengalas, velas e garrafas. O ambiente é marcado pela simplicidade e pela sabedoria ancestral que permeia essa linha de cura. O quarto vermelho, consagrado aos exus e pombagiras, reúne tridentes, espadas, espelhos, garrafas, leques, imagens e vestimentas. Suas paredes, decoradas com cores intensas e símbolos característicos, remetem à força, à proteção e à abertura de caminhos.

Nos fundos, há um espaço de apoio funcional, com prateleiras e mesas utilizadas para o armazenamento de materiais rituais e a preparação de oferendas. É um ambiente reservado à organização interna da casa, onde os filhos e filhas de santo colaboram nos bastidores dos trabalhos espirituais.

Apesar da simplicidade da estrutura física, a Tenda de Umbanda Tupinambá revela, em sua organização, uma profunda coerência simbólica e funcional. Cada espaço cumpre uma função espiritual, afetiva e comunitária, expressando o cuidado coletivo com o ambiente, os rituais e as tradições da casa.

4.1.3 Orixás e linhas cultuadas no Terreiro pesquisado

Como parte integrante desta pesquisa, foram desenvolvidas ilustrações originais dos *Orixás* cultuados na Tenda de Umbanda Tupinambá, com o objetivo de representar visualmente os aspectos simbólicos, estéticos e espirituais dessas divindades. As imagens, elaboradas por Gustavo da Silva Santos, resultam de um processo de observação participante

no Terreiro e de uma análise interpretativa das representações dos *Orixás* em contexto ritual. Trata-se, portanto, de uma releitura simbólica e respeitosa, que busca preservar os atributos iconográficos tradicionais de cada entidade dentro do imaginário umbandista.

As ilustrações não foram concebidas apenas como elementos decorativos, mas como instrumentos de fortalecimento simbólico e identitário, capazes de promover o reconhecimento da herança africana e da cosmologia religiosa presente na Umbanda. Os elementos visuais — como cores, adornos, gestualidades e vestimentas — foram selecionados com rigor e sensibilidade, de modo a refletir os valores e significados atribuídos a cada *Orixá* pelos praticantes da casa. Assim, as imagens colaboram com a valorização da estética afro-brasileira e reafirmam a importância da representação visual no processo de sacralização e de transmissão dos saberes tradicionais dentro das comunidades de terreiro.

A Tenda de Umbanda Tupinambá realiza suas *giras* espirituais em louvação a diversas entidades, com destaque para os *Orixás* do panteão *iorubano,* reconhecidos como forças ancestrais que regem os elementos da natureza e aspectos fundamentais da vida. Cada adepto da casa é considerado "filho" de um ou mais *Orixás*, que o protegem, orientam e influenciam sua trajetória espiritual, personalidade e destino.

Entre os *Orixás* mais reverenciados no terreiro estão:

Imagem 4: *Oxalá*, pai de todos os *Orixás*



Fonte: Elaborado por Gustavo da Silva Santos (2025)

Imagem 5: *Oxóssi, Orixá* da caça



Fonte: Elaborado por Gustavo da Silva Santos (2025)

Imagem 6: Xangô, senhor da justiça e do trovão



Fonte: Elaborado por Gustavo da Silva Santos (2025)

Imagem 7: *Obaluayê, Orixá* de cura



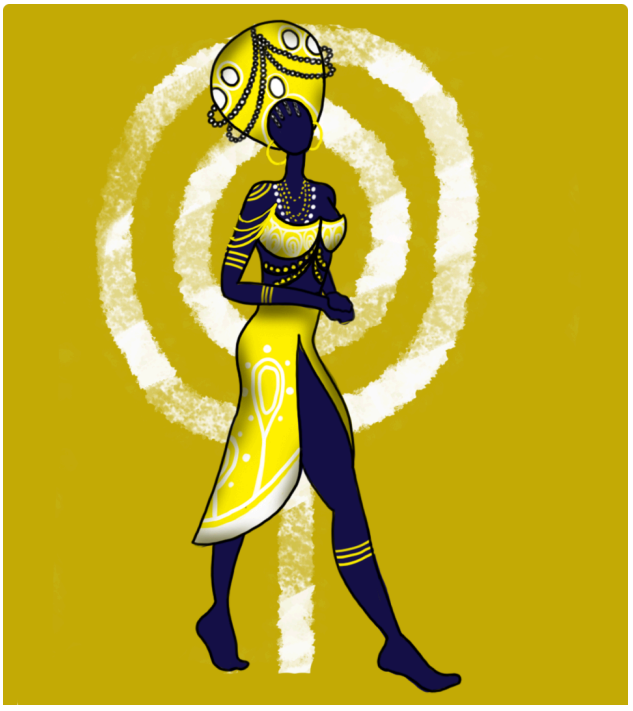
Fonte: Elaborado por Gustavo da Silva Santos (2025)

Imagem 8- *Iansã*, *Orixá* dos ventos e tempestades



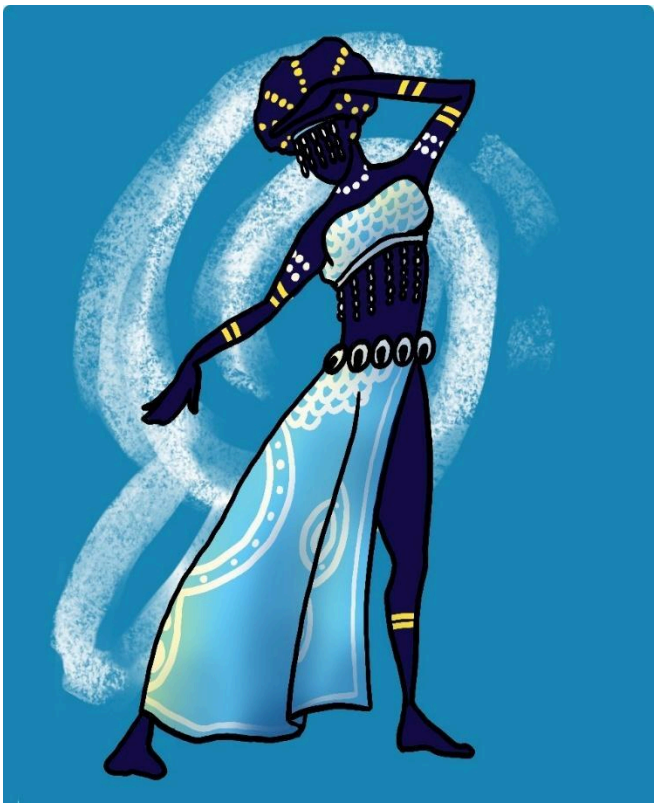
Fonte: Elaborado por Gustavo da Silva Santos (2025)

Imagem 9: *Oxum, Orixá* da riqueza



Fonte: Elaborado por Gustavo da Silva Santos (2025)

Imagem 10 - *Iemanjá*, mãe das águas salgadas



Fonte: Elaborado por Gustavo da Silva Santos (2025)

Imagem 11: *Nanã,* a mamãe *Orixá*



Fonte: Elaborado por Gustavo da Silva Santos (2025)

Imagem 12: *Exu, Orixá* mensageiro



Fonte: Elaborado por Gustavo da Silva Santos (2025)

Além dos *Orixás*, a Tenda de Umbanda Tupinambá realiza trabalhos espirituais com entidades de diferentes linhas e falanges, como os Pretos Velhos (relacionados à cura, sabedoria e ancestralidade), os Ciganos (que representam liberdade e movimento), os Marinheiros (ligados à força das águas e à fluidez), os Baianos, os Caboclos, a *Ibejada* (ou *Erês*, espíritos infantis que simbolizam alegria e pureza), o Povo de Légua, os Malandros e os Cangaceiros, cuja presença evoca luta, resistência e justiça social.

Imagem 13 - Pretos-Velhos



Fonte: Elaborado por Gustavo da Silva Santos (2025)

Imagem 14 - Chapéus de Cangaceiro e Boiadeiro



Fonte: Acervo pessoal da autora (2024)

Entre os trabalhos mais recorrentes estão as *giras* de Pretos Velhos, Povo da Mata, Cangaceiros, *Exu, Pombagira, Ibejada*, Povo da Bahia, Malandros, Marinheiros e Povo de Légua. As *giras* de Pretos Velhos, geralmente realizadas às segundas-feiras, se caracterizam pelo acolhimento e orientação espiritual. Inicialmente, os trabalhos são dedicados aos médiuns e membros da Casa; em seguida, os visitantes recebem passes, orientações e descarregos espirituais.

4.1.4 Perfil dos entrevistados

As entrevistas realizadas com os praticantes e dirigentes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá revelaram aspectos diversos quanto às trajetórias religiosas, sociais e pessoais dos interlocutores. O trabalho de campo foi conduzido em locais variados: biblioteca, residências e interior de veículos, respeitando a disponibilidade dos participantes. As entrevistas foram gravadas mediante autorização prévia e integral, e todos os participantes assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), Apêndice (A).

Com base nos relatos, foi possível identificar aspectos significativos sobre o perfil dos praticantes e as dinâmicas da Umbanda no terreiro pesquisado. A trajetória pessoal dos entrevistados revela que sua introdução à Umbanda ocorreu de forma gradual, muitas vezes motivada pela curiosidade ou por experiências prévias na assistência de terreiros. Um dos entrevistados destacou: “Eu cheguei até a casa de Tupinambá com muita curiosidade [...]

quando eu era mais jovem, eu tinha vivência em comunidade de terreiro, mas não tinha muito conhecimento" (entrevista concedida por Ítalo, em 04 de outubro de 2024).

Essa experiência reflete a natureza inclusiva da Umbanda, que acolhe novos praticantes sem exigir adesão imediata, valorizando o aprendizado pela vivência e reforçando a lógica comunitária na transmissão de saberes. O grupo de entrevistados foi composto por cinco participantes:

- Ítalo, 18 anos, natural de Belém (PA), ensino médio completo, atua no terreiro desde outubro de 2023 e possuía formação religiosa católica antes de ingressar na Umbanda.
- Núbia, 21 anos, nascida em Tracuateua (PA), ensino médio completo, frequenta a casa há cerca de nove meses (desde janeiro de 2024) e não tinha filiação religiosa formal anterior.
- Ozias, 24 anos, natural de Bragança (PA), ensino superior incompleto, atua há dois anos e oito meses no terreiro (desde março de 2022), tendo passado pela tradição evangélica.
- Luciano, 52 anos, de Tracuateua (PA), ensino médio completo, acompanha o terreiro desde sua fundação em 2012, oriundo do catolicismo.
- Cleide (*Yalê D'Oxum*), 50 anos, natural de Tracuateua (PA), especialista em Educação Especial, dirige o terreiro há doze anos (desde sua fundação), após uma trajetória que incluiu experiências em diversas religiões cristãs e espirituais.

Os entrevistados apresentaram trajetórias religiosas diversas, com passagens por religiões cristãs como o catolicismo, o espiritismo kardecista e o protestantismo. Alguns relataram uma transição espiritual marcada por conflitos internos, sofrimento psíquico ou crises existenciais, o que evidencia o papel terapêutico e acolhedor da Umbanda. Um dos depoimentos mais comoventes narra a superação da depressão e da ansiedade com apoio espiritual: "Eu sofri muito. Quando a pessoa tem ansiedade [...] a partir do momento que eu conheci a Umbanda, eu comecei a frequentar, comecei a fazer os banhos, comecei a fazer o que o guia pedia pra mim ... e obedecer tudo, conforme a lei da Umbanda, eu acho que eu fui ... melhorando [...]". (Entrevista concedida por Ozias em 17 de novembro de 2024).

Além disso, houve quem tenha chegado à religião a partir de experiências pessoais marcantes, como o relato de um pai pequeno sobre a doença dos pais, que desencadeou um processo de aprofundamento na espiritualidade umbandista: "Eles estavam sendo cobrados [...] e os exames estavam todos bons, mas ele estava sendo comido por dentro. Foi preciso fazer os trabalhos, os preceitos, as preces, e depois ele fez a passagem." (Entrevista concedida por Luciano em 17 de novembro de 2024).

As funções ocupadas no terreiro são diversas e indicam diferentes níveis de envolvimento espiritual. Entre elas, destacam-se os cambones — responsáveis por auxiliar os médiuns e as entidades durante os rituais, oferecendo objetos como velas, cajados e bebidas — os médiuns de incorporação e os dirigentes espirituais. Um dos entrevistados descreveu: "O cambone é aquele que chega para dar suporte ao guia. Quando o guia chega, a gente dá o cajado, a gente dá ... o café [...] quando uma pessoa da consulência vai passar com ele e a pessoa não entende o que ele tá falando, a gente consegue compreender mais que a consulência, e a gente pode tá transmitindo a mensagem". (Entrevista concedida por Ozias em 17 de novembro de 2024).

Entre os dirigentes, destaca-se a liderança de *Yalê D'Oxum*, com o apoio do Pai Pequeno Luciano de *Ogum* e da Mãe Pequena Lucicleia (Cleia) de *Iansã*. Essa estrutura organizacional é compreendida pelos entrevistados como parte de uma hierarquia horizontalizada, fundada na confiança mútua, no apoio coletivo e na valorização da caminhada espiritual de cada membro.

Muitos dos praticantes ainda estão em processo de desenvolvimento mediúnico, demonstrando respeito aos rituais de preparação, que envolvem abstinência de carne vermelha, álcool, relações sexuais e outras práticas que possam alterar o equilíbrio energético. Para alguns, esse processo é acompanhado por sonhos, orientações espirituais e sinais de conexão com guias específicos.

Os entrevistados mais jovens, como Núbia, destacaram o acolhimento encontrado na Umbanda e o processo de descoberta espiritual que estão vivendo. Mesmo diante do pouco tempo de participação, relatam já perceber mudanças em sua saúde mental e emocional, além do fortalecimento da autoestima e da identidade religiosa: "Mesmo eu tendo medo, eu queria muito entrar pra corrente, porque eu vi ali que era bonito ...". (Entrevista concedida por Núbia em 26 de outubro de 2024).

A diversidade geracional também se evidencia nos relatos. Os mais antigos compartilham experiências marcantes de formação do Terreiro, desafios enfrentados e momentos de transformação coletiva. Já os mais novos demonstram entusiasmo pelo aprendizado e respeito pelas etapas do desenvolvimento, indicando uma continuidade das tradições em diálogo com novas vivências.

Assim, o perfil dos entrevistados revela uma comunidade diversa, marcada por histórias pessoais intensas, vínculos afetivos com os guias espirituais e um forte senso de pertencimento coletivo. A Umbanda, nesse contexto, se apresenta não apenas como religião, mas como um espaço de acolhimento, cura, resistência e construção de saberes.

4.1.5 Análise de entrevistas

A análise das entrevistas revelou temas recorrentes que ajudam a compreender o papel social, simbólico e espiritual desempenhado pelo Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá. Dentre os principais aspectos, destacam-se: a intolerância religiosa, os preceitos rituais, a presença da ancestralidade africana e indígena, a hierarquia espiritual e o processo de desenvolvimento mediúnico.

A intolerância religiosa surgiu como uma das experiências mais dolorosas enfrentadas pelos praticantes. As manifestações de preconceito se apresentam tanto no convívio familiar quanto no cotidiano social, e muitas vezes estão marcadas por piadas, discriminação simbólica e estigmatização: “Muitas vezes, nós sofremos ... é ... preconceitos familiares, de pessoas de fora ... olhares tortos porque estamos usando nossas guias de proteção, nossas contas...”. (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).

Essas falas evidenciam o peso do racismo religioso estrutural, que marginaliza as religiões afro-brasileiras, associando-as injustamente a práticas negativas. No entanto, os relatos também expressam uma postura de resistência diante da exclusão, reafirmando a força dos guias espirituais e da comunidade como suporte emocional e espiritual: “Por mais que haja intolerância, a gente aprende a lidar [...] porque nossos guias estão sempre nos auxiliando”. (Entrevista concedida por Ozias em 17 de novembro de 2024).

Outro ponto central diz respeito aos preceitos religiosos, compreendidos como rituais de preparação e respeito às entidades. Os entrevistados enfatizam a necessidade de abstinência de carne vermelha, bebidas alcoólicas, relações sexuais e aglomerações antes das giras, destacando o alinhamento entre corpo, espírito e disciplina: “O preceito é uma preparação [...] ficamos sem comer carne vermelha, sem consumir bebidas alcoólicas e sem manter relações sexuais, porque essas coisas podem influenciar nossas energias”. (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).

Além da prática espiritual, os preceitos expressam uma ética que estrutura o comportamento dos praticantes e fortalece sua conexão com os orixás e guias. As falas também revelam a Umbanda como uma síntese cultural plural, que articula influências africanas, indígenas e do espiritismo kardecista: “A Umbanda traz o culto aos orixás, que são africanos, mas também temos a linha dos caboclos da mata, que trazem um arquétipo indígena”. (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).

Esse sincretismo, longe de ser uma sobreposição desordenada, representa uma forma de resistência histórica à repressão colonial e à imposição religiosa eurocêntrica. A diversidade de linhas espirituais — como a dos pretos velhos, caboclos, cangaceiros, crianças e baianos — expressa a riqueza simbólica e ética da Umbanda. A preservação das línguas africanas, especialmente o *iorubá*, também foi mencionada. Os entrevistados reconheceram o uso de saudações e cânticos durante os rituais, como: "Para Pai *Oxóssi,* usamos ***Okê Arô*****!** Para Pai *Xangô,* ***Kaô Kabecilê*****!** E para *Exu*, *Laroyê!*". (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).

Além disso, pontos cantados em *iorubá*, como o de *Iemanjá ("Ê nijé nilé lodô, Yemanjá o, akota pê lê dê Iyá oro mi*"), são usados para invocar e louvar os *orixás*, reforçando os laços com a ancestralidade e preservando a memória linguística e cultural dos povos africanos escravizados no Brasil. Outro elemento relevante diz respeito à estrutura organizacional do Terreiro, que se baseia em uma hierarquia espiritual flexível, moldada pelo respeito e pela solidariedade. Funções como as de *cambono*, médium e dirigente são desempenhadas com espírito de cooperação: "Ali a gente é uma família. Cada um segura na mão do outro e se ajuda". (Entrevista concedida por Ozias em 17 de novembro de 2024).

Esse ambiente fortalece laços comunitários e transmite saberes de forma oral, cotidiana e coletiva. O aprendizado não é apenas formal ou teórico, mas está imerso nas práticas, nos rituais e nos afetos compartilhados no espaço sagrado.

O desenvolvimento espiritual e mediúnico também aparece como um processo respeitoso e contínuo. A incorporação de entidades não é imediata; requer preparo, escuta, disciplina e, principalmente, autorização espiritual: "O guia da dirigente é o guia-chefe. [...]. Se ele vê que você está preparado para receber, ele vai dizer que no próximo trabalho você já tem que se preparar". (Entrevista concedida por Ozias em 17 de novembro de 2024).

Por fim, os relatos destacam a Umbanda como um espaço de acolhimento emocional e cura espiritual. A religião aparece como alternativa de cuidado para situações de sofrimento, como perdas familiares, traumas, doenças e instabilidade emocional: "Eles estavam sendo cobrados [...] e os exames estavam todos bons, mas ele estava sendo comido por dentro. Foi preciso fazer os trabalhos, os preceitos, as preces, e depois ele fez a passagem". (Entrevista concedida por Luciano em 17 de novembro de 2024).

Essa fala revela o quanto a religião é mobilizada para lidar com situações-limite da vida, oferecendo amparo, sentido e continuidade simbólica diante da morte. Em síntese, a análise das entrevistas evidencia que a Umbanda, além de ser uma expressão religiosa, é um território de reexistência, de construção coletiva de saberes, de cura, de acolhimento e de

resistência política diante do preconceito. A espiritualidade vivenciada no Terreiro Tupinambá emerge como ferramenta de empoderamento, pertencimento e revalorização das raízes africanas e indígenas no Brasil.

Outro aspecto recorrente nas falas dos entrevistados foi a presença marcante do sincretismo religioso na prática da Umbanda. Esse sincretismo se manifesta tanto na associação entre *orixás* e figuras do cristianismo — como *Oxalá* e Jesus Cristo — quanto na convivência simbólica entre elementos de diferentes matrizes culturais, como a africana, a indígena e a europeia: "A Umbanda traz o culto aos *orixás*, que são africanos, mas também temos a linha dos caboclos da mata, que trazem um arquétipo indígena". (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).

Esse entrelaçamento de tradições não representa uma contradição, mas sim uma expressão da capacidade da Umbanda de integrar diferentes cosmologias em uma lógica própria, profundamente enraizada na experiência histórica de resistência dos povos afrodescendentes e indígenas no Brasil. As giras que envolvem entidades como os pretos velhos, os caboclos, os ciganos e até figuras como os marinheiros e cangaceiros revelam a diversidade simbólica e a amplitude do campo espiritual no terreiro, evidenciando como a Umbanda constrói um saber religioso plural, inclusivo e sincrético.

Além disso, foi possível observar, por meio das entrevistas, a presença do contato linguístico entre o português brasileiro e as línguas africanas, especialmente o *iorubá*, como parte constitutiva das práticas rituais. Termos como ***Epa Babá!, Okê Arô!, Kaô Kabecilê!*** *e* ***Laroyê!*** foram mencionados como elementos cotidianos das giras, demonstrando que a linguagem também é um instrumento de ancestralidade e resistência. Essa convivência linguística reforça o elo com os saberes africanos e evidencia o papel da oralidade na manutenção da memória cultural, conforme discutido por autores como Yeda Pessoa de Castro (2007) e Emílio Bonvini (2014).

4.2 Procedimentos teóricos: estudo do léxico e suas dimensões na Terminologia e Terminologia Cultural

Antes de explorar as particularidades da terminologia — abordagem adotada para a catalogação, sistematização e análise dos dados desta pesquisa — é fundamental revisitar os conceitos que sustentam o estudo do léxico.

O léxico abrange a totalidade das palavras e expressões de uma língua, contemplando desde os termos de uso cotidiano até os mais especializados, próprios de áreas técnico-científicas. Estudar o léxico implica analisar as palavras em seus múltiplos contextos, investigando suas definições, usos e variações discursivas. Por meio do léxico, é possível acessar a história de um povo, uma vez que sua análise exige uma imersão nos aspectos históricos, culturais, sociais e identitários de uma comunidade.

A ciência do léxico tem como objetivo investigar, compreender, registrar e definir a língua de um povo ou de um grupo socioprofissional específico, utilizando para isso metodologias apropriadas. Esse campo é denominado lexicologia e se desdobra em áreas específicas como a lexicografia, a terminologia, a semântica, a etimologia, a onomasiologia e a semasiologia. Dentre essas vertentes, esta pesquisa se concentra na terminologia, especialmente na terminologia cultural, por entender que os termos utilizados nos terreiros afro-brasileiros carregam sentidos culturais e espirituais específicos, que vão além da mera função denotativa.

Historicamente, a terminologia surgiu com uma orientação prescritiva e normativa, representada principalmente pela obra de Eugen Wüster (1998), cujo objetivo era padronizar os termos técnicos, eliminar ambiguidades e garantir a univocidade dos conceitos. No entanto, com o avanço dos estudos linguísticos e culturais, a terminologia passou a adotar uma abordagem mais descritiva e flexível, atenta às variações linguísticas, aos usos orais e às práticas sociais dos grupos que produzem e utilizam os termos.

Essa mudança de perspectiva foi discutida por Sager (1993), ao apontar a transição de uma terminologia normativa para uma abordagem mais contextualizada. Glossários e dicionários, antes centrados no registro do “uso correto” da língua, passaram a incorporar também as formas orais, variantes regionais e sociais, reconhecendo tais expressões como partes legítimas do universo lexical. Essa virada epistemológica é fundamental para compreender os termos das religiões de matriz africana, muitas vezes marginalizados nos registros oficiais, mas riquíssimos em significados culturais e espirituais.

4.3 Terminologia Cultural: saberes locais, identidade e linguagem

A terminologia cultural é uma vertente dos estudos terminológicos que compreende os termos como unidades linguísticas vinculadas à história, à memória, ao território e à identidade cultural de um povo. Ao contrário da terminologia tradicional, que se concentra em áreas técnico-científicas e busca a padronização de conceitos, a terminologia cultural tem

como foco os saberes tradicionais e a linguagem construída no cotidiano das comunidades, especialmente aquelas que possuem formas próprias de organização e transmissão do conhecimento, como os povos e comunidades tradicionais.

Essa abordagem considera que o termo não existe isoladamente, mas é fruto de uma construção coletiva enraizada no contexto sociocultural em que é produzido. Como defendem Ferreira e Oliveira (2005), os termos culturais não devem ser definidos apenas por seu significado lexical, mas devem ser compreendidos a partir de sua função simbólica, afetiva e histórica dentro da comunidade. Isso significa que a terminologia cultural reconhece e valoriza os sentidos atribuídos pelos sujeitos que vivenciam aquele vocabulário em sua experiência cotidiana, muitas vezes oral e compartilhada em rituais, festas, cantos, rezas e práticas ancestrais.

A esse debate soma-se a contribuição fundamental de Marcel Diki-Kidiri (2000 *apud* SOUSA, 2023), ao propor um enfoque cultural da terminologia que se opõe à imposição de modelos eurocêntricos e homogêneos de nomeação dos saberes. Para o autor, a terminologia deve ser pensada como um sistema linguístico e cultural que reflete as formas de vida dos povos. Sua crítica à chamada "violência terminológica" — ou seja, ao apagamento das cosmovisões locais por meio da normatização externa — reforça a necessidade de reconhecer que os termos carregam valores, crenças e epistemologias que não podem ser reduzidos a simples equivalências conceituais.

Segundo Diki-Kidiri, a linguagem é uma construção coletiva e dinâmica que reflete as visões de mundo dos falantes. Assim, na terminologia cultural, não se busca impor uma definição única ou científica para o termo, mas sim compreender a pluralidade de sentidos que ele pode assumir dentro de um campo experiencial. O termo é, portanto, um vetor de cultura.

Essa compreensão é central também na tese de Paulo Santiago de Sousa (2023), que mobiliza os fundamentos da Terminologia Cultural para analisar o vocabulário dos passaricultores da Região Metropolitana de Belém. Em sua pesquisa, os termos que emergem desse universo — como "curió", "gaiola voadeira", "canto praia clássico" ou "fibrado" — não apenas descrevem elementos técnicos da criação de aves, mas revelam um modo de vida impregnado por práticas, memórias e afetividades. A passaricultura, enquanto prática cultural, organiza-se por um léxico que expressa identidades coletivas, valores estéticos e critérios de pertencimento.

Como reforça Sousa (2023), essa perspectiva permite evidenciar como a terminologia pode ser um instrumento não apenas de sistematização, mas também de valorização dos saberes populares e tradicionais. Ao construir um vocabulário especializado que reconhece o

enraizamento cultural dos termos, o autor não apenas mapeia um léxico técnico, mas também afirma a legitimidade de um conhecimento historicamente marginalizado, alinhando-se, assim, a um projeto mais amplo de reconhecimento da diversidade epistêmica.

Na região amazônica, os estudos em terminologia cultural têm buscado mapear e registrar os vocabulários específicos de comunidades ribeirinhas, indígenas, quilombolas e de terreiro. Esses vocabulários expressam uma visão de mundo própria, revelando concepções particulares sobre natureza, espiritualidade, saúde, território e ancestralidade. Conforme Reis e Ferreira (2017), o estudo do termo cultural exige uma escuta sensível do contexto em que ele emerge, além de uma postura metodológica que reconheça a legitimidade dos saberes locais frente à lógica hegemônica ocidental.

Nesse sentido, o trabalho com terminologia cultural não se limita à coleta de palavras, mas envolve a construção de fichas terminológicas que contemplem elementos como: definição contextual, classe gramatical, sinonímias, fonte oral e escrita, e sobretudo, a relação entre o termo e os aspectos culturais e simbólicos a ele associados. A proposta é que o termo seja compreendido como parte de uma rede de significados construída socialmente, e não como uma entidade estática ou técnica.

Aplicada ao contexto desta pesquisa, a terminologia cultural permite compreender como os termos usados no Terreiro Casa de Tupinambá estão carregados de ancestralidade africana, mas também de adaptações locais, de reinvenções linguísticas e de afetividades que atravessam gerações. Ao analisar os termos pronunciados durante os cultos, cantigas, invocações e rituais, não se busca apenas nomear objetos ou entidades, mas compreender os valores, sentidos e cosmovisões que ali se materializam em forma de linguagem.

Essa perspectiva também é reforçada por Arcos, Bevilacqua e Loguercio (2022/2023), que destacam a importância de uma abordagem terminológica que parta da diversidade cultural como fundamento e que represente os saberes das comunidades tradicionais, segundo suas próprias formas de classificar e significar o mundo. Para as autoras, “uma abordagem cultural da terminologia deve considerar a diversidade cultural como ponto de partida para a construção dos termos”, reconhecendo que esses termos estão profundamente ligados às práticas e visões de mundo dos grupos que os produzem.

Diki-Kidiri (2009 *apud* ARCOS; BEVILACQUA; LOGUERCIO, 2022/2023) define cultura como “o conjunto de experiências vividas, das produções realizadas e dos conhecimentos gerados por uma comunidade humana que vive em um mesmo espaço e em uma mesma época”, o que faz dos termos verdadeiros arquivos de memória coletiva. Nessa

perspectiva, o termo é forjado na oralidade, na ancestralidade e na experiência compartilhada — não podendo ser compreendido fora dessas dinâmicas culturais.

A incorporação desse paradigma amplia as possibilidades de reconhecimento dos saberes plurais, muitas vezes silenciados pelas abordagens clássicas, e legitima as linguagens especializadas das comunidades como expressões válidas de conhecimento. Tal compreensão é essencial para contextos como o desta pesquisa, que se propõe a investigar e registrar os termos de matriz africana e ameríndia utilizados nas práticas rituais de um terreiro de Umbanda, onde os vocábulos carregam sentidos que transcendem a simples nomeação, enraizando-se em cosmologias, práticas e afetividades ancestrais.

A terminologia cultural, por estar diretamente vinculada aos saberes tradicionais e às práticas locais de comunicação, exige que a coleta e a organização dos dados sejam feitas de forma sensível ao contexto e às especificidades culturais dos sujeitos envolvidos. Nesse sentido, a construção de fichas terminológicas culturais tornou-se a principal ferramenta metodológica para sistematizar os termos recolhidos no Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá, lócus desta pesquisa, situado no município de Tracuateua-PA.

A proposta da ficha terminológica cultural se inspira nos trabalhos desenvolvidos por projetos como o RESNAPAP, coordenado por Maria Odaisa Espinheiro de Oliveira, e nos princípios metodológicos sugeridos por Ferreira & Oliveira (2005) e Reis & Ferreira (2017), que defendem o registro dos termos em sua materialidade linguística e simbólica, considerando não apenas os significados lexicais, mas os sentidos atribuídos pelas comunidades locais e as formas orais e afetivas de transmissão. Assim, cada termo é compreendido como uma expressão viva da cultura, demandando um olhar atento aos contextos de uso, às relações intersubjetivas e aos valores que os atravessam.

Com base nesses referenciais, a ficha terminológica cultural foi estruturada com os seguintes campos descritivos:

- **Termo**: forma lexical recolhida a partir de cânticos, rezas, invocações e falas durante entrevistas realizadas no terreiro;
- **Classe gramatical**: tipo de palavra (substantivo, verbo, adjetivo etc.), seguindo a estrutura da lexicografia tradicional, conforme Cardoso & Lins (2020);
- **Origem etimológica**: origem histórica e linguística da palavra ou expressão (africana, indígena, portuguesa, etc.);
- **Definição contextual**: sentido atribuído ao termo no contexto ritual e cultural, com base na proposta de Reis & Ferreira (2017);

- **Sinônimos ou variantes**: formas equivalentes usadas no mesmo ou em outros terreiros da região, como observado por Reis (2017) em glossários socioterminológicos;
- **Fonte de coleta**: momento e forma de registro do termo, incluindo entrevistas formais e informais, observações de cultos, cânticos, rezas, registros em áudio, vídeo e anotações de campo;
- **Trecho da entrevista**: citação literal extraída das entrevistas realizadas com praticantes, exemplificando o uso do termo no discurso oral cotidiano;
- **Comentário cultural**: contextualização simbólica e histórica com base nos relatos dos praticantes, inspirado na perspectiva da Terminologia Cultural (DIKI-KIDIRI, 2009).

Essa estrutura visa não apenas catalogar os vocábulos, mas evidenciar o papel do termo como portador de memória, espiritualidade e territorialidade. A abordagem adotada se aproxima da escuta sensível proposta por Reis & Ferreira (2017), ao considerar os termos como expressões vivas do saber comunitário, muitas vezes não documentadas por escrito, mas amplamente partilhadas no cotidiano dos terreiros.

A coleta dos termos para as fichas foi realizada a partir das técnicas previamente descritas nesta pesquisa, com destaque para as entrevistas com praticantes, as observações durante os cultos e os registros em áudio, imagem e anotações de campo. O processo de seleção considerou tanto a frequência de uso nas práticas religiosas quanto o reconhecimento coletivo dos significados pelos membros da comunidade. Assim, um termo só foi incluído na ficha quando validado por múltiplas ocorrências ou pela confirmação de seus sentidos por diferentes interlocutores, garantindo, desse modo, rigor descritivo, legitimidade cultural e fidelidade ao contexto simbólico em que está inserido.

5 VOZES E SIGNIFICADOS: UM GLOSSÁRIO TERMINOLÓGICO NO TERREIRO TUPINAMBÁ

O glossário apresentado foi construído a partir de entrevistas realizadas com integrantes do Terreiro de Umbanda Tupinambá, localizado no município de Tracuateua-PA, e complementado com registros de campo, anotações durante as giras, observações de cânticos, rezas, consultas e demais práticas rituais. Ao longo da pesquisa, identificou-se que esses termos estão profundamente entrelaçados às vivências e aos saberes compartilhados na comunidade de terreiro. Eles expressam sentidos que não se limitam ao plano religioso, mas que também mobilizam afetos, pertencimentos e memórias coletivas. São palavras que atravessam o corpo e a fala, transmitidas por meio da oralidade, da escuta atenta e da convivência com os guias e com os mais velhos da casa.

A análise revelou que essas expressões refletem processos de pertencimento, memória e preservação cultural no contexto amazônico. Por meio delas, reafirmam-se laços identitários, saberes ancestrais e modos de vida que resistem historicamente à marginalização. Os termos recolhidos apresentam origens diversas — africanas, indígenas, populares e portuguesas — o que evidencia o contato linguístico presente na formação do repertório simbólico e espiritual da Umbanda.

Mais do que um simples levantamento lexical, este glossário se propõe a valorizar a riqueza semântica e cultural das palavras que circulam no Terreiro, compreendendo-as como elementos vivos de um patrimônio imaterial que merece ser reconhecido, respeitado e transmitido entre gerações.

A - a

Assistência

Classe gramatical: sf.
Origem etimológica: Do latim *assistantia, ae*, de *assistĕre* + *-ência*. (Fonte: Dicio – Dicionário Online de Português).
Definição contextual: No *Dicio*, "assistência" é definida como "ação de assistir, de estar presente; presença" e, por extensão, "ação de ajudar, de dar auxílio". No contexto da Umbanda, o termo refere-se ao conjunto de pessoas que frequentam o terreiro como visitantes, consulentes ou observadores, sem integrar a corrente mediúnica da Casa.
Sinônimos ou variantes: —
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "<<Assistência>> são as pessoas que estão lá, no caso, pra tomar um passe espiritual ... de alguma forma, pra se limpar energeticamente, assim como todas as pessoas que estão lá dentro." (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que na Umbanda, a assistência é fundamental, tanto para a realização dos trabalhos espirituais quanto para a sustentação energética das giras. Foi também constatado que muitos futuros médiuns iniciam seu caminho na religião a partir dessas experiências de assistência.

Atabaques

Classe gramatical: ***s. pl.***
Origem etimológica: Do árabe *al-ṭabaq* ("prato"). O termo chegou ao português pelo contato com a cultura árabe e, no Brasil, passou a designar um tambor afro-brasileiro. (Fontes: Dicio – Dicionário Online de Português e Casa de Caridade Gauísa.)
Definição contextual: Atabaque é um instrumento musical de percussão afro-brasileiro, constituído por um tambor cilíndrico ou ligeiramente cônico, com uma das bocas coberta de couro de boi, veado ou bode. Na Umbanda, os atabaques são utilizados nos rituais para marcar o ritmo dos pontos cantados e para sustentar energeticamente os trabalhos espirituais, reforçando a ligação entre música, corpo e espiritualidade.
Sinônimos ou variantes: —
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: Trecho da entrevista: "[...] além disso, nós também temos os ogãs da Casa, que são os responsáveis pela curimba, que são os <<atabaques>>, as maracas e tudo que faz parte da gira ... que ... é um trabalho também. É outro trabalho. Porque lá temos o trabalho de cura e temos a gira, e nas giras usamos os instrumentos, como os atabaques, as maracas e outros por diante [...]". (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que os atabaques, mais do que simples instrumentos musicais, são tratados como elementos sagrados na Umbanda. Seu toque é entendido como invocação de entidades, meio de comunicação espiritual e força de sustentação da gira, motivo pelo qual recebem cuidados especiais e profundo respeito dentro do terreiro.

Atotô Ajuberô

Classe gramatical: interj. ritual.

Origem etimológica: Do iorubá *Atotô* (“silêncio”) + *Ajuberô* (“pedido de licença ou permissão ao adentrar o espaço sagrado do orixá”). Etimologia preservada pela tradição oral e litúrgica da Umbanda e do Candomblé. (Fonte: tradição oral)
Definição contextual: Saudação utilizada na Umbanda e no Candomblé para reverenciar o orixá Obaluayê (também conhecido como Omolu). No contexto ritual, ela invoca a força dessa divindade associada à cura, às doenças, à terra, ao mistério e à transformação.
Sinônimos ou variantes: Atotô Abaluaiê.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: “[...] peraí, eu vou lembrar [...] pra Obaluaiê, nós usamos <<Atotô Ajuberô>>. E assim, por assim vai”. (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que a saudação “Atotô Ajuberô” é fundamental para a prática ritual, funcionando como um chamado à reverência e à introspecção diante de Omolu. Reconhecido como o orixá da cura, das doenças e da transformação, representado com o corpo coberto de palhas que ocultam suas feridas, Omolu é saudado com esse pedido de silêncio que simboliza respeito, proteção e abertura para sua força curadora no espaço do terreiro.

Axé

Classe gramatical: sm.
Origem etimológica: Do iorubá *àṣẹ*, que significa “poder de realização”, “força vital”, “energia sagrada”. Na língua iorubá, o termo expressa a força ou energia presente em cada ser ou em cada coisa. (Fonte: SIGNIFICADOS. Verbete *Axé*.; e DICIO, Dicionário Online de Português. Verbete *Axé*.
Definição contextual: Energia espiritual positiva, transmitida pelos guias e entidades durante os rituais de Umbanda. É também usada como saudação e expressão de bênção, força e proteção.
Sinônimos ou variantes: Força espiritual; energia sagrada; bênção.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: “[...] ir de corpo fechado não significa se fechar pra religião. Claro que vai de corpo aberto pra poder sentir, assim, as energias — mas as energias não são incorporação. As energias são limpeza, são ... <<axé>>, que nós recebemos.” (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que o axé é um conceito central nas religiões de matriz africana, simbolizando a força que move o universo e torna possível a realização dos acontecimentos. Na Umbanda, é considerado um canal de transmissão de vitalidade, equilíbrio e cura. Pode ser acumulado, compartilhado e potencializado por meio de rituais, cantos, oferendas e elementos da natureza.

B-b

Bàbá

Classe gramatical: s. prop. comp.
Origem etimológica: Do iorubá *Bàbá* (“pai”), termo reverencial. O vocábulo é produtivo na formação de diversas palavras relacionadas à autoridade e liderança religiosa, como *Babalorixá* (Pai de Santo), *Babalaô* (sacerdote de Ifá) e *Babaojê*. No contexto da Umbanda, aparece frequentemente associado a Oxalá (forma aportuguesada de *Ọ̀ṣàlá*), orixá da criação e da paz. (Fontes: Terreiro Iansã Guerreira; Dicionário Yorubá – Odeloya).
Definição contextual: Forma reverencial utilizada para se referir a Oxalá, considerado o pai da criação e associado à luz, à paz e à ancestralidade maior dentro da Umbanda e de outras religiões de matriz africana. É também comum em saudações como “Epá Babá” e “Oxalá Babá” (Oxalá, meu pai).
Sinônimos ou variantes: *Bàbá Oxalá; Pai Oxalá; Epá Babá; Epá Epá Babá; Oxalá Babá.*
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: “Por exemplo, pra Pai Oxalá nós usamos Epa Epa <<Babá>> — e essas são formas de linguagem iorubá [...]” (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).

Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que Oxalá é um dos orixás mais respeitados na Umbanda, representando a sabedoria ancestral, a serenidade e a criação da humanidade. A expressão "Bàbá Oxalá" e suas variantes reforçam seu papel paternal e sagrado, sendo comuns em pontos cantados e saudações que evocam seu axé. O termo *Bàbá*, por seu caráter reverencial, amplia-se também em diferentes denominações de sacerdotes, evidenciando a centralidade da figura paterna no universo religioso de matriz africana.

Baianos

Classe gramatical: *s. pl.*
Origem etimológica: Derivado do gentílico *baiano*, referente ao estado da Bahia, Brasil. (Fonte: Dicio – Dicionário Online de Português).
Definição contextual: Linha de trabalho espiritual presente em muitos terreiros de Umbanda, composta por entidades que incorporam características simbólicas do povo baiano, associadas à resistência, à sabedoria popular e à força espiritual.
Sinônimos ou variantes: Linha dos Baianos.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "Na gira de <<Baianos>>, a dona Chica Baiana — que é a guia dona do terreiro, da dirigente — ela vai incorporar, ela que vai comandar todo o trabalho". (Entrevista concedida por Ozias em 17 de novembro de 2024).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que os Baianos são entidades queridas por seu jeito alegre, sábio e combativo. Costumam trabalhar com orientações diretas, conselhos e limpeza espiritual. Têm forte ligação com a cultura afro-brasileira e são frequentemente associados às heranças culturais da resistência negra no Brasil, reforçando a Umbanda como espaço de memória e afirmação identitária.

Boiadeiro

Classe gramatical: sm.
Origem etimológica: Do português boi + sufixo -adeiro, indicando profissão ou função relacionada a bois. Fonte: Dicio – Dicionário Online de Português.
Definição contextual: Entidade espiritual que representa a figura do vaqueiro ou peão das regiões interioranas do Brasil. Atua nas linhas da Umbanda com características de firmeza, proteção e sabedoria popular.
Sinônimos ou variantes: —
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "De povos que viveram aqui, de espírito, de ... que viveram, assim, na encarnação, né? Cangaceiros, <<boiadeiros>>, que tiveram todo um processo histórico, né? E que, quando fizeram essa passagem, aprenderam no plano espiritual e começaram a se manifestar na Umbanda. Mais recentes cangaceiros, né?" (Entrevista concedida por Cleide em 17 de abril de 2025).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que os Boiadeiros são entidades que simbolizam coragem, disciplina e domínio espiritual. Estão associados à condução, à limpeza espiritual e ao trabalho com firmeza nas giras. Costumam se manifestar com trajes típicos do sertão, como chapéus, laços ou chicotes, que reforçam sua identidade simbólica dentro da Umbanda.

C- c

Caboclo

Classe gramatical: s.
Origem etimológica: Segundo o Dicionário Aurélio, procede do tupi kari'boka, que significa "procedente do branco". O tupinólogo Eduardo de Almeida Navarro defende que caboclo se originou do termo tupi kuriboka, que, num primeiro momento, designava o filho de índio com africana; mais tarde, teria passado a se referir também ao filho de mãe índia e pai branco. O termo, originalmente usado de forma pejorativa, foi ressignificado nas religiões afro-brasileiras. (Fontes: Dicionário

Aurélio; NAVARRO, Eduardo de Almeida. Dicionário de Tupi Antigo: a língua indígena clássica do Brasil. São Paulo: Global, 2013).
Definição contextual: Espírito de entidade cultuada na Umbanda e em outras religiões afro-brasileiras, que representa a força, a sabedoria e a ancestralidade dos povos indígenas. Em certas religiões de matrizes africanas, "caboclo" é também o nome dado aos espíritos dos ancestrais indígenas, que incorporam nos médiuns para realizar curas, aconselhamentos, limpezas espirituais e fortalecer o elo com a natureza.
Sinônimos ou variantes: Caboclo da Mata; Caboclo das Águas; Caboclo de Légua.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "Dos <<caboclos>> que se dividem em cantaria, que tem o povo de lego, boiadeiros, os marinheiros, os cangaceiros, e os caboclos que têm caboclo de pena, caboclo da folha. Então, várias, várias linhas de trabalho que não tem no Candomblé essa manifestação". (Entrevista concedida por Cleide em 17/04/2025).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que os caboclos simbolizam a presença indígena na espiritualidade brasileira e são associados à resistência, à sabedoria ancestral e ao uso das ervas e elementos naturais nos rituais. Seu culto evidencia o sincretismo entre elementos africanos, indígenas e católicos, reafirmando a Umbanda como religião plural e integradora.

Caboclo das Sete Encruzilhadas

Classe gramatical: *s. prop.*
Origem etimológica: Termo composto em português. *Caboclo* vem do tupi *kari'boka* ("mestiço, descendente de índio com branco"). *Sete Encruzilhadas* referem-se a múltiplos caminhos simbólicos e espirituais, remetendo às encruzilhadas como espaços de decisão, passagem e encontro. (Fonte: Dicio – Dicionário Online de Português).
Definição contextual: Entidade espiritual considerada o fundador da Umbanda, incorporada por Zélio Fernandino de Moraes em 1908. Representa a força do sincretismo religioso e atua nas encruzilhadas do destino, orientando espiritualmente os fiéis com sabedoria e firmeza.
Sinônimos ou variantes: Fundador da Umbanda; Caboclo fundador.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "Aí eu fui caminhando com ela, a gente deu a volta com as zeladoras de lá, a gente tinha um quadro, né? Bem assim no centro, que era do caboclo José Tupinambá, <<caboclo das Sete Encruzilhadas>> e caboclo José Tupinambá". (Entrevista concedida por Cleide em 17/04/2025).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que o Caboclo das Sete Encruzilhadas é considerado o marco inicial da religião Umbanda no Brasil. Sua manifestação em Zélio Fernandino de Moraes foi interpretada como a junção de valores cristãos, espíritas e afro-indígenas, consolidando uma nova doutrina espiritual brasileira. Como entidade, simboliza a abertura de caminhos e a orientação firme para os fiéis, reforçando o caráter plural e integrador da Umbanda.

Caboclo de Légua

Classe gramatical: s. prop.
Origem etimológica: Do latim vulgar *leuca*, herdado pelo português como "légua", antiga unidade de medida de distância que expressa longos percursos. Nas religiões afro-brasileiras, o termo foi ressignificado para designar uma família espiritual. (Fonte: Priberam – Dicionário da Língua Portuguesa).
Definição contextual: Na Umbanda e no Tambor de Mina, "Légua" designa uma linha ou família espiritual composta por entidades andarilhas, viajantes e guardiãs de caminhos. O grupo é liderado por Légua Boji Buá, considerado o patriarca. Essas entidades estão associadas à abertura de estradas, proteção nos deslocamentos e superação de obstáculos, atuando também em processos de cura e fortalecimento espiritual.
Sinônimos ou variantes: Família de Légua; Linha de Légua.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.

Trecho da entrevista: “Já os <<Caboclos da linha de Légua>>, da linha das Matas, eles geralmente usam a espada de uma forma atravessada”. (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que os Léguas são protagonistas tanto no campo religioso quanto na cultura popular. No plano espiritual, representam firmeza, abertura e proteção de caminhos. Já na tradição cultural, aparecem como donos e amos de bumba-boi, caixeiros do Divino, dançarinos e tocadores de tambor de mina e terecô. Com forte presença de cena, os Léguas são também artistas, trazendo em sua atuação a memória coletiva e a resistência simbólica das comunidades afro-indígenas do norte e nordeste do Brasil.

Cachimbo

Classe gramatical: *s.*
Origem etimológica: Do tupi *kachimbo*, “instrumento para fumar”. Nos dicionários de língua portuguesa, é definido como “aparelho para fumar, composto de um fornilho de madeira, louça etc., em que se põe o fumo e ao qual está adaptado um tubo por onde se aspira a fumaça”. (Fontes: Dicio – Dicionário Online de Português).
Definição contextual: Objeto ritualístico usado por entidades, especialmente Pretos-velhos e Caboclos, para defumação e manipulação de energias durante a gira.
Sinônimos ou variantes: —
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: “E quando a Umbanda surgiu e o Preto-Velho começou também a incorporar, né? O ancião, o Preto-Velho, o voo Antônio, ele pediu cachimbo, porque os escravos tinham esse hábito, né? E ele pediu <<cachimbo>>, com o tabaco, e começaram a dar (Entrevista concedida por Cleide em 17/04/2025).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que o cachimbo, quando manipulado por entidades, não é apenas símbolo de sabedoria ancestral, mas também atua na limpeza e na elevação vibratória, estabelecendo uma ponte entre o mundo físico e o espiritual. Na prática ritual, o ato de fumar ou soprar a fumaça está associado à purificação, ao descarrego e à transmissão de axé.

Cajado

Classe gramatical: s.
Origem etimológica: Do latim *cathetus* (“bastão, vara de apoio”). Nos dicionários de língua portuguesa, “cajado” é definido como “vara cuja extremidade superior possui o formato de um gancho, sendo usada pelos pastores para agarrar e puxar as pernas dos animais que estão sob os seus cuidados”. Fonte: *Dicio – Dicionário Online de Português*. (dicio.com.br).
Definição contextual: Bastão usado por entidades, principalmente Pretos-Velhos e Caboclos, como símbolo de autoridade espiritual, apoio e canalização energética.
Sinônimos ou variantes: Bordão.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas realizadas entre 04/10/2024 e 17/11/2024.
Trecho da entrevista: “Quando o guia chega, a gente dá o <<cajado>>, a gente dá … o café, vamos dizer, quando o preto-velho desce, a gente dá o <<cajado>> dele, dá o café, dá aquele suporte pra ele”. (Entrevista concedida por Ozias em 17 de novembro de 2024).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que o cajado é símbolo de sabedoria e guia espiritual, representando a força do conhecimento ancestral e a condução dos caminhos de quem busca ajuda nos rituais da Umbanda. Seu uso pelos Pretos-Velhos e Caboclos reforça o elo com a tradição, funcionando como instrumento de apoio físico e, sobretudo, como canalizador de energia espiritual. Conforme descrito por Fabiana de Yemanjá (*O Cajado na Umbanda*), os cajados sagrados também são associados a orixás como Oxalá, Obaluaê e Omolu. Em suas manifestações, seguram e dançam com os cajados, utilizando-os para cortar energias negativas e restabelecer o equilíbrio no terreiro. Cada cajado carrega simbolismos próprios, como o de Obaluaê, confeccionado com palha e voltado à cura, e o de Omolu, feito com cabaças e relacionado à morte e à transformação. (Fontes adicionais: Fabiana de Yemanjá. *O Cajado na Umbanda*. Baiano Juvenal Blog).

Cambono / Cambona / Cambona-chefe

Classe gramatical: *s. / s. comp.*
Origem etimológica: Do quimbundo *kamona* (“ajudante, servidor”). (Fontes: Michaelis – Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa, verbete *cambono*.)
Definição contextual:
1. Ajudante de pai ou Mãe de Santo e de médiuns incorporados, em rituais de religiões afro-brasileiras de origem banta como Umbanda, Cabula, etc.
2. Indivíduo afiliado ou simpatizante dessas religiões, que colabora como auxiliar nos rituais e atividades gerais de terreiros ou centros.
3. Na Tenda de Umbanda Tupinambá, a Cambona-chefe exerce função de liderança entre os cambones, coordenando tarefas práticas e espirituais durante as giras. (Michaelis (verbete *cambono*); Blog *Nana Buruque* – “O que é ser Cambono na Umbanda”.

Sinônimos ou variantes: Cambona; cambone.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: “Tem a mãe pequena, que é a Cléia ... o pai pequeno, que é o Luciano e ... por aí vai. Tem a <<cambona-chefe>>, que é a Márcia — ela é meio que a responsável, digamos assim ... de uma forma ... a líder dos cambones”. (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: observou-se durante a pesquisa que os cambones exercem papel fundamental para o bom andamento das giras. São responsáveis por assistir às entidades incorporadas, oferecendo o que for necessário (água, cachimbo, charuto, café, etc.), intermediar o contato entre entidade e consulente e manter a ordem dos trabalhos espirituais. De acordo com o texto de Nana Buruque, ser cambono é também uma forma de aprendizado e iniciação dentro da Umbanda, já que muitos médiuns iniciam sua trajetória nessa função antes de desenvolverem a incorporação. A figura da Cambona-chefe reforça esse papel organizativo, coordenando os auxiliares e garantindo disciplina e suporte durante o ritual.

Candeia

Classe gramatical: s.
Origem etimológica: Do latim *candēla* (“vela, tocha”). No português arcaico e regional, “candeia” é sinônimo de vela usada para iluminação. Em espanhol, mantém-se o termo *candela*, derivado diretamente do latim. (Fontes: Priberam – Dicionário da Língua Portuguesa e Origem da Palavra).
Definição contextual: Fonte de iluminação usada em giras e trabalhos espirituais, representando luz e orientação espiritual.
Sinônimos ou variantes: Vela; toco.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: Pro guia que está ali presente não ficar indo, assim, buscar, a gente auxilia ele de alguma forma, pro que ele precisar, a gente vai dando auxílio; se ele quiser alguma coisa, vamos supor, um "toco", que é uma vela ... uma <<candeia>> também ... ele vai nos avisar, e aí nós vamos auxiliar ele de alguma forma assim, pra pegar o necessário [...]”. (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que a candeia é símbolo de clareza espiritual, guiando a gira e representando a presença das entidades. Sua luz é interpretada como vigilância das forças superiores e proteção do terreiro, além de ser um recurso ritualístico que reforça a atmosfera sagrada do espaço de culto. O termo **toco**, como variante popular, evidencia a oralidade dos praticantes e reforça a dimensão viva da linguagem nos terreiros.

Cangaceiro

Classe gramatical: s. / adj.
Origem etimológica: Do português *cangaço* + sufixo *-eiro*. Em sua acepção adjetiva, significa “relativo ao cangaço” (ex.: vida cangaceira). (Fonte: Priberam – Dicionário da Língua Portuguesa).
Definição contextual: Figura incorporada em algumas linhas de trabalho da Umbanda, representando espíritos que atuaram como justiceiros ou guerreiros do sertão. No terreiro, os cangaceiros são considerados entidades que carregam forte energia de proteção e coragem, atuando em demandas e limpezas espirituais.

Sinônimos ou variantes: Linha de Cangaço; Linha dos Cangaceiros.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "<<Cangaceiros>>, boiadeiros, que tiveram todo um processo histórico, né? E que, quando fizeram essa passagem, aprenderam no plano espiritual e começaram a se manifestar na Umbanda. Mais recentes cangaceiros, né?" (Entrevista concedida por Cleide em 17 de abril de 2025).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que os Cangaceiros, embora originários de personagens históricos reais do sertão nordestino, são ressignificados na Umbanda como entidades espirituais de resistência, justiça e proteção. Incorporam com trajes característicos, postura firme e linguagem marcada pelo regionalismo sertanejo, transmitindo coragem e firmeza. Sua linha de trabalho simboliza a luta contra as injustiças sociais e espirituais, evocando a memória popular de resistência do Nordeste brasileiro.

Casa Baixa

Classe gramatical: *s. comp.*
Origem etimológica: Expressão popular formada por *casa* (do latim *casa*) + *baixa* (do latim *baxius*, "abaixo").
Definição contextual: Expressão usada para designar terreiros ou casas espirituais que realizam práticas prejudiciais, manipulativas ou antiéticas, geralmente voltadas para fins pessoais ou negativos.
Sinônimos ou variantes: —
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "[...] tem uma casa de que a gente chama de <<Casa baixa>> — é uma Casa que eles falam que é de Umbanda, mas é mais com Candomblé. E eles fazem trabalhos ... trabalhos, assim, pagos para fazer pros outros, né? [...]". (Entrevista concedida por Luciano em 17 de novembro de 2024).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que a expressão "Casa Baixa" funciona como um marcador de julgamento moral e religioso, diferenciando práticas consideradas legítimas e voltadas ao bem das que se associam ao uso do sagrado para prejudicar terceiros ou obter vantagens materiais. No universo da Umbanda, esse termo revela uma distinção simbólica entre casas que se afirmam pela caridade e pela ética e aquelas vistas como desviadas ou "negativas".

Casa de Tupinambá

Classe gramatical: s. prop.
Origem etimológica: *Tupinambá* — nome de etnia indígena brasileira. Segundo o *Dicio*, "a palavra *tupinambás* tem sua origem como plural de *tupinambá*, talvez por influência do tupi *tu'pi-nã-mba*, com sentido de aqueles que descendem dos tupis, com sentido alterado para parente, descendente". (Fonte: Dicio – Dicionário Online de Português).
Definição contextual: Nome próprio do Terreiro onde ocorrem as práticas de Umbanda descritas nas entrevistas, localizado no município de Tracuateua-PA.
Sinônimos ou variantes: —
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "[…] era isso daí. Até por conta que, antes de começar a ir pra <<Casa de Tupinambá>>, que eu lembro que foi ... não lembro se foi no período de 2021 ou 2022, mas foi nesse período, eu comecei a ir, foi a primeira vez. E eu vi que era totalmente diferente daquilo que as pessoas falavam. […]" (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que a escolha do nome "Casa de Tupinambá" homenageia um dos povos indígenas mais emblemáticos da história do Brasil, símbolo de resistência e luta frente à colonização. No contexto do terreiro, esse nome reforça a valorização da ancestralidade indígena e afro-indígena como parte constitutiva da Umbanda, destacando a integração de diferentes matrizes culturais e espirituais na construção da identidade religiosa local.

Cigano

Classe gramatical: *s.* / *adj.*
Origem etimológica: Do latim tardio *cinganus*, termo que veio a designar grupos nômades. (Fonte: Dicio – Dicionário Online de Português).
Definição contextual: Espírito ou entidade cultuada na Umbanda, pertencente à Linha do Povo Cigano, associada à liberdade, sabedoria, mistério e conexão com a natureza. Na Umbanda, atuam visando o progresso espiritual e a prosperidade e trabalham na cura de doenças espirituais — conforme texto assinado por Bruno Amorim no *site* TeusSP.
Sinônimos ou variantes: Povo Cigano; Entidade Cigana.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "Então aí tem a louvação a *Oxalá*, depois vem a louvação de *Ogum* em abril, em maio vem dos pretos-velhos, <<ciganos>>. Aí já em junho vem a de *Xangô*. Aí julho é o recesso da Casa, pra gente poder descansar." (Entrevista concedida por Cleide em 17 de abril de 2025).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que as entidades ciganas são muito queridas nos terreiros, pois trazem consigo uma imagem de alegria, leveza e confiança, mas também de firmeza e mistério. No imaginário da Umbanda, os Ciganos representam a busca pela liberdade espiritual e material, orientando os fiéis a valorizarem a prosperidade sem perder os vínculos com a ética e a ancestralidade. Suas práticas — muitas vezes chamadas de simpatias espirituais — funcionam como instrumentos de cura e equilíbrio energético, reforçando a crença de que a espiritualidade está diretamente ligada à vida cotidiana. Ao se apresentarem com trajes coloridos, danças e gestos simbólicos, esses guias reafirmam a diversidade cultural dentro da Umbanda, mostrando que a religião se abre para diferentes matrizes, mantendo-se viva e dinâmica no diálogo entre tradição e ressignificação.

Comunidade de Terreiro

Classe gramatical: s. col.
Origem etimológica: Comunidade (do latim communitas, "conjunto de pessoas") + terreiro (do latim vulgar terrarium, derivado de terra).
Definição contextual: Conjunto de praticantes que formam a estrutura social, espiritual e organizativa do terreiro. Refere-se às famílias praticantes e vinculadas às religiões afro-brasileiras, que se reúnem em torno do Pai e/ou da Mãe de Santo e compartilham o espaço do terreiro como religião e como lugar de reprodução de valores ancestrais africanos. (Fonte: Governo Federal – Povos e Comunidades de Terreiro e de Matriz Africana).
Sinônimos ou variantes: Família de santo.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "Bom ... a minha jornada, ela se inicia desde antes de eu entrar pra corrente, em que eu cheguei até a Casa de Tupinambá com muita curiosidade ... pra poder aprender mais, por conta que, quando eu era mais jovem, eu lembro que eu tinha, sim, uma certa vivência em <<comunidade de Terreiro>>." (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que a comunidade de terreiro é formada por médiuns, cambones, ogãs e demais frequentadores, que juntos constroem não apenas a dinâmica ritual, mas também uma rede de solidariedade e pertencimento. Essa comunidade se organiza como uma verdadeira família religiosa, transmitindo saberes, preservando a tradição e fortalecendo os vínculos espirituais e culturais que sustentam a Umbanda e outras religiões afro-brasileiras.

Congá

Classe gramatical: s.
Origem etimológica: O quimbundo *kôngo*, termo que designa "altar" ou "lugar sagrado" na tradição banta. Na Umbanda, o termo aparece como *Congá* ou Gongá. (Fonte: ACVE – Associação Cristã verdade e evolução).
Definição contextual: Altar central dos terreiros de Umbanda, onde se dispõem imagens de caboclos, pretos-velhos, santos católicos, orixás, além de velas, flores, copos com água, pedras e outros elementos simbólicos. É compreendido não apenas como estrutura material visível, mas também como ponto de energia espiritual, que conecta o plano físico ao plano divino.

Sinônimos ou variantes: Gongá (variante gráfica).
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "No caso, no <<chão do Congá>> — Congá é aquele templo que nós temos no terreiro. Nesse lá circula bastante energia ... um campo energético muito alto." (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que o Congá é compreendido como o coração simbólico do terreiro, tratado com reverência e profundo respeito. Além de reunir os elementos materiais do culto, ele é visto como poderoso ponto de irradiação de energia divina, ajudando os praticantes a direcionar seus pensamentos e intenções para o sagrado. Posicionado em local estratégico dentro do terreiro, o Congá reforça a dimensão coletiva da fé, funcionando como elo entre os praticantes, as entidades e o mundo espiritual.

Consulência

Classe gramatical: s.
Origem etimológica: Do latim *consultare*, "pedir conselho, deliberar".
Definição contextual: Ato de buscar orientação espiritual no terreiro, por meio da consulta com as entidades incorporadas nos médiuns. Representa um dos momentos mais centrais da Umbanda, em que se estabelecem vínculos de confiança e de cura entre assistência e guias espirituais (Fonte: canjira).
Sinônimos ou variantes: Consulta espiritual; atendimento espiritual. Ver também: *Consulente*.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: Na segunda-feira — os trabalhos de cura ocorrem nas segundas-feiras — e eu tinha acabado de tomar um passe espiritual com um preto-velho, que inclusive era meu padrinho... de batismo. E ... eu sentei ... depois do passe, eu fui pra <<consulência>> de novo [....]". (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que a consulência é um dos principais pontos de união da diversidade umbandista: embora cada doutrina ou terreiro possua rituais próprios, o atendimento espiritual é sempre central. Como destaca Bruno Canjira (*Umbanda e Consulência*), as giras com atendimento às consulências ocupam a maior parte do calendário ritual, enquanto os trabalhos fechados servem para preparar os médiuns para essa função. Assim, a consulência não é apenas um momento individual de orientação, mas a razão de ser da prática religiosa cotidiana, reforçando o caráter comunitário e de acolhimento da Umbanda.

Consulente

Classe gramatical: s.
Origem etimológica: Do latim consultare ("pedir conselho, deliberar") + sufixo -nte (agente), significando literalmente "aquele que pede conselho".
Definição contextual: Pessoa que busca atendimento espiritual no terreiro, consultando as entidades incorporadas nos médiuns em busca de cura, aconselhamento ou esclarecimento sobre questões pessoais e espirituais.
Sinônimos ou variantes: Frequentador em atendimento; visitante em consulta. Ver também: Consulência.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "E foram muitos …, mas, assim, são de <<consulentes>> que … que vieram buscando ajuda e conseguiram encontrar, e passaram por situações difíceis, realmente. (Entrevista concedida por Ozias em 17 de novembro de 2024).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que o consulente ocupa um papel essencial no dinamismo da gira, pois sua presença e demanda motivam a manifestação das entidades e o trabalho coletivo do terreiro. Para muitos, ser consulente é o primeiro passo em direção a uma vivência mais profunda na Umbanda, já que diversos médiuns relatam ter iniciado sua trajetória religiosa a partir de uma consulta espiritual.

Corrente

Classe gramatical: s.
Origem etimológica: Do latim *currens*, particípio presente de *currĕre* (“correr, fluir”). Fontes: Michaelis – Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa e Priberam – Dicionário da Língua Portuguesa.
Definição contextual: Conjunto de médiuns e praticantes que, organizados no terreiro, formam a força espiritual ativa durante a gira, sustentando energeticamente os trabalhos e permitindo a manifestação segura das entidades.
Sinônimos ou variantes: Linha de trabalho; corrente mediúnica.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: “Eu acho que todos nós, independentes da <<corrente>> ... todos nós ... como ... todos nós viemos doentes para cá.” (Entrevista concedida por Luciano em 17 de novembro de 2024).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que a corrente espiritual é entendida como o alicerce invisível da gira. Sua força não se mede apenas pela quantidade de médiuns, mas pela sintonia e disciplina coletiva que garantem o equilíbrio vibracional do trabalho. É por meio da corrente que se mantém a proteção do espaço sagrado, a canalização do axé e a segurança de consulentes e médiuns, consolidando a Umbanda como prática de fé comunitária.

Cura

Classe gramatical: s.
Origem etimológica: O latim *cura*, “cuidado, tratamento, zelo”. Relaciona-se ao verbo *curare* (“ter cuidados com, cuidar de, ocupar-se de, vigiar; mandar executar qualquer coisa, vigiar a execução; preocupar-se com; fazer o necessário, administrar”), que, no âmbito da medicina, adquiriu o valor de “tratar” e, no domínio comercial, “pagar” ou “mandar pagar”.(Fontes: Michaelis – Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa, Priberam – Dicionário da Língua Portuguesa e Ciberdúvidas da Língua Portuguesa).
Definição contextual: Processo espiritual realizado durante os trabalhos no terreiro de Umbanda, com o objetivo de restaurar o equilíbrio energético, físico, emocional ou espiritual do consulente por meio da atuação das entidades.
Sinônimos ou variantes: Tratamento espiritual; limpeza; alívio espiritual.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: Foi durante um trabalho de <<cura>> que eu lembro, numa ... na segunda-feira — os trabalhos de cura ocorrem nas segundas-feiras — e eu tinha acabado de tomar um passe espiritual com um preto-velho, que inclusive era meu padrinho ... de batismo. (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que a cura, na Umbanda, ultrapassa a noção biomédica de tratamento. Ela envolve rituais, passes, aconselhamentos e práticas simbólicas que integram corpo, mente e espírito. Entidades como Pretos-Velhos e Caboclos são tradicionalmente responsáveis por conduzir esses processos, em uma abordagem que valoriza tanto a dimensão energética quanto a dimensão cultural e emocional da saúde.

Curimba

Classe gramatical: s.
Origem etimológica: Do tupi *kurimba*, “cantar; música ritual”.
Definição contextual: Na Umbanda, a curimba é a nomenclatura dada ao grupo responsável pelos pontos cantados e pelos toques sagrados que conduzem a gira. Muito além de instrumentos, a curimba é feita pelas pessoas que cantam e tocam, movimentando energeticamente o terreiro e facilitando a incorporação e a atuação das entidades.
Sinônimos ou variantes: Grupo de canto e percussão; bateria ritual; conjunto de ogãs e curimbeiros.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.

Trecho da entrevista: “Além disso, nós também temos os ***ogãs*** da casa, que são os responsáveis pela <<***curimba*****>>,** que são os ***atabaques*****,** as **maracas**, e tudo que faz parte da *gira* ... que ... é um trabalho também. É outro trabalho.” (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que a curimba é considerada o “coração do terreiro”, sendo responsável por sustentar a vibração espiritual e conectar médiuns, entidades e consulentes. Segundo Alyne Oliveira, supervisionada por Bruno Amorim (*Curimba na Umbanda*, TeusSP), a curimba vai além do toque: é uma função coletiva que agrega todos os participantes, irradiando louvor e energia ao Sagrado. Os pontos cantados, entendidos como orações musicadas, têm o poder de movimentar os chacras, limpar energias negativas e potencializar a manifestação dos guias. Cada toque — como Ijexá, Congo ou Barravento — carrega uma energia específica, associada a diferentes orixás, reforçando a diversidade e a riqueza musical da Umbanda.

D-d

Defumação
Classe gramatical: s.
Origem etimológica: Do latim *fumus* (“fumaça”) com o prefixo *de-* (“ação de envolver, impregnar”), indicando o ato de expor ou impregnar algo com fumaça. Fontes: Michaelis – Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa, Priberam – Dicionário da Língua Portuguesa e Dicio – Dicionário Online de Português.
Definição contextual: Ritual de purificação realizado nos terreiros de Umbanda, em que se utiliza a fumaça proveniente da queima de ervas, resinas ou incensos para limpar energeticamente o ambiente, os médiuns e os consulentes, afastando influências negativas e favorecendo a elevação espiritual. Conforme o *Dicio – Dicionário Online de Português* (verbete defumação), trata-se também da “queima de ervas, resinas etc. sobre brasas, para deixar o ambiente perfumado e atrair bons fluidos”.
Sinônimos ou variantes: Passagem de fumaça; limpeza espiritual com fumaça; defumador.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: “Então, para as pessoas, acredito que foi um choque ter a Casa, que tinha o toque do atabaque, defumações. Até hoje algumas pessoas se incomodam com a defumação. Dizem que fedem, né? No nariz delas pode feder, no meu não.” (Entrevista concedida por Cleide em 17 de abril de 2025).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que a defumação é um dos primeiros rituais de preparação nas giras de Umbanda. O ato de defumar não apenas higieniza simbolicamente o espaço, mas também cria uma atmosfera propícia para a manifestação das entidades. As ervas utilizadas — como alecrim, guiné, arruda e alfazema — carregam significados próprios, associados a proteção, equilíbrio e vitalidade. A prática conecta o terreiro às tradições ancestrais africanas, indígenas e populares brasileiras, em que a fumaça sempre foi vista como veículo de comunicação com o sagrado e de purificação espiritual.

Descarrego
Classe gramatical: *s.*
Origem etimológica: Derivado do verbo *descarregar*, do latim *discaricare* (“livrar de um peso, aliviar, retirar uma carga”). (Fontes: Priberam – Dicionário da Língua Portuguesa e Michaelis – Dicionário Brasileiro da língua portuguesa).
Definição contextual: Ritual realizado com o objetivo de retirar energias negativas acumuladas em uma pessoa, objeto ou ambiente, promovendo alívio espiritual e equilíbrio energético no contexto das práticas da Umbanda. “Descarrego” tem dois significados principais: o ato físico de descarregar mercadorias ou cargas, e, no contexto religioso e espiritual, um banho ou ritual para afastar energias negativas, promover purificação e trazer alívio. O termo também pode ser usado de forma figurada para indicar um desabafo ou alívio de uma preocupação ou sentimento pesado, segundo o verbo *descarregar*.
Sinônimos ou variantes: Limpeza espiritual, retirada de demanda.

Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: -
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que o descarrego pode ser realizado com o uso de ervas, defumação, banhos ritualísticos, passes espirituais ou diretamente por uma entidade incorporada. É um dos procedimentos mais procurados por consulentes em terreiros, especialmente quando enfrentam desequilíbrios emocionais, físicos ou espirituais, sendo compreendido como prática de alívio e de restauração energética.

Desenvolvimento mediúnico

Classe gramatical: *loc. nom.*
Origem etimológica: "Desenvolvimento", do latim *disvolvere* ("desdobrar, desenrolar"), e "mediúnico", derivado de *medium* (latim, "meio, intermediário"). Fontes: Etymonline – verbete *medium* e Michaelis – Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa.
Definição contextual: Processo de aprimoramento das capacidades mediúnicas de um indivíduo, no qual ele se prepara para atuar como intermediário entre o mundo espiritual e o mundo material. Esse desenvolvimento envolve práticas de autoconhecimento, disciplina espiritual e acompanhamento dos guias, tendo como objetivo facilitar a comunicação com as entidades durante os rituais de Umbanda.
Sinônimos ou variantes: Caminho mediúnico; formação mediúnica; jornada espiritual.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: -
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que o desenvolvimento mediúnico é considerado uma etapa essencial na Umbanda, marcada por responsabilidade e preparo gradual. Mais do que habilidades espirituais, envolve ética, disciplina e compromisso com a coletividade. Cada terreiro adota métodos próprios de ensino e acompanhamento, sempre sob a orientação do dirigente espiritual e dos guias. (Ver também: TeusSP – Etapas do desenvolvimento mediúnico).

Dirigente

Classe gramatical: *s.*
Origem etimológica: o latim *dirigens, -entis*; de *dirigere* ("conduzir, guiar") + sufixo *-ente*. (Fontes: Michaelis – Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa e Dicio – Dicionário Online de Português).
Definição contextual: Pessoa responsável pela liderança e organização das atividades espirituais e rituais dentro de um terreiro de Umbanda. O dirigente conduz as giras, orienta os médiuns, toma decisões sobre o funcionamento do templo e zela pela harmonia da casa espiritual.
Sinônimos ou variantes: Líder espiritual; guia espiritual da casa; Yalorixá (quando mulher); Babalorixá (quando homem, em alguns contextos).
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "Antes de começar o terreiro, a Yalê, que é a <<dirigente>> do terreiro, ela sempre fala que: se você quer conquistar alguma pessoa, você usa o seu charme, né?" (Entrevista concedida em 04/10/2024).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que a figura do dirigente, seja homem ou mulher, é central na estrutura organizativa dos terreiros, sendo geralmente alguém com anos de experiência, respeitado pela comunidade e reconhecido pelas entidades espirituais como intermediário. No caso da Tenda de Umbanda Tupinambá, a dirigente é a Yalê D'Oxum, cuja liderança combina firmeza, espiritualidade e acolhimento.

E-e

Entidades

Classe gramatical: *s. pl.*
Origem etimológica: Do latim *entitas, -atis* ("essência de ser"). (Fontes: Michaelis – Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa e Dicio – Dicionário Online de Português).

Definição contextual: Ser espiritual que, em ritos afro-brasileiros, é cultuado. Na Umbanda, as entidades se manifestam nos médiuns durante as giras, representando diversas linhas espirituais, como Pretos-Velhos, Caboclos, Exus, Crianças, entre outros.
Sinônimos ou variantes: Guias.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "[...] nós víamos o catecismo né? E quando começaram a baixar as <<entidades>> e dizer que a Casa não ia ser do povo espírita ... ia ser uma Casa de Umbanda ... todos nós estávamos desde o início ... a gente não sabia o que era Umbanda, não [...]" (Entrevista concedida por Luciano em 17/11/2024).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que as entidades representam arquétipos espirituais fundamentais da Umbanda, cada uma com funções específicas como aconselhar, proteger, curar e ensinar. Essas presenças incorporam memórias históricas e culturais — indígenas, africanas e populares — tornando-se pontes vivas entre o sagrado e a comunidade.

Epa Epa Babá

Classe gramatical: *interj. ritual.*
Origem etimológica: Do iorubá *Ẹpà Ẹpà Babá*, saudação reverencial que pode ser traduzida como "Salve, salve o grande pai". A etimologia é preservada pela tradição oral e litúrgica das religiões afro-brasileiras, especialmente na Umbanda e no Candomblé.
Definição contextual: Interjeição de saudação ritualística com forte carga de respeito, geralmente dirigida a orixás como Oxalá ou Oxóssi em manifestações cerimoniais.
Sinônimos ou variantes: Exê Babá.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "[...] olha ... eu acho que, como grande exemplo disso, nós temos as saudações aos nossos orixás. Por exemplo, pra Pai Oxalá nós usamos <<Epa Epa Babá>> [...]". (Entrevista concedida por Ítalo em 04/10/2024).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que a saudação *Epa Epa Babá* é utilizada para expressar reverência máxima a divindades maiores, como Oxalá, invocando suas bênçãos e proteção. Mais que um cumprimento, carrega o sentido de respeito, devoção e reconhecimento da autoridade espiritual do orixá no terreiro.

Epahey

Classe gramatical: interj. ritual.
Origem etimológica: Do iorubá *Èpà hê*, saudação tradicionalmente associada ao orixá Oxóssi, expressando reverência ao "grande caçador". (Fonte: Educa Yoruba).
Definição contextual: Saudação dirigida a Oxóssi durante cânticos e invocações nos trabalhos espirituais da Umbanda. Utilizada como expressão de respeito e invocação da força do orixá, simboliza surpresa, admiração e reverência diante da natureza e da sabedoria de Oxóssi.
Sinônimos ou variantes: Epa Babá; Exê Babá.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: Pai *Oxóssi*, nós usamos *Okê, Okê* ... pra ... *Nanã*, nós usamos *Saluba* ... pra *Iansã*, nós usamos <<*Epahey*>> ... pra Exu, Laroyê ... pra *Ibeji* — que são aqueles espíritos que carregam aquele arquétipo de criança, mesmo que eles não sejam crianças — nós usamos *Oni Oni Beijada*. Pra *Xangô* — já falei *Xangô*? (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que "Epahey" é repetido com entusiasmo nas giras de caboclos e festas dedicadas a Oxóssi. A saudação invoca fartura, sabedoria e proteção, reforçando a conexão do orixá com a caça, a floresta e os recursos naturais, elementos centrais na cosmovisão umbandista.

Erês

Classe gramatical: s. com. pl.

Origem etimológica: Do iorubá *eré*, "criança, brincar". Relaciona-se também a *siré* ("fazer brincadeiras") e *iré* ("boa ação, favor"). A etimologia é preservada pela tradição oral e litúrgica das religiões afro-brasileiras. (Rádio Vinha de Luz, 2023).
Definição contextual: Entidades espirituais infantis que manifestam alegria, pureza e leveza nas giras de Umbanda, sendo geralmente associadas a Cosme e Damião. Embora se apresentem como crianças, não são espíritos infantis, mas irradiações espirituais que atuam como guias de cura, equilíbrio e evolução.
Sinônimos ou variantes: Ibejada, Crianças.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "[...] por exemplo, as Pombagiras podem querer um brinco, uma pulseira, um anel ... os <<Erês>> — que são a linha da Ibejada — eles podem querer uma pulseira, um brinquedo, de alguma forma [...]". (Entrevista concedida por Ítalo em 04/10/2024).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que os Erês, junto com os Caboclos e Pretos-Velhos, compõem o tripé fundamental da Umbanda. Representam a alegria e a pureza como forças de cura e espiritualidade, reforçando a ideia de que só com pureza se acessam certas verdades espirituais. Na Umbanda, são sincretizados com São Cosme e São Damião, cuja festa é celebrada em 27 de setembro com grande devoção popular, marcada pela distribuição de doces, pipoca e bombons às crianças. Esses elementos reforçam a simbologia da partilha, da fartura e da energia leve que caracteriza a linha dos Erês. (Rádio Vinha de Luz, 2023).

Ervas

Classe gramatical: s. f. pl.
Origem etimológica: Do latim *herba, ae*, que significa planta usada com fins medicinais ou culinários. (Fonte: Dicio – Dicionário Online de Português. Verbete *Erva*).
Definição contextual: Plantas utilizadas nos rituais de Umbanda para banhos, defumações, oferendas e outros trabalhos espirituais, com o objetivo de purificar, proteger ou equilibrar energias.
Sinônimos ou variantes: Folhas; plantas de axé (em contexto religioso).
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "E tipo assim, pra trabalhar naquele campo energético. Por exemplo ... é ... tem o manjericão, tem ... a cidreira, tem ... a ... arruda, diversas <<ervas>> ... e ... eu posso levar." (Entrevista concedida por Ítalo em 04/10/2024).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que as ervas são elementos centrais nos rituais umbandistas, muitas vezes associadas a orixás específicos ou a práticas de cura espiritual. Seu uso remonta às tradições africanas e indígenas, sendo transmitido oralmente entre as comunidades. Além da dimensão ritual, carregam simbolismo de vida, saúde e conexão com a natureza, marcando profundamente a identidade da Umbanda.

Espada

Classe gramatical: s. f.
Origem etimológica: Do latim *spatha*, "lâmina larga". No uso local do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá, o termo foi **ressignificado** para designar um pano ritualístico (variante interna do *pano da costa* / "toalha sagrada").
Definição contextual: Pano (geralmente branco ou azul) utilizado nos rituais para proteção da coroa e fortalecimento energético de médiuns e entidades; pode trazer cores/nome que identificam linha ou trabalho.
Sinônimos ou variantes: -
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "[…] uniformes, eles têm um certo padrão, que é uma camisa branca, uma calça branca para os homens … a <<espada>>, que é um pedaço de pano que a gente usa para auxiliar os médiuns. […] algumas entidades usam a espada pra identificar — podem ter o nome delas na espada, ou a cor que rege a área de trabalho daquela entidade […]". (Entrevista concedida por Ítalo em 04/10/2024).

Comentário cultural: A "espada" de pano é um recurso simbólico e protetivo que reforça a segurança energética do praticante durante o transe e a manifestação espiritual, sendo comum em práticas de terreiro.

Exu

Classe gramatical: s. m.
Origem etimológica: Do iorubá *Èṣù*, divindade africana ligada à comunicação, movimento e mediação entre os mundos. Etimologia: "a palavra exu deriva do iorubá *exu*". (Fonte: Dicionário Online de Português – Dicio, 2025.)
Definição contextual: Entidade espiritual cultuada nas religiões de matriz africana, especialmente na Umbanda e no Candomblé. Na Umbanda, Exu é compreendido como um guardião dos caminhos, protetor espiritual e mensageiro entre os planos. Desempenha papel fundamental nos trabalhos de abertura de caminhos, proteção e comunicação.
Sinônimos ou variantes: Guardião, Mensageiro, Tranca-Ruas (em algumas linhas de trabalho).
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "Por exemplo, assim, vamos dizer que a gente vai louvar Exu. Então, Exu, ele traz muito essa parte … daquela parte mais pesada do vermelho. Então a gente traz o vermelho, né? Pra representar Exu. Porque Exu, ele abre nossos caminhos, né? E é uma forma de agradecimento também". (Entrevista concedida por Ozias em 17/11/2024).
Comentário cultural: Observou-se durante a pesquisa que, embora frequentemente mal interpretado fora do contexto das religiões afro-brasileiras, Exu não representa uma figura demoníaca. Na Umbanda, ele é respeitado como uma força de equilíbrio, justiça e proteção. Cada Exu possui características próprias e atua em diferentes linhas de trabalho espiritual, sendo fundamental para a abertura dos rituais e manutenção da ordem energética do terreiro.

F- f

Filho da Casa

Classe gramatical: s. comp.
Origem etimológica: Expressão popular formada por *filho* (do latim *filius*) e *casa* (do latim *casa*, "cabana, choça, pequena habitação"; também "pessoas que habitam o mesmo lugar; reunião dos indivíduos que compõem uma família"). (Fontes: Dicionário Online de Português – Dicio).
Definição contextual: Praticante que pertence formalmente ao terreiro, sendo iniciado ou parte da corrente mediúnica.
Sinônimos ou variantes: -
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "[...] E aí eu fui me encontrando naquela Casa e fui ... até chegar no dia de hoje, que hoje em dia já sou <<filho da Casa>>, estou me desenvolvendo espiritualmente — que o desenvolvimento é contínuo, nunca para — e também sempre esteve lá presente". (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: Tornar-se filho da Casa implica um compromisso espiritual e moral com o terreiro e seus fundamentos, reafirmando laços de respeito, aprendizado e tradição dentro da Umbanda. A expressão remete à ideia de família, onde os praticantes compartilham não apenas a prática religiosa, mas também vínculos afetivos e comunitários.

Filho-de-santo

Classe gramatical: s. comp.
Origem etimológica: Expressão popular composta por *filho* (do latim *filius*) + *santo* (do latim *sanctus*). (Fontes: Dicionário Online de Português – Dicio).
Definição contextual: Iniciado e adepto formalmente ligado a uma casa de religião de matriz africana, participante ativo da corrente espiritual.

Sinônimos ou variantes: -
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: -
Comentário cultural: Cada Filho-de-santo exerce uma função energética e organizacional dentro do terreiro, sendo todos igualmente importantes para a sustentação dos trabalhos espirituais. Os guias não atuam apenas por meio da incorporação, mas também pela força coletiva da corrente, na qual médiuns de consulta e de sustentação compartilham responsabilidades. No sincretismo religioso, os Orixás foram chamados de Santos, e a relação de pais, mães e filhos foi transposta para a estrutura organizativa do terreiro: os dirigentes são os Pais e Mães de Santo, e os iniciados, Filhos de Santo. Porém, acima de tudo, todos são considerados Filhos dos Orixás.

Frequentatório

Classe gramatical: s. m.
Origem etimológica: Derivado do verbo *frequentar* (do latim *frequentare*, "visitar com frequência"), com o sufixo *-tório*, indicando lugar ou condição. *Frequentar* significa "fazer visitas frequentes; ir com regularidade ou aparecer todos os dias num mesmo lugar" (Fonte: Dicionário Online de Português – Dicio).
Definição contextual: Fase inicial de participação de uma pessoa no terreiro, anterior à entrada formal na corrente mediúnica. Nesse período, o indivíduo frequenta os rituais e atividades da Casa, aprendendo sobre a religião e sendo observado espiritualmente.
Sinônimos ou variantes: Período de preparação; estágio inicial; tempo de observação.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "Então, a partir do momento que a gente começa o <<frequentatório>>, a gente tem um desenvolvimento". (Entrevista concedida por Ozias em 17 de novembro de 2024).
Comentário cultural: O frequentatório é um momento importante para o candidato observar, aprender e se conectar com a espiritualidade da casa. Durante esse período, também é comum que a liderança e as entidades avaliem o preparo e o chamado espiritual da pessoa.

G-g

Gira

Classe gramatical: s. f.
Origem etimológica: Do verbo girar, do latim gyrare, "movimentar-se em círculo". Também do quimbundo njira, "caminho", termo associado ao agrupamento de espíritos em manifestações rituais. (Fonte: Dicionário Online de Português – Dicio; Casa de Caridade Gauisa).
Definição contextual: Sessão espiritual onde ocorre a incorporação de entidades, passes e outros trabalhos espirituais.
Sinônimos ou variantes: Sessão.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "[...] eu me encantei com o trabalho de lá. Cheguei lá era numa <<gira>> de *Exu*, eu nunca tinha ouvido direito nem falar *Exu* nem em Umbanda de fato, né? E a minha mãe sempre dizia que o local onde batia tambor — ela falava assim mesmo — o local onde batia tambor era coisa do mal, era errado [...]". (Entrevista concedida por Cleide em 17 de abril de 2025).
Comentário cultural: A origem do termo está relacionada aos ritos do Candomblé, em que movimentos ritualísticos ocorrem em círculos. Na Umbanda, as giras são manifestações às entidades nos terreiros, combinando oferendas, danças e passes, geralmente dirigidas em primeiro lugar a Exu, responsável pela comunicação e ligação entre o Orum (mundo espiritual) e o Ayié (mundo terreno) (Fonte: Revista Continente).

Gira *de* Cosme *e Damião*

Classe gramatical: s. comp.
Origem etimológica: Gira (do verbo girar, do latim gyrare, “circular”; também do quimbundo njira, “caminho”) + nomes dos santos católicos Cosme (do grego Kosmas, “harmonia, ordem”, conforme Sobre a Bíblia – Nomes Bíblicos, também interpretado como “enfeitado”, segundo G1 Pará, 2022) e Damião (do grego Damianos, “domador, disciplinador”, conforme Dicionário de Nomes Próprios, também interpretado como “popular”, segundo G1 Pará, 2022). (Fontes: Dicio; Casa de Caridade Gauisa; Sobre a Bíblia – Nomes Bíblicos; Dicionário de Nomes Próprios; G1 Pará, 2022).
Definição contextual: Cerimônia espiritual dedicada às entidades infantis (Erês), marcada por cânticos, distribuição de doces e energias de pureza e proteção.
Sinônimos ou variantes: Gira dos Erês.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: “[...] eu lembro que foi uma <<gira de Cosme e Damião>>, mas eu não lembro se foi louvação à ibejada ou não. Mas eu lembro dessa presença dos Erês lá. Eu lembro que o terreiro, ele era ... não era todo de alvenaria, como já é hoje. Ele era de tábuas [...]”. (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: A gira de Cosme e Damião celebra o sagrado infantil e os valores de alegria, pureza e proteção espiritual. Durante a cerimônia, doces, pipocas e brinquedos são distribuídos como oferendas e expressões de devoção. A festa, sincretizada com os santos gêmeos da tradição católica, reforça o caráter comunitário, alegre e inclusivo da Umbanda, integrando fé, partilha e herança afro-brasileira.

Guia-chefe

Classe gramatical: s. comp.
Origem etimológica: Combinação de *guia* (do latim *guidare*, “conduzir, orientar”) e *chefe* (do latim *caput*, “cabeça”, no sentido de liderança e comando). Segundo o *Dicio – Dicionário Online de Português*, *chefe* designa “quem tem autoridade ou exerce função de comando”. (Fonte: Dicio – Dicionário Online de Português).
Definição contextual: Entidade espiritual principal que orienta o dirigente e lidera os trabalhos nas giras, sendo responsável pelo direcionamento energético e pelas decisões espirituais do terreiro.
Sinônimos ou variantes: Mentor principal; entidade dirigente; guia responsável.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: “Vamos dizer assim: hoje tem uma gira de Baianos. Na gira de Baianos, a dona Chica Baiana — que é a <<guia-chefe>> da dirigente — ela vai incorporar, ela que vai comandar todo o trabalho.”.
Comentário cultural: O guia-chefe ocupa papel de destaque dentro da hierarquia espiritual do terreiro, sendo a entidade que conduz a dinâmica das giras e define o encaminhamento dos trabalhos espirituais. Costuma ter uma relação direta com o dirigente da casa, atuando como intermediário entre o plano espiritual e o físico. Sua presença representa força, sabedoria e continuidade dos fundamentos espirituais da Umbanda.

Guia espiritual

Classe gramatical: s. comp.
Origem etimológica: *Guia* do latim *guidare* (“conduzir, mostrar o caminho”) e *espiritual* do latim *spiritus* (“sopro vital, alma, princípio da vida”). Segundo o *Dicio – Dicionário Online de Português*, o termo *guia* designa “pessoa que conduz, que dirige, que mostra o caminho” e “pessoa que dá uma direção moral, intelectual, espiritual.” (Fonte: Dicio – Dicionário Online de Português).
Definição contextual: entidade de luz que acompanha e orienta o médium nas práticas religiosas da Umbanda, auxiliando também os consulentes por meio de conselhos, passes e ensinamentos. Os guias espirituais se manifestam nas giras para harmonizar, curar e instruir os presentes.
Sinônimos ou variantes: Entidade; mentor espiritual; protetor espiritual.

Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "Um dia eu sonhei com um <<guia espiritual>>, que ele conversava comigo. Ele falava que era pra mim aprender a sentir conexão com ele, pra poder aprender o porquê de ele estar trabalhando comigo [...]." (Entrevista concedida por Ozias em 17 de novembro de 2024).
Comentário cultural: observou-se durante a pesquisa que o guia espiritual é compreendido como um mestre e companheiro de jornada, cuja presença assegura equilíbrio e proteção durante as práticas religiosas. Representa a ligação entre o mundo material e o espiritual, expressando valores como humildade, sabedoria e caridade — pilares fundamentais da Umbanda.

I - i

Iansã
Classe gramatical: s. prop.
Origem etimológica: Do iorubá *Ọya*, nome original do orixá, transliterado no Brasil como *Iansã*. Possivelmente derivado da expressão *Yà Mẹ̀sàn*, que significa "mãe de nove filhos". Segundo *Significados.com.br* (2024), seu nome está associado ao rio Oyá, na Nigéria — local de origem de seu culto — e *Iansã* é interpretada como "mãe do céu rosado" ou "mãe do entardecer". (Fontes: *Significados.com.br*; *Brasil Escola*; *Educayorubá*; *Dicio*).
Definição contextual: Orixá feminina cultuada na Umbanda, associada aos ventos, tempestades, raios e ao poder de transformação. Representa força, coragem e dinamismo, interagindo também com o mundo espiritual dos mortos.
Sinônimos ou variantes: Oyá (forma original em iorubá); Mãe Iansã; Senhora dos Ventos.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "Pra <<Iansã>>, nós usamos *Epahey.*" (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: Iansã é venerada por sua expressiva força e poder transformador. Nas religiões afro-brasileiras, ela governa os ventos, tempestades e é protetora dos espíritos. Sua representação incorpora a potência da ancestralidade feminina negra — dinâmica, relampejante e maternal. Em rituais, sua vibração é sentida por meio do som, movimento e cores, e sua saudação "Epahey, Oyá!" é entoada em alta energia.

Ibejada
Classe gramatical: s. com.
Origem etimológica: Do iorubá *Ibeji*, designação dos "orixás gêmeos"; em português, formou-se o coletivo *Ibejada* por analogia (*Ibeji* + sufixo "-ada"), termo que na Umbanda nomeia a Legião das Crianças, em sincretismo com Cosme e Damião. (Fontes: O Candomblé — "Ibejadas"; FUCESP — "Erês – Ibejadas").
Definição contextual: Entidades espirituais associadas à energia infantil e à dualidade dos gêmeos sagrados, geralmente vinculadas a Cosme e Damião na Umbanda.
Sinônimos ou variantes: Erês; Linha das Crianças; Linha dos Ibejis.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "Por exemplo, as Pombagiras podem querer um brinco, uma pulseira, um anel ... os Erês — que são a linha da <<Ibejada>> — eles podem querer uma pulseira, um brinquedo, de alguma forma [...]." (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: A Ibejada é reconhecida como a Legião das Crianças da Umbanda, liderada pelos santos Cosme e Damião e pertencente à linha dos santos ou linha de Oxalá. O termo *Ibejada* vem de *Ibejis*, orixás gêmeos sincretizados com santos irmãos como Cosme e Damião e Crispim e Crispiniano. No Brasil, esses santos se tornaram protetores das crianças, embora não possuam o mesmo significado em outras tradições. Os pontos cantados se referem a espíritos específicos, chamados por nomes como Estrelinha, Formiguinha, Faísca ou Cosminho, e também reverenciam *Doú* — a terceira criança que, na mitologia africana, nasce após os gêmeos e herda parte de seus poderes

espirituais. Essa simbologia traduz a pureza, a inocência e a força vital que renovam a energia espiritual dos terreiros.

Iemanjá

Classe gramatical: s. prop.
Origem etimológica: Do iorubá *Yèyé Ọmọ Eja*, expressão que significa "mãe cujos filhos são como peixes", oriunda da língua nígero-congolesa. Adaptada foneticamente no português como *Iemanjá*, denomina o orixá feminino das águas salgadas, cultuado nas religiões afro-brasileiras. (Fonte: Significados.com.br).
Definição contextual: Orixá feminina das águas salgadas, especialmente do mar, cultuada na Umbanda e no Candomblé. É considerada a mãe de todos os orixás e símbolo de maternidade, acolhimento e proteção espiritual.
Sinônimos ou variantes: Yemanjá; Rainha do Mar; Mãe das Águas.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "Pra o orixá <<Iemanjá>>, nós temos Odocía, Odociá, Odociabá." (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: Iemanjá é uma das divindades mais conhecidas e celebradas no Brasil, representando o poder maternal e a energia vital das águas. Na Umbanda, é considerada a grande mãe espiritual, protetora dos lares e das famílias, sendo associada à serenidade, à purificação e à harmonia. Seu culto reflete o sincretismo entre a tradição iorubá e o catolicismo popular, em que é associada a Nossa Senhora dos Navegantes e Nossa Senhora da Conceição. As oferendas a Iemanjá — flores, espelhos, perfumes e velas brancas lançados ao mar — expressam pedidos de proteção, amor e prosperidade. A saudação "Odociá!" ou "Odoyá!" é entoada com reverência e alegria, reafirmando o vínculo afetivo e simbólico entre o ser humano e o universo aquático, especialmente nas celebrações do dia 2 de fevereiro, quando multidões se reúnem nas praias para homenageá-la.

K-k

Kaô Kabecilê

Classe gramatical: interj. ritualística.
Origem etimológica: Do iorubá *Káwó Kábíèsílẹ̀*, expressão que significa "Venham saudar o rei". Utilizada como saudação a Xangô, orixá da justiça e do trovão, a frase remete à reverência ao rei de Oyó, que se tornou divinizado como o deus da justiça. A forma aportuguesada *Kaô Kabecilê* preserva o sentido de respeito e invocação da autoridade espiritual de Xangô. (Fonte: Brasil Escola – *Xangô*).
Definição contextual: Saudação ritualística dirigida a Xangô, proferida durante cânticos, invocações e trabalhos espirituais da Umbanda. Expressa reverência, força e reconhecimento do poder do orixá da justiça.
Sinônimos ou variantes: Saudação a Xangô; Kaô; Kaô Kabiesilê.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "[...] <<Kaô Kabecilê>>... pra..., peraí, eu vou lembrar... [...]." (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: *Kaô Kabecilê* é uma saudação que carrega profundo valor simbólico nas religiões afro-brasileiras, especialmente na Umbanda e no Candomblé. Evoca Xangô como o rei da justiça divina, senhor do fogo e dos trovões, cujas decisões equilibram o bem e o mal no mundo espiritual. No contexto ritual, o clamor *Kaô Kabecilê!* é entoado com firmeza e respeito, marcando a presença de Xangô nas giras e pontos cantados. A saudação também traduz o reconhecimento da realeza espiritual de Xangô — figura histórica e mítica associada à cidade de Oyó, na África Ocidental — cuja luz e coragem são invocadas como forças de equilíbrio e retidão moral. No imaginário afro-brasileiro, Xangô simboliza a lei, a sabedoria e a coragem, sendo lembrado como aquele que "desce à Terra" para restaurar a justiça e proteger seus filhos.

L-l

Laroyê

Classe gramatical: interj. ritualística.
Origem etimológica: Do iorubá *Láròyè*, expressão utilizada como saudação a Exu, significando "Salve o mensageiro" ou "Aquele que fala". O termo remete à função de Exu como comunicador entre o mundo espiritual e o mundo material, abrindo os caminhos e levando as mensagens às demais divindades. (Fonte: Significados.com.br – *Laroyê*).
Definição contextual: Saudação ritualística dirigida a Exu, proferida no início dos trabalhos espirituais para pedir sua permissão, proteção e abertura dos caminhos. É uma expressão de respeito e invocação de sua força como guardião das encruzilhadas.
Sinônimos ou variantes: Saudação a Exu; Laroiê Exu; Laroyê Mojubá.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "[...] Pai Oxóssi, nós usamos Okê, Okê ... pra ... Nanã, nós usamos Saluba ... pra Iansã, nós usamos Epahey ... pra Exu, <<Laroyê>> ... pra Ibeji — que são aqueles espíritos que carregam aquele arquétipo de criança, mesmo que eles não sejam crianças — nós usamos Oni Oni Beijada. Pra Xangô — já falei Xangô? [...]". (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: Laroyê é a saudação que anuncia a presença e o poder de Exu, o guardião dos caminhos e mensageiro entre os mundos. Na Umbanda, nenhum trabalho espiritual é iniciado sem que Exu seja primeiramente saudado, pois é ele quem assegura a comunicação com o plano espiritual e mantém o equilíbrio das energias. Ao pronunciar Laroyê Exu! os praticantes reverenciam sua sabedoria e reconhecem sua importância como força que rege o movimento, a palavra e o destino. A saudação simboliza não apenas o pedido de permissão, mas também a gratidão pela proteção e pela fluidez dos caminhos abertos por esse orixá.

Linha das almas

Classe gramatical: s. comp.
Origem etimológica: Do português "linha", no sentido de agrupamento ou conjunto organizado, e "almas", do latim *anima*, que significa "sopro vital" ou "espírito". A expressão foi incorporada ao vocabulário religioso afro-brasileiro para designar uma coletividade espiritual voltada à elevação das almas desencarnadas. (Fonte: Pai Maneco – *O que é a Linha das Almas*).
Definição contextual: Linha espiritual composta por entidades ligadas à ancestralidade e à transição entre planos espirituais. É evocada durante os rituais de Umbanda para acolher, orientar e encaminhar almas que se encontram em processo de evolução no plano espiritual.
Sinônimos ou variantes: Linha dos Pretos-Velhos; Linha dos Ancestrais.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "Dentro da Umbanda, a gente tem várias linhas: linha de cura, <<linha das almas>>, linha ibejada, linha dos caboclos da mata [...]." (Entrevista concedida por Ozias em 17 de novembro de 2024).
Comentário cultural: A *Linha das Almas* é uma das mais respeitadas dentro da Umbanda, sendo composta por espíritos de grande luz e compaixão que trabalham na elevação e libertação de almas sofredoras. Quando evocada pelo dirigente da gira, essa linha atua no recolhimento das almas que já alcançaram condições de ascender a planos superiores, como abrigos, escolas, hospitais ou colônias espirituais, a exemplo de *Nosso Lar*. Os pretos-velhos, figuras centrais dessa linha, representam a sabedoria ancestral, a paciência e o poder curador da palavra e da fé. Seu trabalho simboliza o ciclo de transformação da alma em espírito, revelando o caráter pedagógico e evolutivo da Umbanda. Na tradição amazônica, essa linha reafirma o compromisso ético da religião com o acolhimento, a caridade e a condução espiritual, pilares que sustentam a relação entre o humano e o divino.

Linha de trabalho

Classe gramatical: s. comp.

Origem etimológica: Termo formado pela justaposição dos substantivos “linha”, do latim *linea* (“fio, corda, direção”), e “trabalho”, do latim *tripalium* (“instrumento de três paus usado para prender animais”, cujo significado evoluiu para esforço, ofício ou labor). Na Umbanda, a expressão passou a designar o agrupamento espiritual que atua sob determinada vibração dos orixás, manifestando seus atributos e finalidades específicas. (Fontes: Luz de Aruanda – *Orixás na Umbanda*; Dicio – *Trabalho*; Michaelis – *Linha*).
Definição contextual: Conjunto de entidades espirituais que atuam em sintonia com as vibrações dos orixás, expressando seus atributos durante os rituais. Cada linha de trabalho representa uma corrente espiritual organizada, com funções específicas como cura, proteção, justiça ou orientação espiritual.
Sinônimos ou variantes: Corrente espiritual.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: “E aí a gente vai conhecendo também os guias, né, e a gente vai vendo qual é a nossa <<linha de trabalho>>... tem aqueles que trabalham com os caboclos, tem aqueles que vêm mais na linha dos pretos-velhos, e por aí vai.” (Entrevista concedida por Núbia em 26 de outubro de 2024).
Comentário cultural: As *linhas de trabalho* representam o modo como as entidades se organizam e se manifestam na Umbanda. São formadas por espíritos já sintonizados com as vibrações dos orixás, cuja missão é transmitir e fazer ressoar entre os seres humanos as qualidades divinas dessas forças naturais. Cada linha traduz uma pedagogia espiritual própria, voltada à caridade, ao equilíbrio e à evolução dos médiuns e consulentes. Na Umbanda amazônica, essas linhas refletem a diversidade de arquétipos e tradições — indígenas, africanos e caboclos — que convivem harmonicamente no culto. Essa organização espiritual reafirma o caráter plural da religião e o compromisso ético com o auxílio, a fé e a transformação interior.

M-m

Mãe de Santo
Classe gramatical: s. fem.
Origem etimológica: Expressão composta por “mãe”, do latim *mater* (“mulher que gera, nutre ou cuida”); “de”, preposição de origem latina que indica posse ou relação; e “santo”, do latim *sanctus* (“sagrado”). A junção dos termos passou a designar, no contexto afro-brasileiro, a mulher que exerce função sacerdotal e autoridade espiritual em terreiros de Umbanda ou Candomblé. (Fontes: Dicio – *Mãe de Santo*; Priberam – *Mãe de Santo*; Infopédia – *Mãe de Santo*).
Definição contextual: Mulher que ocupa a posição de liderança em um terreiro de Umbanda ou Candomblé, sendo responsável pela condução dos rituais, pela orientação espiritual dos membros e pela preservação dos ensinamentos religiosos e tradições ancestrais.
Sinônimos ou variantes: Yalorixá; Mãe espiritual; Dirigente feminina.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: “Esse é o nome que foi dado pela espiritualidade na minha feitura enquanto <<Mãe de Santo>>. Não tive Pai de Santo e nem Mãe de Santo, né? Porque já foi me dado assim, direto, né? Aí sou eu. Aí tem o Luciano, que é o Pai Pequeno, né? E tem a Cléia, que é a Mãe Pequena.” (Entrevista concedida por Cleide em 17 de abril de 2025).
Comentário cultural: A *Mãe de Santo* é a figura central da hierarquia religiosa afro-brasileira, símbolo de sabedoria, liderança espiritual e guardiã dos fundamentos sagrados. Sua autoridade é legitimada tanto pela ancestralidade quanto pela prática ritual, representando a continuidade do saber tradicional transmitido de geração em geração. Na Umbanda amazônica, a Mãe de Santo cumpre também papel comunitário e educativo, orientando os filhos de fé e mantendo a harmonia dentro e fora do terreiro. É ela quem zela pelo equilíbrio das forças espirituais, conduz as giras e assegura a manutenção das práticas que preservam a memória e a identidade afro-amazônica.

Mãe pequena
Classe gramatical: s. comp.

Origem etimológica: Termo composto de "mãe", do latim *mater* ("mulher que gera, nutre ou cuida"). No contexto afro-brasileiro, a expressão passou a designar a sacerdotisa auxiliar da Mãe ou Pai de Santo, com funções de apoio, substituição e aprendizagem dentro da hierarquia espiritual. (Fonte: Dicio, Dicionário Online de Português).
Definição contextual: Auxiliar direta da liderança espiritual (Mãe de Santo ou Pai de Santo), desempenhando funções de apoio nos rituais, na condução dos trabalhos espirituais e na orientação dos médiuns. Atua também como substituta da liderança em sua ausência, garantindo a continuidade das práticas religiosas.
Sinônimos ou variantes: —
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: tem a <<Mãe Pequena>>, que é a Cléia... o Pai Pequeno, que é o Luciano... e por aí vai. Tem a cambona-chefe, que é a Márcia — ela é meio que a responsável, digamos assim... de uma forma... a líder dos cambones." (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: Na Umbanda, o título Mãe Pequena refere-se à líder religiosa em fase de aprendizado e formação, que auxilia a Mãe ou o Pai de Santo nas atividades litúrgicas e administrativas. Segundo o portal Terra (Pai de Santo e Mãe Pequena: entenda os cargos nos terreiros de religiões de matriz africana) e o *site* Axé News (Mãe Pequena, Pai Pequeno: de fato e de direito), a função pressupõe pertença e compromisso com a comunidade-terreiro, sendo uma etapa fundamental na preparação de novas lideranças espirituais. Na Umbanda amazônica, a Mãe Pequena reafirma o valor da coletividade e da formação gradual, garantindo a preservação dos saberes e a continuidade das tradições ancestrais no terreiro.

Maracas

Classe gramatical: s. com. (pl.)
Origem etimológica: Do tupi *mbaraka*, "instrumento de som, chocalho". Originalmente refere-se ao chocalho indígena usado em rituais religiosos e guerreiros, construído com cabaça seca sem miolo, na qual se colocam pedras ou caroços. Essa tradição indígena foi incorporada nas práticas afro-brasileiras, especialmente na Umbanda, como instrumento rítmico de expressão espiritual. (Fontes: Dicio; Cantos da Floresta – *Construindo um maraca indígena*).
Definição contextual: Instrumentos de percussão feitos com cabaça ou materiais ocos contendo sementes ou grãos. Usados para marcar o ritmo dos cânticos nas giras, especialmente nas linhas de Caboclos e Crianças, em paralelo aos atabaques, compondo a curimba espiritual do terreiro.
Sinônimos ou variantes: Chocalhos.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "[...] 'Olha, você vai lá e ajuda aquela entidade também' — pra poder ir dividindo as funções. Além disso, nós também temos os ogãs da Casa, que são os responsáveis pela curimba, que são os atabaques, as <<maracas>>, e tudo que faz parte da gira ... que ... é um trabalho também. É outro trabalho. Porque lá temos o trabalho de cura e temos a gira, e nas giras usamos os instrumentos, como os atabaques, as maracas e outros por diante [...]." (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: As maracas manifestam uma ponte simbólica entre as culturas indígenas e afro-brasileiras na Umbanda. Derivam de práticas rituais indígenas materiais — como mostra o guia "Construindo um maraca indígena" do Cantos da Floresta — onde se utilizam cabaças e sementes como instrumentos sacros. No âmbito da Umbanda, servem à condução rítmica, sustentando o transe e fortalecendo o axé nas giras. Sua presença é especialmente significativa nas linhas de Caboclos, pois evocam ancestralidades da floresta e expressam os ecos da Terra. Também nas linhas infantis, sua inserção promove alegria, leveza e conexão com o cosmo infantil espiritual. Assim, as maracas vão além da função musical: tornam-se veículos de energia ritual e símbolos de sincretismo cultural.

Marafo

Classe gramatical: s. com.

Origem etimológica: Do kimbundu *marafu*, que significa "bebida alcoólica". O termo foi incorporado ao português e às religiões afro-brasileiras, preservando o sentido de líquido utilizado em contextos rituais, especialmente em oferendas e cerimônias espirituais. (Fonte: Dicio, Dicionário Online de Português).
Definição contextual: Bebida alcoólica, geralmente cachaça, oferecida às entidades espirituais como elemento de força e de sustentação energética durante os rituais. Também pode ser usada para limpeza ritual, consagração de objetos ou abertura de trabalhos espirituais.
Sinônimos ou variantes: —
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: [...] é o que a gente usa muito dentro da Casa. Os pretos-velhos têm uma linguagem mais ... quando vai pedir alguma coisa ... é <<marafo>>, que é a cachaça ... é a 'candeia', que é a vela. Eles sempre pedem mais dessa forma. [...]." (Entrevista concedida por Luciano em 17 de novembro de 2024).
Comentário cultural: O *marafo* é amplamente reconhecido nas religiões afro-brasileiras como uma aguardente de cunho religioso, utilizada em rituais de Umbanda e Candomblé. Segundo o portal Terra (*Marafo, obá, paó e outros termos das religiões de matriz africana*), trata-se de "uma aguardente usada principalmente na Umbanda", desempenhando papel simbólico de purificação, força e comunicação com as entidades espirituais. Na Umbanda, o marafo é especialmente associado a Exus e Pretos-Velhos, representando energia vital e poder de transformação. Seu uso ritualístico simboliza coragem, movimento e conexão com as forças da Terra. Em muitos terreiros, a bebida é derramada sobre o solo ou nos pontos de firmeza como forma de consagração e oferenda. Assim, o marafo transcende o aspecto material da bebida, tornando-se um elemento carregado de axé, que reforça a presença e o vigor espiritual das entidades durante os trabalhos.

Marinheiro

Classe gramatical: s. masc.
Origem etimológica: Do português *marinheiro*, aquele que navega ou trabalha no mar (Priberam - "marinho, marítimo").
Definição contextual: Entidade espiritual cultuada na Umbanda, vinculada ao mar, à navegação e à proteção aquática. Os Marinheiros atuam em limpeza espiritual, descarrego e abertura de caminhos, muitas vezes trabalhando sob a linha de Iemanjá ou de Oxum. (Fonte: Diário de Umbanda – *Os Marinheiros*).
Sinônimos ou variantes: Linha dos Marinheiros.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "De povos que viveram aqui, de espírito, de ... que viveram, assim, na encarnação, né? Cangaceiros, <<boiadeiros>>, que tiveram todo um processo histórico, né? E que, quando fizeram essa passagem, aprenderam no plano espiritual e começaram a se manifestar na Umbanda. Mais recentes cangaceiros, né?" (Entrevista concedida por Cleide em 17 de abril de 2025).
Comentário cultural: Segundo descrição no *site Diário de Umbanda*, os Marinheiros "desembarcam de seus navios da Calunga e chegam à Terra" com alegria, abraços e gargalhadas, atuando em descarrego, cortes espirituais e limpeza energética. Eles fazem parte da linha do "Povo d'Água" (Iemanjá / Oxum), e suas características são semelhantes às dos Exus, no que toca à força, dinamismo e atuação energética.

Médiuns

Classe gramatical: s. com. (pl.)
Origem etimológica: Do latim *medium*, que significa "meio, intermediário". (Fontes: Michaelis; Dicio, Dicionário Online de Português).
Definição contextual: Pessoas que servem como canal de comunicação entre guias espirituais e o plano terreno, permitindo que entidades se manifestem por meio da incorporação, intuição ou psicofonia durante as giras de Umbanda.
Sinônimos ou variantes: -

Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "[…] existem os médiuns que trabalham com incorporação em todas as linhas, existem médiuns que não incorporam, existem médiuns que vão trabalhar da forma que for necessária. Por exemplo, não são todos os médiuns que trabalham com todas as linhas — alguns desenvolvem umas linhas, outros não […]." (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: Na prática umbandista, ser médium envolve mais do que manifestar entidades: é um caminho de disciplina espiritual, autoconhecimento e responsabilidade com a energia que se canaliza. Muitos médiuns relatam dificuldades para expressar esse estado mediúnico em palavras, justamente por lidar com dimensões sutis da experiência religiosa. Dentro da Umbanda amazônica, os médiuns são treinados e orientados a respeitar seus limites energéticos, evitando desgastes e mantendo a integridade do canal espiritual. O exercício da mediunidade deve ocorrer sempre vinculado ao objetivo de caridade, cura e equilíbrio energético.

Médium de incorporação

Classe gramatical: s. m. e f.
Origem etimológica: Do latim *medium* ("intermediário") e do latim *incorporatio, onis* ("ato de introduzir no corpo"). (Fontes: Michaelis; Dicio, Dicionário Online de Português).
Definição contextual: Pessoa que, durante os rituais de Umbanda, serve como intermediário entre o plano espiritual e o plano material, permitindo que entidades se manifestem por meio de seu corpo e voz.
Sinônimos ou variantes: -
Fonte de coleta: Entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá
Trecho da entrevista: "Existem médiuns que vão trabalhar com incorporação ... existem médiuns que não vão trabalhar com incorporação, justamente por conta que cada pessoa tem a sua particularidade." (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: O médium de incorporação é peça fundamental na estrutura ritual da Umbanda, atuando como canal de comunicação entre o plano espiritual e o material. O processo de incorporação é compreendido como um estado de sintonia vibracional entre o médium e a entidade, exigindo preparo espiritual, equilíbrio emocional e responsabilidade ética. Segundo a Casa de Caridade Gauisa (*A incorporação na Umbanda*) trata-se de um "acoplamento fluídico" entre a energia da entidade e a do médium, não uma "posse" literal, mas uma comunhão de energias voltada ao auxílio e à caridade espiritual.

Mesa de vidência

Classe gramatical: s. comp.
Origem etimológica: *Mesa* (do latim *mensa*, "superfície plana usada para refeições, reuniões ou rituais") + *vidência* (do latim *videre*, "ver"). **(**Fontes: Michaelis; Dicio, Dicionário Online de Português).
Definição contextual: Espaço dentro do terreiro destinado à prática de leitura e percepção espiritual, onde médiuns videntes realizam atendimentos individuais e oferecem orientações transmitidas pelos guias espirituais.
Sinônimos ou variantes: Mesa de consulta espiritual; mesa de atendimento.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "Muito voltado pra cura, tanto física quanto espiritual, das pessoas. E, às vezes, abre a mesa — a <<mesa da vidência>> — que é aquela mesa branca que as pessoas vêm pra trabalhar, e faz o uso das ervas. E tipo assim, pra trabalhar naquele campo energético. Por exemplo... é... tem o manjericão, tem... a cidreira, tem... a... arruda, diversas ervas... e... eu posso levar, tipo assim, daqui também." (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: A mesa de vidência na Umbanda não é uma ferramenta de adivinhação, mas um espaço simbólico de concentração espiritual, onde o médium vidente canaliza percepções sutis e mensagens do plano espiritual. Diferentemente das mesas radiônicas ou das mesas girantes do espiritismo, aqui a vidência é uma habilidade mediúnica ligada à intuição e à sensibilidade energética. Durante os atendimentos, a mesa se torna ponto de ancoragem para o trabalho espiritual, sendo

frequentemente associada ao uso de ervas — como manjericão, arruda e cidreira —, que auxiliam na limpeza energética e na harmonização do consulente. Esse espaço é voltado à cura física e espiritual, funcionando como um local de acolhimento e aconselhamento, onde o médium exerce sua função com respeito e discrição, mantendo o compromisso ético e a vibração elevada.

N-n

Nanã
Classe gramatical: s. prop.
Origem etimológica: Do iorubá *Nanã Buruku* ou *Nàná Bùrùkú*, divindade ancestral das águas paradas, da lama e dos mistérios ligados ao nascimento e à morte. O termo "Buruku" significa "antiga" ou "antiquíssima", remetendo à sua natureza primordial. (Fontes: Brasil Escola; Templo do Vale do Sol e da Lua).
Definição contextual: Orixá cultuado na Umbanda e no Candomblé, associado à sabedoria ancestral, ao tempo e à renovação dos ciclos da vida e da morte.
Sinônimos ou variantes: Nanã Buruquê, Nanã Buruku.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "Na Casa de Tupinambá, quem rege é <<Nanã>> e Oxóssi." (Entrevista concedida por Ozias em 17 de novembro de 2024).
Comentário cultural: Nanã é considerada a mais antiga entre as *Iyabás* — as Mães d'água — e, junto a Yemanjá, exerce o papel de Grande Mãe do mundo. Representa a ancestralidade, a calma e a sabedoria conquistadas pela experiência e pelo tempo. Seu elemento é o barro primordial, ligado às águas paradas e à lama, símbolos da origem e do retorno da vida. Segundo o Templo do Vale do Sol e da Lua, o "na" que compõe seu nome tem o mesmo significado do "ye" de Yemanjá, ambos significando "mãe". No entanto, Nanã assume o papel da avó mítica, expressando a maternidade em sua forma mais madura e sábia. É responsável por conduzir os espíritos antes e depois da encarnação, atuando ao lado de Omolu, com quem compartilha o domínio sobre os cemitérios e os ciclos de vida e morte.

O-o

Obaluaiê
Classe gramatical: s. prop.
Origem etimológica: Do iorubá *Obaluayé*, que significa "Rei dono da Terra" (*obá* = rei; *aiyé* = terra, mundo). O orixá também é conhecido como *Iléigbona*, "Senhor das terras quentes", e *Babá igbona*, "Pai da quentura", expressões que reforçam sua ligação com o elemento fogo e com o poder de transformação e cura. (Fonte: Guimarães, 2017).
Definição contextual: Orixá cultuado na Umbanda e no Candomblé, associado à cura das doenças, à transformação e à renovação da vida. É também o senhor das passagens entre a vida e a morte e protetor dos enfermos**.**
Sinônimos ou variantes: Xapanã, Omolu.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "Pra <<Obaluaiê>>, nós usamos Atotô Ajuberô." (Entrevista concedida por praticante em 17 de novembro de 2024).
Comentário cultural: Obaluaiê é um dos orixás mais respeitados nas religiões de matriz africana, sendo reconhecido como o senhor das doenças e da cura. Sua energia está ligada à terra, ao fogo e à transformação, representando o poder de regeneração e a passagem entre a vida e a morte. Na Umbanda amazônica, é cultuado com grande reverência, especialmente em rituais voltados à limpeza e à cura espiritual. Segundo Guimarães (2017), *Obaluaiê* significa "Rei dono da Terra", expressão que sintetiza sua autoridade sobre os ciclos vitais e sobre a existência material. É uma divindade que ensina o valor do silêncio, da humildade e da transmutação pela dor, simbolizando a sabedoria que

surge após o sofrimento. Durante os rituais, Obaluaiê é reverenciado com a saudação "Atotô Ajuberô!", que invoca respeito e silêncio diante de sua presença. Seus elementos sagrados incluem a palha — símbolo de proteção e mistério — e as pipocas, utilizadas em rituais de purificação e oferenda. A ele são atribuídas forças de cura física e espiritual, que atuam na restauração do equilíbrio do corpo e da alma.

Odociaba

Classe gramatical: interj.
Origem etimológica: Do iorubá *Odò Ìyá bà*, expressão de saudação que significa "Salve a Mãe das Águas" (*odò* = rio, água; *ìyá* = mãe). É uma forma tradicional de reverência à divindade Iemanjá, Mãe dos Orixás e Senhora do Mar. No uso brasileiro, especialmente na Umbanda amazônica, ocorre a variação fonética *Odociabá* (ou *Odocia*), preservando o mesmo sentido devocional e simbólico. (Fontes: Wagadu Journal – *SUNY Digital Commons*; panorama enciclopédico de *Yemọja*; registros orais e populares em comunidades religiosas de matriz africana no Brasil).
Definição contextual: Expressão ritualística utilizada nas giras e cerimônias de Umbanda para saudar Iemanjá, orixá das águas salgadas, da maternidade e da proteção espiritual.
Sinônimos ou variantes: Odoyá; Odociá.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "Pra Iemanjá a gente fala <<Odociaba>>." (Entrevista concedida por praticante em 17 de novembro de 2024).
Comentário cultural: A saudação *Odociabá* — ou em algumas variações *Odocia* e *Odociá* — é amplamente utilizada nas giras de Umbanda como forma de louvor e respeito a Iemanjá. Deriva da expressão iorubá *Odò Ìyá bà*, que significa "Salve a Mãe das Águas", sintetizando a relação de reverência à força feminina e à energia vital das águas salgadas. Durante os cânticos e oferendas, essa saudação é entoada coletivamente, evocando proteção, acolhimento e equilíbrio espiritual. A variação *Odociabá*, registrada especialmente na Umbanda amazônica, reflete o processo natural de adaptação fonética das expressões africanas às tradições locais. Além das fontes acadêmicas, há também registros orais e populares, difundidos em comunidades de terreiro e redes sociais dedicadas à Umbanda, que preservam o uso cotidiano dessa saudação. Essa combinação de fontes demonstra a vitalidade da tradição oral na manutenção dos saberes religiosos afro-brasileiros.

Oferendas

Classe gramatical: s. f. pl.
Origem etimológica: Do latim *offerenda, orum*, "aquilo que deve ser oferecido". O termo deriva de *offerre*, "oferecer, apresentar, dedicar." (Fonte: Dicio, Dicionário Online de Português).
Definição contextual: Elementos materiais oferecidos aos orixás e entidades durante os rituais de Umbanda, podendo incluir alimentos, bebidas, flores, velas, charutos, frutas, ervas e outros itens, com o objetivo de agradecer, reverenciar ou solicitar auxílio espiritual.
Sinônimos ou variantes: Ofertas; presentes rituais.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "Por exemplo, nas nossas <<oferendas>> que a gente faz, assim, nas nossas obrigações ... é ... tem as plantas que têm aqui em casa. Por exemplo: arriar uma oferenda com as coisas que a gente pode plantar — por exemplo, com pimentas, as flores aqui presentes ... é ... fazer uma rama de folhas cheirosas pra oferecer pra algum preto-velho, que também é uma oferenda." (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: As oferendas são um dos pilares simbólicos e espirituais da Umbanda, expressando o elo entre o plano material e o espiritual. Elas representam a doação consciente de elementos que carregam energia vital — alimentos, flores, ervas, bebidas ou objetos — utilizados para agradecer, equilibrar ou pedir auxílio às entidades.
No contexto amazônico, as oferendas adquirem um caráter profundamente integrado à natureza. Conforme relatado em campo, muitos praticantes cultivam em suas próprias casas as plantas e ervas utilizadas nos rituais, como pimentas, flores e folhas aromáticas, reafirmando a autossuficiência e o respeito ambiental como parte da devoção. Essas oferendas não são apenas gestos de fé, mas também

práticas de cuidado e reciprocidade com a terra e os orixás. Quando preparadas, seguem orientações espirituais e éticas, evitando excessos e respeitando o equilíbrio ecológico — princípio que reforça a espiritualidade sustentável presente nos terreiros da região.

Ogãs

Classe gramatical: s. com. pl.
Origem etimológica: Do iorubá *Ògán*, expressão que significa "Senhor da minha casa". O termo designa o homem responsável por funções de respeito e sustentação dentro de um terreiro, atuando como guardião da ordem e da harmonia ritual. (Fonte: Rádio Vinha de Luz; Dicio, Dicionário Online de Português).
Definição contextual: Responsáveis pelos instrumentos musicais e pelo suporte rítmico durante os rituais religiosos, além de exercerem funções de zelo, disciplina e respeito dentro da casa espiritual.
Sinônimos ou variantes: -
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "[...] 'Olha, você vai lá e ajuda aquela entidade também' — pra poder ir dividindo as funções. Além disso, nós também temos os <<ogãs>> da Casa, que são os responsáveis pela curimba, que são os atabaques, as maracas, e tudo que faz parte da gira ... que ... é um trabalho também. É outro trabalho. Porque lá temos o trabalho de cura e temos a gira, e nas giras usamos os instrumentos, como os atabaques, as maracas e outros por diante [...]." (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: Os ogãs são figuras indispensáveis nas religiões afro-brasileiras, responsáveis por conduzir o ritmo e a musicalidade dos rituais, além de zelar pela ordem espiritual e física do terreiro. Seu toque nos atabaques e sua voz nas cantigas evocam as entidades, criam a ambiência ritual e fortalecem a conexão entre o mundo material e o espiritual. De acordo com a tradição, o ogã é escolhido pelos orixás e preparado para servir com respeito, disciplina e devoção. Durante os momentos de transe do dirigente, é ele quem mantém a estabilidade do ritual, conduzindo a energia por meio da música e da vibração sonora. Na Umbanda amazônica, o papel do ogã também se associa à preservação da memória sonora e à transmissão oral dos pontos cantados e toques sagrados, tornando-o um verdadeiro guardião da tradição musical afro-brasileira.

Ogum

Classe gramatical: s. prop.
Origem etimológica: Do iorubá *Ògún*, nome do orixá associado à guerra, ao ferro e ao trabalho. (Fontes: Templo do Vale do Sol e da Lua; Significados.com.br).
Definição contextual: Orixá cultuado na Umbanda e em outras religiões de matriz africana, vinculado à força, à coragem, à disciplina e à proteção. É o patrono dos ferreiros, guerreiros e trabalhadores, simbolizado por espadas, lanças ou ferramentas de metal.
Sinônimos ou variantes: Ogun.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "Quando eu aprendi, eu fiquei muito com isso. Nós cultuamos … nossos orixás africanos: Iansã, Iemanjá, <<Ogum>>, Xangô, né? E aprender o que era cada um, o que eles traziam. E esses cultos vieram dos pretos-velhos, né?" (Entrevista concedida por Luciano em 17 de novembro de 2024).
Comentário cultural: Ogum é venerado como protetor dos terreiros e dos caminhos espirituais, atuante na abertura dos trabalhos, na defesa contra energias densas e na promoção do equilíbrio.
Segundo o Templo do Vale do Sol e da Lua, Ogum representa força, poder e ordem e atua como o orixá da luta e da conquista espiritual. De acordo com Significados.com.br, Ogum simboliza o guerreiro que vence obstáculos, representando ação e determinação na vida e na fé. No contexto umbandista amazônico, sua presença é evocada para abrir caminhos, firmar as giras e proteger os médiuns e consulentes. É também associado a São Jorge, reforçando o sincretismo afro-cristão, especialmente em regiões de devoção popular. Suas cores litúrgicas são geralmente azul-escuro e

vermelho, e é saudado com expressões como “Ogum Yê, meu pai!”, maneira de enaltecer sua figura protetora e paterna.

Okê Okê

Classe gramatical: interj. ritualística.
Origem etimológica: Do iorubá òké, que significa “monte” ou “altura”. A expressão está associada ao orixá Oxóssi, cujo domínio é a floresta e a caça. Conforme o *site* Raízes Espirituais, Okê significa “monte” e Arô é um título honroso dado aos caçadores, de modo que a saudação completa Okê Arô significa “Salve o Grande Caçador!” (Fonte: Raízes Espirituais. Okê Arô – Salve o Grande Caçador!)
Definição contextual: Saudação ritualística utilizada para saudar Oxóssi, orixá da caça, da fartura e das matas. A repetição da expressão (*Okê Okê*) reforça a força vibratória da invocação e demonstra reverência.
Sinônimos ou variantes: Okê Arô.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: “Pai Oxóssi, nós usamos <<Okê,Okê>> ... pra ... Nanã, nós usamos Saluba ... pra Iansã, nós usamos Epahey ... pra Exu, Laroyê ... pra Ibeji — que são aqueles espíritos que carregam aquele arquétipo de criança, mesmo que eles não sejam crianças — nós usamos Oni Oni Beijada.” (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: expressão *Okê Okê* é uma forma de saudação e invocação da energia de Oxóssi, o caçador divino. Sua repetição amplia o poder da palavra sagrada e reforça o vínculo espiritual entre o devoto e o orixá, evocando a força da natureza, a fartura e a sabedoria ancestral.

Oni Oni Beijada

Classe gramatical: interj. ritualística.
Origem etimológica: De provável origem iorubá. O termo *Oni* refere-se a um ser divino ou entidade espiritual, muitas vezes associado à liderança ou poder sagrado — como no título *Oni de Ifé*, importante autoridade religiosa iorubá. Já *beijada* vem da ideia de bênção ou carinho, remetendo a algo agraciado com doçura ou proteção. Assim, *Oni Beijada* pode ser interpretado como “entidade abençoada” ou “força divina agraciada”. (Fonte: *Cantinho de Oxalá. Oni Beijada).*
Definição contextual: Expressão de saudação e reverência utilizada nos rituais de Umbanda para chamar ou saudar as entidades da Linha Ibejada (Erês), conhecidas pela energia infantil, alegria e pureza espiritual.
Sinônimos ou variantes: Oni Oni Ibejada.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: Nanã, nós usamos Saluba ... pra Iansã, nós usamos Epahey ... pra Exu, <<Laroyê>> ... pra Ibeji — que são aqueles espíritos que carregam aquele arquétipo de criança, mesmo que eles não sejam crianças — nós usamos Oni Oni Beijada. Pra Xangô — já falei Xangô? [...]”. (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: A saudação *Oni Oni Beijada* é utilizada para saudar as entidades infantis da Umbanda, conhecidas como Erês ou Ibejis, que representam a pureza, a alegria e a energia renovadora do mundo espiritual. O termo combina elementos de reverência e bênção, expressando respeito e acolhimento. No contexto dos terreiros amazônicos, a saudação carrega um sentido afetivo e vibracional, marcando o início das giras da Linha das Crianças. Sua entoação reforça o caráter lúdico, leve e protetor dessas entidades, consideradas portadoras da inocência e da sabedoria ancestral em forma infantil.

Ore Yèyé o

Classe gramatical: Interj. ritualística.
Origem etimológica: Do iorubá *Oore Yèyé òò*, saudação tradicional a Òṣun (Oxum), significando “Salve a doce mãe!” ou “Salve a mãezinha benevolente!”. O termo *Oore* expressa “bondade” e “benevolência”; *Yèyé* significa “mãezinha”, em tom de afeto e reverência; e *òò* funciona como intensificador exclamativo. A forma popular *Ore Yèyé o* é uma adaptação fonética e litúrgica

amplamente utilizada nos terreiros brasileiros. (Fonte: *Ilê de Obokum. Saudações à Òṣun: Oore Yèyé Òò).*
Definição contextual: Saudação dirigida à orixá Oxum, senhora das águas doces, da beleza, do amor e da fertilidade. É pronunciada nos rituais de Umbanda e Candomblé como forma de reverência e invocação de sua presença luminosa e maternal.
Sinônimos ou variantes: Oore Yèyé òò;
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "[...] pra o orixá Iemanjá, nós temos Odocía, Odociá, Odociabá ... Pra Oxum, nós usamos <<Ore Yèyé o>> ... pra ... [...] Pai Oxóssi, nós usamos Okê, Okê [...]." (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: A saudação *Ore Yèyé o* é entoada em louvor a Oxum, orixá associada à feminilidade, à prosperidade e à doçura. Seu uso traduz respeito e amor devocional, evocando a energia suave das águas e a generosidade da mãe divina. De acordo com o *Ilê de Obokum* (2020), interpretações errôneas, como "Òrá Yèyé oò" — que em algumas leituras foi entendida como "mãe gorda" — não refletem a pronúncia nem o sentido originais em iorubá. A tradução correta, "bondosa mãezinha", expressa ternura e benevolência, características centrais do culto a Oxum.

Orixá

Classe gramatical: s. m.
Origem etimológica: Do iorubá *òrìṣà*, que significa "divindade" ou "espírito superior." (Fonte: Dicio, Dicionário Online; Dicionário Online Priberam).
Definição contextual: Divindade cultuada nas religiões afro-brasileiras, como a Umbanda e o Candomblé, associada às forças da natureza e aos aspectos da vida humana. Cada orixá possui características, símbolos, cores, cânticos e rituais específicos.
Sinônimos ou variantes: -
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "Por exemplo, o culto dos nossos <<orixás>>, que nós temos nas linhas de Umbanda, que são os orixás africanos." (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: Os orixás representam a ligação entre o plano espiritual e o material, simbolizando forças da natureza e arquétipos humanos que expressam equilíbrio, proteção e sabedoria. Na Umbanda, coexistem harmoniosamente com outras entidades espirituais — como caboclos, pretos-velhos e erês —, refletindo o sincretismo e a pluralidade religiosa brasileira.

Ossain

Classe gramatical: s. prop.
Origem etimológica: Do iorubá *Òsányìn*, nome do orixá ligado às folhas e ao conhecimento das ervas. (Fonte: Doxumarê).
Definição contextual: Orixá da Umbanda e do Candomblé associado ao domínio das ervas sagradas e ao manejo do *axé* vegetal, atuando nos banhos, defumações e rituais de cura espiritual.
Sinônimos ou variantes: Ossãe, Ossain, Òsányìn.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "[...] porque pra fazer o banho a gente pede licença a <<Ossain>>, porque ele que é o dono das folhas." (Entrevista concedida por praticante em 17 de novembro de 2024).
Comentário cultural: Ossain é reverenciado como o guardião do *axé* das plantas, detentor do conhecimento sobre as folhas e seus usos rituais. Seu culto representa a sabedoria ancestral transmitida pela natureza e o poder de cura espiritual presente no mundo vegetal. Segundo o *site* Reino de Xangô, cada folha tem um orixá regente, mas é Ossain quem distribui e abençoa cada uma delas, mediando o equilíbrio energético entre as divindades. Já conforme o portal TUPOMI, Ossain é o único que conhece todos os segredos das folhas e domina as palavras de poder (*ofós*) que despertam suas forças vitais. Ele é representado com uma haste encimada por um pássaro, símbolo da ligação entre a terra e

o céu, e considerado o portador da ciência natural e espiritual das matas. Esses elementos reforçam seu papel como orixá da cura, do conhecimento e da preservação da vida.

Oxalá

Classe gramatical: s. prop.
Origem etimológica: Do iorubá *Òṣalá* ou *Òrìṣàlá*, que significa "Orixá supremo", criador e senhor da pureza e da paz. Também registrado no português como forma adaptada do termo iorubá *Orixáalá*. (Fontes: Dicio, Dicionário Online de Português; Doxumarê).
Definição contextual: Orixá cultuado na Umbanda e no Candomblé, considerado o criador da humanidade e símbolo máximo da pureza, serenidade e harmonia espiritual. É associado à cor branca, aos rituais de paz e às práticas de elevação espiritual.
Sinônimos ou variantes: Oxalufã; Oxaguiã.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: Por exemplo, pra Pai Oxalá nós usamos Epa Epa <<Babá>> — e essas são formas de linguagem iorubá [...]." (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: Oxalá é o orixá da criação e o princípio ordenador do universo, associado à luz, à sabedoria e à calma. Na Umbanda, simboliza a união entre todas as forças e a busca pela harmonia entre os seres. Suas manifestações — Oxaguiã (jovem guerreiro) e Oxalufã (velho e sereno) — representam diferentes estágios da maturidade espiritual e da sabedoria divina. Conforme o *site* Doxumarê, Oxalá é o responsável pela criação do ser humano e pelo sopro vital que dá origem à vida. Já segundo o Reino de Xangô, ele é o arquétipo da paz e da serenidade, e seus rituais refletem pureza e devoção, marcados pela simplicidade e pela ausência de cores fortes, reforçando seu papel como pai de todos os Orixás.

Oxóssi

Classe gramatical: s. prop.
Origem etimológica: Do iorubá *Òṣóòsì*, que significa "caçador". (Fonte contextual: O Candomblé – *Osoosi, Odé, mata – a medicina do espírito do perseguidor*.)
Definição contextual: Orixá cultuado na Umbanda e no Candomblé, relacionado à caça, à prosperidade, à fartura e à proteção das matas. É visto como protetor dos caçadores, agricultores e daqueles que buscam sustento.
Sinônimos ou variantes: Odé.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "Como por exemplo, Nanã e <<Oxóssi>>, que são os orixás regentes da Casa de Tupinambá." (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: Oxóssi é o orixá da floresta, protetor dos caçadores e símbolo da sabedoria natural. Representa o equilíbrio entre o homem e a natureza, garantindo fartura e proteção.
Conforme o *site* O Candomblé, Oxóssi é descrito como a "medicina do espírito do perseguidor", um caçador de conhecimento e harmonia, cuja busca simboliza o aperfeiçoamento espiritual.
Ele é reverenciado nas giras da Umbanda como o orixá que abre caminhos e guia aqueles que buscam sustento e direção em suas jornadas.

Oxum

Classe gramatical: s. prop.
Origem etimológica: Do iorubá *Òṣun* (forma variante *Oxum*) — nome do rio Osun, na Nigéria, e da divindade das águas doces. (Fonte: Ciência e Cultura UFBA. *Quem é Oxum: o poder do feminino no Candomblé*).
Definição contextual: Orixá cultuada na Umbanda e no Candomblé, senhora das águas doces, associada ao amor, à fertilidade, à beleza e à prosperidade.
Sinônimos ou variantes: Osun; Oxun.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.

Trecho da entrevista: “A gente cultua, são sete vibrações que a gente chama, né? Que é o povo das águas, que são as Iabás, né? Mãe Anaburu, que é o <<Oxum>>, Iansã e Iemanjá, né? E às vezes, quando se traz a representação delas, uma fala só em Iemanjá, outra fala só o Oxum, mas o corpo das águas incorpora elas, né?” (Entrevista concedida por Cleide em 17 de novembro de 2024).
Comentário cultural: Oxum representa o princípio do feminino sagrado, da doçura e da fertilidade, sendo uma das divindades mais reverenciadas nas religiões afro-brasileiras. Segundo a Ciência e Cultura UFBA, Oxum é símbolo do poder do feminino no Candomblé, associada à beleza, à inteligência e à maternidade. Sua força está nas águas doces, nas cachoeiras e nos rios, locais de renovação espiritual e purificação. O *site* Significados.com.br reforça que Oxum é protetora das mulheres grávidas e das crianças, representando o amor, a vaidade e o equilíbrio emocional. Na Umbanda, seu culto está ligado à energia da prosperidade e ao acolhimento, manifestando-se como mãe espiritual que conduz à harmonia e ao renascimento interior.

P-p

Pai de Santo
Classe gramatical: s. m.
Origem etimológica: Expressão formada a partir de *pai* (do latim *pater*, “aquele que guia, que cuida”) e *santo* (do latim *sanctus*, “sagrado, consagrado”). (Fonte: Dicio, Dicionário Online de Português – https://www.dicio.com.br/pai-de-santo/).
Definição contextual: Líder espiritual masculino de um terreiro de Umbanda ou Candomblé, responsável pela condução dos rituais, pela orientação espiritual dos membros e pela preservação dos ensinamentos religiosos.
Sinônimos ou variantes: Babalorixá (termo de origem iorubá).
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: “Aí é gravado pra poder guardar aquilo. Tanto é que existe um livro que foi lançado, de um <<Pai de Santo>> — que ele até era filho da Casa de Tupinambá, mas ele tem o próprio terreiro dele agora.” (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: O Pai de Santo é uma figura de grande autoridade e reverência dentro das religiões afro-brasileiras. Na Umbanda, é o responsável por zelar pelo equilíbrio espiritual da casa, orientar os médiuns e conduzir as giras, garantindo que os rituais sigam conforme os fundamentos do axé. Segundo o Dicio, o termo designa o sacerdote das religiões afro-brasileiras, equivalente ao *babalorixá* no Candomblé. Sua função ultrapassa a dimensão ritualística, envolvendo o cuidado comunitário, o aconselhamento espiritual e a preservação dos saberes ancestrais. A fala do informante evidencia o respeito e a continuidade desses saberes, transmitidos por líderes que perpetuam a tradição dos terreiros.

Pai pequeno
Classe gramatical: s. comp.
Origem etimológica: Termo formado por pai (do latim pater, “protetor, chefe de família, aquele que gera” —Significados.com.br) + pequeno (do latim pitinnus, “de tamanho reduzido, menor em proporção” — Dicio, Dicionário Online de Português). Na composição, “pai” mantém seu valor simbólico de autoridade espiritual e de guia, enquanto “pequeno” indica posição hierárquica auxiliar, associada ao aprendizado e à preparação para a liderança. Assim, o termo passou a designar, nas religiões afro-brasileiras, a figura que ocupa uma função subordinada, mas essencial à continuidade da tradição e à sustentação das práticas rituais.
Definição contextual: Assistente direto do Pai de Santo ou Mãe de Santo, responsável por auxiliar na condução dos rituais, na orientação dos médiuns e na manutenção da ordem espiritual do terreiro. Atua como intermediário entre a liderança e os demais membros, exercendo papel de confiança e continuidade da tradição.
Sinônimos ou variantes: Iyá Kekere (forma feminina: Mãe Pequena); Babá Kekere (em iorubá, “pai menor” ou “sacerdote auxiliar”).

Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "[...] tem a mãe pequena que é a Cléia ... o **pai pequeno,** que é o Luciano ... e por aí vai. Tem a *cambona-chefe,* que é a Márcia — ela é meio que a responsável, digamos assim ... de uma forma ... a líder dos *cambones* [...]." (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: A figura do Pai pequeno simboliza a continuidade da tradição religiosa. Atua como coadjuvante e sucessor potencial na hierarquia espiritual da casa.

Passe espiritual

Classe gramatical: s. comp.
Origem etimológica: Passe — termo originado no Espiritismo kardecista, trazendo a ideia de "passar" ou "transmitir" algo a alguém; espiritual — do latim spiritus, "sopro, espírito". Na Umbanda, o passe é uma importantíssima prática espiritual, compreendida como uma forma de transmissão de energia e de cura através da imposição das mãos. (Fontes: Raízes Espirituais; Dicio, Dicionário Online de Português; Círculo da Luz).
Definição contextual: Ato ritual de transferência de energias realizado por médiuns ou entidades espirituais por meio da imposição de mãos, com o objetivo de promover cura, limpeza energética e reequilíbrio espiritual dos consulentes. É um dos rituais mais comuns e importantes durante as giras de cura ou descarrego, sendo compreendido como uma forma de canalização do axé e de assistência espiritual.
Sinônimos ou variantes: Passe magnético; imposição de mãos.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas realizadas no Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "[...] na segunda-feira — os trabalhos de cura ocorrem nas segundas-feiras — e eu tinha acabado de tomar um <<passe espiritual>> com um preto-velho, que inclusive era meu padrinho ... de batismo. E ... eu sentei ... depois do passe, eu fui pra consulência de novo [...]." (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: O passe espiritual é uma das práticas mais significativas da Umbanda, representando a circulação de energias vitais entre o plano material e o espiritual. Durante o passe, médiuns e guias canalizam forças de cura, limpeza e equilíbrio, reafirmando os princípios de caridade, fraternidade e auxílio espiritual que fundamentam a doutrina umbandista. A imposição das mãos simboliza o intercâmbio energético e a comunhão entre os mundos visível e invisível, em um gesto que transcende o simples ato ritual e se torna manifestação do axé e da solidariedade espiritual presentes na tradição afro-brasileira.

Peji

Classe gramatical: s. m.
Origem etimológica: Do iorubá péjì, significando "altar doméstico" ou "canto sagrado". O termo foi incorporado às religiões afro-brasileiras, especialmente à Umbanda e ao Candomblé, mantendo a ideia de espaço consagrado às divindades e ancestrais. (Fontes: Dicio, Dicionário Online de Português; Amparo Espiritual).
Definição contextual: Espaço sagrado presente nos terreiros de Umbanda e Candomblé, reservado para a colocação dos assentamentos dos orixás e entidades, bem como de objetos litúrgicos, imagens, velas e oferendas. O peji representa o ponto de ligação direta entre os praticantes e as divindades, funcionando como o centro espiritual do terreiro.
Sinônimos ou variantes: Altar; quarto de santo (em alguns contextos do Candomblé).
Fonte de coleta: Observação participante e entrevistas realizadas no Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: -
Comentário cultural: O peji é considerado o coração do terreiro — um espaço reservado, de profundo respeito e concentração espiritual. Somente médiuns, dirigentes ou pessoas autorizadas têm acesso a ele. Nesse ambiente se manifestam as forças dos orixás e dos guias, por meio dos assentamentos e objetos consagrados que canalizam o axé da casa. Mais do que um simples altar, o peji representa a continuidade da ancestralidade africana e a territorialização do sagrado no espaço

ritual, sendo fundamental para a manutenção do equilíbrio religioso e para a preservação da tradição espiritual afro-brasileira.

Pemba

Classe gramatical: s. com.
Origem etimológica: Do quimbundo mpemba, "giz branco", utilizado em rituais religiosos africanos para a criação de marcas simbólicas que expressam proteção e conexão espiritual. O termo foi incorporado às práticas afro-brasileiras, mantendo seu sentido de instrumento sagrado e elemento ritualístico. (Fontes: Dicio, Dicionário Online de Português; Amparo Espiritual; Registro Diário).
Definição contextual: Na Umbanda, a pemba é um giz de calcário usado para traçar "pontos riscados" no chão — desenhos sagrados que representam entidades, energias e forças espirituais. Por meio desses traçados, estabelece-se proteção, comunicação e ancoragem das entidades durante os trabalhos espirituais, garantindo a harmonia e o equilíbrio do terreiro.
Sinônimos ou variantes: Giz ritualístico; giz sagrado.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: -
Comentário cultural: A pemba é um dos instrumentos centrais da liturgia umbandista, desempenhando papel essencial na comunicação entre o plano espiritual e o material. Por meio dos pontos riscados, o médium ou a entidade estabelece campos de força, abre portais energéticos e delimita espaços de proteção. Cada risco possui uma simbologia própria, relacionada à linha de trabalho e ao tipo de energia invocada, tornando a pemba um meio de escrita sagrada e de expressão do axé. Sua origem africana e permanência nos terreiros brasileiros revelam a continuidade das tradições banto e a importância dos símbolos gráficos na ritualidade afro-brasileira.

Pombagiras

Classe gramatical: s. com. pl.
Origem etimológica: Termo de provável origem banta, associado ao universo religioso afro-brasileiro e consolidado no contexto da Umbanda e do Candomblé. Segundo o *site* Significados.com.br, a figura da Pomba Gira deriva de Bombogira, um Exu masculino presente nas religiões de matriz africana, que ao longo do tempo foi reinterpretado como uma entidade feminina, símbolo de independência, sensualidade e força espiritual. Assim, o termo passou a designar entidades femininas mensageiras entre o mundo dos orixás e a Terra. (Fontes: Significados.com.br; Amparo Espiritual).
Definição contextual: Entidades femininas cultuadas na Umbanda e em outras religiões de matriz africana, ligadas à força, à sensualidade, ao amor, à justiça e à proteção. As Pombagiras atuam no campo emocional e relacional, ajudando a desfazer demandas, abrir caminhos e aconselhar consulentes, especialmente em questões de afeto, autoestima e equilíbrio interior.
Sinônimos ou variantes: Bombogiras; Pomba Giras; Pombajiras; Pombogiras (variações gráficas).
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: Os acessórios ... eles também vão depender muito da entidade. Por exemplo, uma pessoa que trabalha com uma Pombagira ... a Pombagira dela pode ganhar algum acessório, e ela queira usar. Ou ela pode, tipo assim, mostrar pro médium de alguma forma — tipo assim, num sonho, uma intuição — que ela quer determinado objeto pra ela. Por exemplo, as <<Pombagiras>> podem querer um brinco, uma pulseira, um anel ... os Erês — que são a linha da Ibejada — eles podem querer uma pulseira, um brinquedo, de alguma forma. (Entrevista concedida por Ítalo, em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: As Pombagiras são entidades femininas de grande força espiritual e profunda relevância simbólica dentro da Umbanda. Consideradas o "aspecto feminino de Exu", representam o poder, a liberdade e a autonomia do princípio feminino. São mensageiras entre o plano espiritual e o terreno, associadas às encruzilhadas — locais de encontro e decisão —, onde atuam abrindo caminhos, desfazendo demandas e restabelecendo o equilíbrio emocional e energético. Muitas vezes, sua imagem foi estigmatizada por associações moralistas, mas no contexto religioso, as Pombagiras são vistas como guardiãs e protetoras, que ensinam sobre amor-próprio, justiça e respeito às escolhas. São também entendidas como espíritos de mulheres que viveram de forma intensa e insubmissa, e que, ao

reencarnar espiritualmente, encontram na caridade e no auxílio aos consulentes um caminho de evolução. Assim, representam não apenas a sensualidade e o desejo, mas a força criadora e transformadora do feminino sagrado nas religiões afro-brasileiras.

Pontos cantados

Classe gramatical: s. comp. pl.
Origem etimológica: Ponto (do latim punctum, "marca") + cantado (do latim cantare, "cantar"). A expressão indica canções sagradas ou entoadas exatamente para demarcar momentos rituais — "marcas" vocais que abrem, sustentam ou encerram intervenções espirituais.
Definição contextual: Canções sagradas utilizadas nos rituais da Umbanda para chamar, saudar ou despedir entidades espirituais, além de firmar e fortalecer a corrente espiritual no terreiro.
Sinônimos ou variantes: Cantigas rituais; cânticos sagrados.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "[…] Sim … tem algumas pessoas que cantam, elas também fazem parte da curimba. Por exemplo, os ogãs que estão lá tocando … eles geralmente, tão cantando também. Mas essa parte dos pontos cantados, que nós chamamos assim … é … os médiuns também podem ir puxando … os médiuns da Casa […]." (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: Os pontos cantados são elementos estruturantes da prática ritual da Umbanda, imbricando música, palavra e movimento numa ação simbólica que articula o visível e o invisível. Conforme estudos, esses cânticos funcionam como "orações musicadas" ou "mantras" que invocam, firmam e transformam energias na gira. Eles preservam a oralidade religiosa, reforçam a coesão comunitária (curimba, atabaques, palmas) e transmitem, através de letras e melodia, saberes ancestrais de matriz africana. A correta entoação, ritmo e momento dos pontos são vistos como fundamentais para o êxito dos trabalhos espirituais, sendo também formas de proteção, abertura, fechamento ou fortalecimento da corrente mediúnica.

Povo da mata

Classe gramatical: s. comp.
Origem etimológica: Expressão formada no português brasileiro, consolidada no contexto da Umbanda para designar coletivos espirituais vinculados à natureza. O termo "povo" refere-se ao agrupamento de entidades espirituais, enquanto "mata" representa o domínio simbólico das florestas, espaço sagrado e fonte de axé, vida e poder curativo. A expressão reflete o sincretismo entre elementos das cosmologias africanas e indígenas, nas quais a natureza é compreendida como manifestação divina. (Fontes: Umbanda EAD; FAVARO *et al*., O povo das matas na rede do terreiro).
Definição contextual: Linha de trabalho composta por entidades espirituais ligadas à força das matas, como caboclos e espíritos que representam a ancestralidade indígena e a energia da natureza. Essas entidades atuam em rituais de cura, limpeza e fortalecimento espiritual, transmitindo sabedoria sobre o uso das ervas e a harmonia entre o ser humano e o meio natural.
Sinônimos ou variantes: Linha da mata; caboclos da mata.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "De todas as linhas. Uma gira é trabalho com o <<povo da mata>>, outra gira com o povo de lego, cangaceiros, marinheiros, baianos." (Entrevista concedida por Cleide em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: O povo da mata é amplamente valorizado na Umbanda por representar a integração entre espiritualidade e natureza. Suas entidades expressam a força vital das florestas e o conhecimento ancestral das ervas, simbolizando cura, equilíbrio e resistência. A mata é entendida como território de axé e ancestralidade, onde a presença dos caboclos reafirma o vínculo entre o sagrado e o mundo natural. O culto ao povo da mata traduz uma espiritualidade ecológica e comunitária, que une a herança africana e indígena, reafirmando o papel da natureza como fundamento da vida e da religiosidade afro-brasileira.

Povo de Légua

Classe gramatical: s. prop. col.
Origem etimológica: Expressão de tradição oral afro-brasileira, amplamente presente nas Encantarias e nas religiões de matriz africana do Norte e Nordeste, como a Umbanda, o Tambor de Mina e o Terecô. O termo "légua" deriva do latim leuca, antiga medida de distância, ressignificada no imaginário religioso como símbolo de alcance, passagem e comunicação entre dimensões espirituais. O Povo de Légua é formado por uma família espiritual cujo patriarca é Pai Légua Boji Buá, amplamente cultuado em Codó-MA, considerado o centro do culto terecozeiro. (Fontes: Reino dos Légua; RAM 2025 – Religiões Afro-Brasileiras e Movimentos; Dicionário Online Priberam).
Definição contextual: Linha espiritual da Umbanda formada por Exus e Pombagiras que se apresentam como pertencentes ao Povo de Légua. São entidades de comunicação e trânsito espiritual, responsáveis por abrir caminhos, realizar limpezas energéticas e atuar nas passagens entre planos, mantendo forte ligação com os mistérios das encruzilhadas e da estrada.
Sinônimos ou variantes: Linha de Légua; Falange de Légua; Família de Légua.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "De todas as linhas. Uma gira é trabalho com o povo da mata, outra gira com o <<povo de lego>>, cangaceiros, marinheiros, baianos." (Entrevista concedida por Cleide em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: O Povo de Légua constitui uma das linhas espirituais mais emblemáticas das religiões afro-brasileiras, especialmente nas tradições do Maranhão. Composto por espíritos conhecidos por sua alegria, coragem e movimento, esse povo representa o mistério da viagem, da estrada e da travessia entre mundos. Os Légua são descritos como viajores, mensageiros e guardiões das passagens, atuando tanto na defesa espiritual quanto na abertura de horizontes simbólicos e energéticos. Segundo o Reino dos Légua e estudos apresentados no RAM 2025, a família espiritual de Pai Légua Boji Buá mantém uma complexa rede de parentescos espirituais — com figuras como Aleixo de Légua, Tereza Légua e José de Légua — que evidenciam o caráter coletivo e dinâmico das Encantarias. Na Umbanda, o culto ao Povo de Légua expressa a força do movimento e da comunicação, unindo elementos africanos e indígenas em torno da ideia de trânsito, liberdade e continuidade da vida espiritual.

Preceito

Classe gramatical: s. m.
Origem etimológica: Do latim praeceptum, que significa "ordem", "mandamento", "norma". O termo passou a ser utilizado na Umbanda para designar orientações espirituais e práticas rituais de preparação e resguardo. (Fontes: Dicio, Dicionário Online de Português; Alma de Poeta — "Os Preceitos na Umbanda").
Definição contextual: Conjunto de orientações, regras ou restrições determinadas pelo dirigente espiritual ou pelas entidades aos médiuns e praticantes da Umbanda. Os preceitos abrangem aspectos de conduta moral, alimentar, comportamental e espiritual, com o objetivo de preparar e proteger o médium antes e depois das giras ou de trabalhos específicos.
Sinônimos ou variantes: Regras rituais; orientações espirituais.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "Tem uma coisa que nós chamamos de <<preceito>>, que é justamente essa preparação. [...] Por exemplo, a gira é hoje, na sexta-feira. Na quinta-feira, do dia anterior, eu já tenho que tá me preparando. São vinte e quatro horas antes." (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024.)
Comentário cultural: Na Umbanda, os preceitos constituem um conjunto de normas e práticas que expressam disciplina espiritual e respeito ao sagrado. Representam o momento de recolhimento, purificação e alinhamento vibracional do médium, garantindo a sintonia com as entidades e o equilíbrio das energias durante os rituais. Essas práticas, que podem incluir abstinências alimentares, sexuais e emocionais, simbolizam a responsabilidade e o comprometimento do adepto com o axé e com a casa espiritual. Como observa-se nas entrevistas, o preceito é entendido não como imposição, mas como exercício consciente de preparo e respeito ao trabalho mediúnico, reforçando o valor da ética, da firmeza e da dedicação dentro das religiões afro-brasileiras.

Preto-velho

Classe gramatical: s. comp.

Origem etimológica: Combinação de preto (do latim pressus, "escuro, de cor negra") + velho (do latim vetulus, "idoso"). A expressão surgiu no Brasil escravista e foi ressignificada nas religiões afro-brasileiras, especialmente na Umbanda, para designar os espíritos dos antigos africanos escravizados que, após a morte, ascenderam espiritualmente, tornando-se guias de sabedoria, humildade e caridade. (Fontes: Imaginário Brasileiro; Terra; Fundação Cultural Palmares – gov.br; Ennes, Marcelo. A figura do Preto-Velho na Umbanda: memória, ética e identidade. Revista TOMO, n. 11, 2007.)

Definição contextual: Entidade espiritual que representa os antigos africanos escravizados e seus descendentes, símbolo de sabedoria, paciência e humildade. O Preto-Velho manifesta-se de forma serena, fala pausada e gestos calmos, oferecendo conselhos, passes e bênçãos aos consulentes. Sua presença é marcada pela simplicidade, pela fé e pelo exercício constante da caridade.

Sinônimos ou variantes: Preta-velha (variação de gênero).

Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.

Trecho da entrevista: "E quando a Umbanda surgiu e o Preto-Velho começou também a incorporar, né? O ancião, o Preto-Velho, o Vô Antônio, ele pediu <<cachimbo>>, porque os escravos tinham esse hábito, né? E ele pediu cachimbo, com o tabaco, e começaram a dar." (Entrevista concedida por Cleide em 17 de abril de 2025).

Comentário cultural: Os Pretos-Velhos simbolizam a resistência espiritual e a sabedoria ancestral do povo negro. Na Umbanda, são guias que curam e aconselham com paciência e ternura, transformando a dor da escravidão em força de fé e compaixão. Segundo Ennes (2007), o arquétipo do Preto-Velho constitui uma pedagogia ética e afetiva: ensina pela escuta, pela calma e pela humildade, convertendo a experiência da subalternidade em autoridade espiritual. O uso de elementos como o <<cachimbo>>, o café, o banquinho e a reza manifesta a continuidade das práticas culturais africanas ressignificadas em contexto religioso, tornando-se símbolos de sabedoria e poder ancestral. Assim, o Preto-Velho reafirma a dignidade e o axé como fundamentos da religiosidade afro-brasileira e da transmissão de saberes pela tradição oral.

Q-q

Quiumba

Classe gramatical: s. com.

Origem etimológica: De origem incerta. O termo foi incorporado às religiões espiritualistas brasileiras, como a Umbanda e o Espiritismo, para designar espíritos desencarnados em estado de desequilíbrio ou sofrimento, que ainda não alcançaram a luz espiritual. (Fontes: FUCESP – Eguns, Quiumbas e Animismo; Rádio Vinha de Luz – Você sabe o que é um Kiumba?).

Definição contextual: Espírito que se manifesta com energias densas ou perturbadas, necessitando de auxílio espiritual para alcançar evolução. Na Umbanda, os quiumbas são reconhecidos durante os trabalhos de descarrego e doutrinação, onde são conduzidos pelas entidades de luz para reequilíbrio e aprendizado.

Sinônimos ou variantes: Espíritos obsessores; almas sofredoras.

Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.

Trecho da entrevista: "[...] <<Quiumba>> é algo que geralmente anda com a gente no nosso dia a dia. A gente vive em lugares que são rodeados por pessoas que têm energia negativa, a gente anda em lugares que as pessoas não querem o nosso bem. Então, às vezes, esse espírito ele anda com a gente, para se alimentar. [...]." (Entrevista concedida por Ozias em 17 de novembro de 2024).

Comentário cultural: Na Umbanda, os quiumbas são vistos como espíritos que ainda não encontraram o caminho da luz e permanecem presos a vibrações materiais ou negativas. Seu tratamento durante os rituais não se baseia em punição, mas em compaixão e doutrinação, refletindo a dimensão ética e caritativa da religião. Guias como Exus e Pretos-Velhos exercem papel de mediação,

acolhendo e orientando esses espíritos para o processo de esclarecimento e evolução. Assim, o conceito de quiumba expressa a visão inclusiva da Umbanda, que reconhece todos os seres espirituais como passíveis de redenção, reafirmando o princípio de equilíbrio entre luz e sombra como parte essencial da dinâmica do axé.

R-r

Ritual

Classe gramatical: s. m.
Origem etimológica: Do latim ritualis, derivado de ritus, que significa "rito, costume, prática cerimonial". A palavra está associada a ações simbólicas e repetitivas voltadas ao sagrado, realizadas conforme costumes e tradições religiosas. (Fontes: Brasil Escola; Significados.com.br).
Definição contextual: Conjunto de práticas, gestos, palavras e símbolos realizados de forma organizada e recorrente durante as giras de Umbanda, que estruturam a comunicação entre médiuns, entidades espirituais e consulentes. Cada gesto, ponto, vela ou canto possui uma função específica, compondo uma linguagem simbólica que manifesta o axé e orienta o fluxo das energias espirituais.
Sinônimos ou variantes: Cerimônia; rito; ritualística.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "Respeito, trabalho com amor e verdade. Respeitar a si, a <<ritualística>> do terreiro, respeitar os mais velhos, respeitar os mais novos. Ter o respeito entre si. Por exemplo, eu tenho pessoas ali que são casadas, que têm um relacionamento. O seu relacionamento é lá na sua casa. No terreiro, nada de estar se agarrando, né? Na hora do trabalho, não." (Entrevista concedida por Cleide em 17 de abril de 2025).
Comentário cultural: O ritual na Umbanda é uma expressão viva de respeito, ética e devoção. Ele organiza a experiência religiosa e estabelece a forma pela qual o sagrado se manifesta no terreiro. A ritualística, nesse contexto, vai além da execução dos gestos e cânticos: representa o compromisso com o axé e com a coletividade, mantendo a harmonia entre corpo, espírito e comunidade. Cada ritual reafirma a continuidade da tradição e o vínculo com a ancestralidade, integrando elementos africanos, indígenas, católicos e espíritas. Dessa forma, o ritual se torna não apenas uma prática espiritual, mas também um instrumento de transmissão cultural, memória coletiva e afirmação da identidade afro-brasileira.

S -s

Saluba

Classe gramatical: interj. ritual.
Origem etimológica: Do iorubá salubá, saudação dirigida à orixá Nanã, significando "salve a mãe das águas paradas". O termo expressa reverência e respeito à força ancestral feminina associada à sabedoria e à renovação espiritual. (Fontes: Dicio – Dicionário Online de Português; Dicionário inFormal).
Definição contextual: Saudação utilizada para reverenciar Nanã, orixá associada à ancestralidade, à sabedoria, à morte e ao renascimento. É proferida durante as giras, cânticos ou rituais que envolvem sua presença ou invocação.
Sinônimos ou variantes: -
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "[...] Nanã nós usamos <<saluba>> ... para Iansã, nós usamos Epahey ... pra Exu, Laroyê ... para Ibeji — que são aqueles espíritos que carregam aquele arquétipo de criança, mesmo que eles não sejam crianças — nós usamos Oni oni Beijada. Pra Xangô — já falei Xangô? [...]." (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: Saluba é uma expressão de saudação e reverência a Nanã, divindade que representa o poder ancestral e o ciclo da vida e da morte. Na Umbanda, sua pronúncia carrega profundo respeito e reconhecimento da sabedoria e da serenidade dessa orixá. Dizer Saluba Nanã! é

reafirmar a conexão com a ancestralidade e com o princípio feminino de criação e transformação, reforçando a dimensão ética e espiritual das práticas afro-brasileiras.

T- t

Tabaco

Classe gramatical: s. com.

Origem etimológica: Do árabe ṭubāq, via espanhol tabaco, nome atribuído à planta nativa das Américas cujas folhas são utilizadas para fumar, mascar ou preparar infusões. O termo foi incorporado ao português no período colonial, mantendo o mesmo significado.

(Fontes: Dicio – Dicionário Online de Português; Michaelis – Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa; O uso do tabaco na Umbanda, *Scribd*.)

Definição contextual: Planta cujas folhas são utilizadas na forma de fumo nos rituais religiosos para limpeza energética, oferendas e comunicação espiritual. O tabaco é considerado um elemento de poder, usado para abrir os trabalhos e firmar a energia das entidades, especialmente dos Pretos-Velhos e Exus.

Sinônimos ou variantes: -

Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.

Trecho da entrevista: "[...] Quando a Umbanda surgiu e o Preto-Velho começou também a incorporar, né? O ancião, o Preto-Velho, o vô Antônio, ele pediu cachimbo, porque os escravos tinham esse hábito, né? E ele pediu cachimbo, com o <<tabaco>>, e começaram a dar. E a partir daí já foi introduzido o tabaco, depois foram os fios de contas, né? As guias, o atabaque, vários elementos." (Entrevista concedida por Cleide em 17 de abril de 2025).

Comentário cultural: O tabaco é um dos elementos simbólicos mais antigos presentes nas tradições afro-ameríndias e na Umbanda. Sua fumaça representa o sopro vital, o axé que liga o humano ao divino, funcionando como meio de purificação e comunicação espiritual. Durante os rituais, o fumo é soprado pelas entidades e pelos médiuns para limpar o ambiente, firmar o campo energético e criar um elo entre os planos material e espiritual. Além de seu papel ritual, o tabaco carrega um valor simbólico profundo: é o veículo pelo qual o guia manifesta a força de seu axé, canalizando energia e sabedoria ancestral. No gesto do sopro, há tanto cura quanto transmissão de conhecimento — o espírito purifica, orienta e equilibra. Assim, o tabaco transcende seu uso físico e torna-se instrumento sagrado de ligação, transformação e respeito à ancestralidade.

Tambor

Classe gramatical: s. m.

Origem etimológica: Do quimbundo *ntambu*, significando "tambor" ou "instrumento de percussão". O termo foi incorporado ao português a partir das línguas bantas trazidas pelos povos africanos escravizados, mantendo sua relação simbólica com o som, o ritmo e a comunicação espiritual. (Fontes: Dicio – Dicionário Online de Português; Michaelis – Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa).

Definição contextual: Instrumento de percussão de grande relevância nos rituais de Umbanda, utilizado para marcar o ritmo das giras, acompanhar os pontos cantados e estabelecer a conexão espiritual entre os médiuns, as entidades e os orixás. O som do tambor é considerado um chamado sagrado, capaz de abrir caminhos e harmonizar as vibrações do ambiente ritual.

Sinônimos ou variantes: Atabaque; batuque.

Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.

Trecho da entrevista: "O <<tambor>> é fundamental na gira, porque é com ele que a gente chama as entidades e mantém a energia do trabalho."

"E a minha mãe sempre dizia que o local onde batia tambor — ela falava assim mesmo — o local onde batia tambor era coisa do mal, era errado, e eu fiquei com isso na minha mente, enraizado, aí quando chegou..." (Entrevista concedida por Cleide, 2024).

Comentário cultural: O *tambor* é um símbolo de ancestralidade africana e de resistência cultural. Durante o período colonial, seu uso foi reprimido por representar a continuidade das práticas religiosas

e sociais africanas no Brasil. Na Umbanda, ele assume uma função ritualística essencial, unindo ritmo, espiritualidade e coletividade. O depoimento de Cleide ilustra como a memória social e o preconceito histórico ainda influenciam as percepções sobre o tambor, antes associado a "coisas do mal", e hoje ressignificado como elemento sagrado e símbolo de libertação espiritual. Mais do que um instrumento musical, o tambor é a voz da ancestralidade — meio de comunicação entre o humano e o divino, entre o corpo e o espírito, entre a memória e a presença sagrada. O seu som é o pulsar do terreiro e a expressão viva da fé afro-brasileira.

Toco

Classe gramatical: s. com.
Origem etimológica: Do latim vulgar *toccu(m)*, "pedaço", "fragmento" ou "parte de algo quebrado", termo que passou ao português com o sentido de resto ou porção reaproveitável. No contexto religioso afro-brasileiro, *toco* designa tanto a vela (*"toco de acender"*) quanto um banco ou assento simples utilizado pelas entidades. (Fontes: Dicio – Dicionário Online de Português; Escreva.ai – Palavra "toco"; Cantinho.org – Nossas Palavras).
Definição contextual: Vela pequena ou resto de vela utilizada nos rituais espirituais, ou banco/assento simples dentro do terreiro, empregados como apoio para as entidades ou médiuns. O *toco* é aceso ou utilizado com respeito e fé, representando a simplicidade e a continuidade da luz espiritual.
Sinônimos ou variantes: Vela votiva; candeia; banco ritual.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "[...] pro guia que está ali presente não ficar indo, assim, buscar, a gente auxilia ele de alguma forma, pro que ele precisar, a gente vai dando auxílio; se ele quiser alguma coisa, vamos supor, um <<toco>>, que é uma vela ... uma candeia também ... ele vai nos avisar, e aí nós vamos auxiliar ele de alguma forma assim, pra pegar o necessário [...]". (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: O *toco* expressa a filosofia umbandista de reaproveitamento e respeito pelas energias já ativadas. Mesmo os restos — como pedaços de vela — são compreendidos como portadores de axé, podendo continuar iluminando e sustentando os trabalhos espirituais. Além disso, o uso do termo para designar assentos simples reforça o caráter acessível e comunitário da Umbanda, onde o sagrado se manifesta na simplicidade. Essa polissemia ritual mostra a riqueza simbólica do vocabulário religioso afro-brasileiro e a valorização dos elementos cotidianos como veículos de fé e energia espiritual.

Tupinambá

Classe gramatical: s. prop.
Origem etimológica: Do tupi antigo *tu'pi-nã-mba*, com o sentido de "aqueles que descendem dos tupis" ou "parentes, descendentes". O termo passou ao português como *tupinambá*, nome de um dos povos indígenas que habitavam o litoral brasileiro no período colonial, entre o Maranhão e o Rio de Janeiro. (Fonte: Dicio – Dicionário Online de Português).
Definição contextual: No âmbito da Umbanda, o termo <<Tupinambá>> refere-se a um guia espiritual associado à ancestralidade indígena, simbolizando resistência, sabedoria da floresta e força de proteção. Além disso, designa a entidade-chefe da casa pesquisada — a *Tenda de Umbanda Tupinambá* —, que carrega seu nome em reverência à figura espiritual que orienta e conduz os trabalhos da casa.
Sinônimos ou variantes: Caboclo Tupinambá; Guia-chefe Tupinambá.
Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.
Trecho da entrevista: "Olha ... na Casa de Tupinambá, eu ainda não presenciei, assim, uma entidade chegando e falando de uma certa forma. Já presenciei, sim ... é ... a entidade chegar e falar a saudação dela." (entrevista concedida por Ítalo, em 04 de outubro de 2024).
Comentário cultural: A presença de *Tupinambá* como guia-chefe reafirma o papel dos povos originários na formação simbólica e espiritual da Umbanda. Essa entidade expressa a força da ancestralidade indígena e sua ligação com os elementos da natureza — matas, rios e ervas — sendo reverenciada por sua sabedoria e poder de cura. O culto a Tupinambá representa a integração entre

espiritualidade indígena e afro-brasileira, apontando para uma religiosidade plural que valoriza a ancestralidade como fonte de identidade, proteção e resistência cultural.

V- v

Vovó Cambinda

Classe gramatical: s. prop.

Origem etimológica: De provável origem africana, possivelmente derivada de etnônimos ou nomes associados a povos bantos da região de Angola, como os *Kimbundu* ou *Mbundu*. No português, *cambinda* aparece registrada como designação associada à herança cultural africana e à presença de grupos étnicos oriundos da África Central e Ocidental. No contexto religioso afro-brasileiro, o nome passou a identificar entidades espirituais femininas da linha dos Pretos-Velhos. (Fontes: Michaelis – Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa; LCVCRJ – A História da Vovó Cambinda).

Definição contextual: Nome próprio de uma entidade espiritual da linha dos Pretos-Velhos no Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá, reverenciada como "Vovó Cambinda". Atua como guia espiritual, sendo uma das entidades mais respeitadas da Casa, com papel importante nos trabalhos de cura, aconselhamento e orientação dos filhos e frequentadores.

Sinônimos ou variantes: -

Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.

Trecho da entrevista: "É a Vovó <<Cambinda>>. E aí tem ... tem o Vovô Serafim, e tem mais dois que eu esqueci, por conta que eles ... eles não ... não tão indo muito lá." (Entrevista concedida por Núbia em 26 de outubro de 2024).

Comentário cultural: *Vovó Cambinda* representa a ancestralidade feminina africana e o elo entre fé, resistência e acolhimento. Na Umbanda, as Pretas-Velhas são espíritos de antigos escravizados que retornam para ensinar pela doçura e pela sabedoria. O arquétipo de *Vovó Cambinda* é o da avó espiritual — conselheira e curadora — que oferece alento e força aos que a procuram. Sua história, amplamente difundida em casas de Umbanda, simboliza o poder da mulher negra e a continuidade das tradições bantas na religiosidade afro-brasileira, onde o amor, o perdão e o axé são instrumentos de libertação e transformação.

X- x

Xangô

Classe gramatical: s. prop.

Origem etimológica: Do iorubá *Ṣàngó*, nome do orixá do trovão e da justiça. Segundo o *site Significados.com.br*, o termo pode ser decomposto em *Xa* ("senhor"), *angô* (*AG + NO*, "fogo oculto") e *gô* ("raio" ou "alma"), resultando em "senhor do fogo oculto". (Fontes: Significados.com.br – Xangô; Santuário Nacional da Umbanda – Vale dos Orixás: Xangô).

Definição contextual: Orixá cultuado na Umbanda e no Candomblé, associado à justiça, à verdade, ao equilíbrio e à força moral. Representa a imparcialidade divina, sendo considerado o juiz das causas humanas. É identificado pela força dos raios e trovões, além do machado duplo (*oxé*), símbolo do equilíbrio e da retidão.

Sinônimos ou variantes: Ṣàngó (forma original iorubá); Sango; Changô.

Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.

Trecho da entrevista: Pra <<Xangô>> — já falei Xangô? [...]." (Entrevista concedida por Ítalo em 04 de outubro de 2024).

Comentário cultural: Xangô é uma das divindades mais veneradas nas religiões afro-brasileiras, representando o poder da justiça e o domínio sobre o fogo e os trovões. É o patrono da sabedoria, da palavra verdadeira e das decisões justas. Segundo o *Santuário Nacional da Umbanda*, Xangô é o senhor das pedreiras e montanhas, locais que simbolizam firmeza e estabilidade. Seu culto reafirma a importância da retidão e da responsabilidade moral na vida espiritual e humana, sendo invocado em situações que exigem discernimento e equilíbrio.

Z- z

Zé Pelintra

Classe gramatical: s. prop.

Origem etimológica: Nome próprio de entidade espiritual de origem popular nordestina. Segundo o *Dicionário inFormal*, "Zé Pilintra" (ou "Zé Pelintra") designa o espírito de um malandro boêmio, sábio e protetor, figura tradicional do Catimbó nordestino e posteriormente incorporada à Umbanda. O nome "Zé" é forma abreviada de "José", comum no português brasileiro, e "Pelintra" deriva de uma gíria antiga que significa "pessoa astuta, elegante e de modos simples". (Fontes: Dicionário informal – Zé Pilintra; Carta Capital – Saravá, Seu Zé).

Definição contextual: Entidade de grande notoriedade na Umbanda, associada à linha dos malandros. É reconhecido como guia espiritual que defende os humildes, protege os marginalizados e orienta os consulentes com sabedoria e leveza. Atua também nas curas, aconselhamentos e na resolução de conflitos, manifestando-se com alegria, humor e profundo senso de justiça social.

Sinônimos ou variantes: Malandro; Zé Pilintra (variante ortográfica).

Fonte de coleta: Observações de campo e entrevistas com praticantes do Terreiro Tenda de Umbanda Tupinambá.

Trecho da entrevista: Por exemplo, de Pai Zé Pelintra — que eu acho que é muito conhecido — é ... as contas vermelhas e brancas: sete contas vermelhas, sete brancas, sete vermelhas, sete brancas. E os cabos também.

Comentário cultural: De acordo com *Carta Capital*, Zé Pelintra é considerado "mestre, malandro e protetor", simbolizando o arquétipo do homem do povo que resiste às adversidades com inteligência, humor e fé. Sua figura carrega traços do Catimbó nordestino e da Umbanda carioca, refletindo o sincretismo religioso brasileiro. Vestido de terno branco, gravata vermelha e chapéu panamá, Zé Pelintra é o elo entre a espiritualidade e o cotidiano popular — um símbolo de dignidade, esperteza e caridade que ressignifica a malandragem como sabedoria de sobrevivência e instrumento de justiça social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A formação da Umbanda no contexto da diversidade religiosa brasileira revela a complexidade das dinâmicas históricas, sociais e simbólicas que moldaram o campo espiritual do país. Como religião nascida do cruzamento entre diferentes matrizes culturais — africana, indígena e europeia — a Umbanda sintetiza, em sua ritualística e cosmologia, os traços de um Brasil profundamente plural, marcado tanto por tensões coloniais quanto por estratégias de resistência cultural.

Ao longo do capítulo, foi possível observar que a Umbanda não é apenas uma religião de sincretismo, mas um espaço vivo de criação espiritual, no qual os saberes ancestrais são reinterpretados em diálogo com as experiências urbanas e populares contemporâneas. Através da incorporação de entidades como os pretos-velhos, caboclos e *exus*, a Umbanda devolve centralidade simbólica às vozes historicamente silenciadas, revalorizando memórias afro-indígenas que foram marginalizadas pelo projeto colonial e cristão europeu.

A dissertação de Nazareno Barbosa (2020), ao apresentar a experiência religiosa no Terreiro de Mãe Terezinha, contribui de maneira significativa para essa compreensão, pois evidencia como a vivência umbandista é marcada por práticas de cura, acolhimento e partilha de saberes que ultrapassam o plano meramente espiritual, alcançando dimensões sociais, afetivas e políticas. O terreiro, nesse sentido, torna-se um espaço de resistência ativa, onde se afirma a dignidade de corpos, saberes e culturas subalternizadas.

Ao integrar elementos do catolicismo popular, do espiritismo kardecista, das tradições africanas e da religiosidade indígena, a Umbanda desafia as fronteiras religiosas convencionais, propondo um modelo espiritual híbrido, flexível e inclusivo. Tal modelo não apenas representa a diversidade religiosa do Brasil, mas também propõe uma ética de convivência e respeito à diferença — um projeto de mundo onde o sagrado se manifesta na pluralidade e na ancestralidade.

Portanto, compreender a formação da Umbanda é reconhecer o papel das religiões afro-brasileiras na construção da identidade nacional, na preservação de memórias coletivas e na luta contra a intolerância religiosa. Mais do que uma religião, a Umbanda é um modo de existir, de resistir e de reencantar a realidade, inscrevendo no presente as marcas de um passado ancestral que se recusa a ser esquecido.

Assim, esta pesquisa não apenas permitiu a sistematização de um glossário terminológico focado nos termos de origem africana presentes no terreiro investigado, mas também reafirmou a importância da socioterminologia enquanto instrumento para revelar a persistência de práticas culturais e linguísticas ancestrais no Brasil contemporâneo. Os resultados demonstram que, mesmo sob séculos de opressão e tentativa de apagamento cultural, os terreiros de Umbanda seguem como espaços de resistência, memória e recriação de saberes.

Em um tempo em que ainda enfrentamos preconceitos e intolerâncias religiosas, reconhecer a legitimidade e a riqueza das religiões de matriz africana como a Umbanda, é um ato não apenas acadêmico, mas político e ético. A pluralidade, a ancestralidade e a resistência que sustentam a Umbanda são também, pilares fundamentais para pensarmos uma sociedade mais justa, democrática e respeitosa das diferenças.

REFERÊNCIAS

ABBADE, Adriano. **Vicente Salles e 'O negro na formação da sociedade paraense'.** Escotilha – Cultura, Diálogo e informação, 15 jun., 2018. Disponível em: https://escotilha.com.br/literatura/livro-o-negro-na-formacao-da-sociedade-paraense-vicente-salles-paka-tatu-resenha-critica/. Acesso em: 21 fev. 2025.

ABBADE, Celina Márcia de Souza. **Filologia e o Estudo do Léxico**. 2008. Disponível em: <http://www.filologia.org.br/ileel/artigos/artigo_244.pdf>. Acesso em: 16 fev. 2025.

ABOH, E. O. ***The Emergence of Hybrid Grammars: language contact and change***. *Cambridge University Press*. 2015

ALKMIM, T. (2008). **Falas e cores: um estudo sobre o português de negros e escravos no Brasil do século XIX.** In I. S. Lima, & L. do Carmo (Eds.), *História Social da Língua Nacional* (pp. 247–264). Edições Casa de Rui Barbosa. http://rubi.casaruibarbosa.gov.br/handle/20.500.11997/1275. Acesso em: 16 fev. 2025.

ALMEIDA, G. M. de B. **A Teoria Comunicativa da Terminologia e a sua prática**. **ALFA: Revista de Linguística**, São Paulo, v. 50, n. 2, 2009. Disponível em: https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/1413. Acesso em: 6 fev. 2025.

ALMEIDA, M.A.L. de. **As vozes centro-africanas no Atlântico Sul (1831-c.1850)**. In: LIMA, I.S.; CARMO, L. do. História Social da Língua Nacional 2. Rio de Janeiro: Nau Editora/FAPERJ, 2014. pp. 73-104.

ALMEIDA, M.A.L. de. **Tráfico de africanos para o Brasil**. In: LIMA, I.S.; CARMO, L. do. História Social da Língua Nacional 2. Rio de Janeiro: Nau Editora/FAPERJ, 2014. pp. 353-362.

ALMEIDA, M.; CUNHA, M. C. **Populações tradicionais e conservação**. In: Programa Nacional da Diversidade Biológica – Seminário de Consulta. Avaliação e identificação de ações prioritárias para a conservação, utilização sustentável e repartição dos benefícios da biodiversidade da Amazônia Brasileira. Macapá, 1999.

ALVES, R. F. ***Cultura e globalização: a relação entre cultura e globalização***. Disponível em: https://mundoeducacao.uol.com.br/geografia/cultura-globalizacao.htm. Acesso em: 02 abr. 2023.

ARAÚJO, P. C. (2020). Barbosa Jr., Ademir. **O corte: provocações sobre o abate religioso**. São Paulo: Pluralidades, 2020. 44p. *Campos - Revista De Antropologia*, *21*(2), pp.214–217. https://doi.org/10.5380/cra.v21i2.76198. Acesso em: 16 fev. 2025

ARAÚJO, Patrício Carneiro. **O segredo no cadomblé: relações de poder e crise de autoridade**. 2011. 195 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

ARCOS, Manuela; BEVILACQUA, Cleci; LOGUERCIO, Sandra Dias. **Reconhecendo os termos dos saberes das Parteiras Tradicionais brasileiras: reflexões iniciais para uma abordagem cultural da Terminologia**. *GTLex*, Uberlândia, v. 8, e0807, 2022/2023. DOI: 10.14393/Lex-v8a2022/23-7.

ARRUDA, R. S. V. **"Populações tradicionais" e a proteção dos recursos naturais em Unidades de Conservação**. In: DIEGUES, A. C. (Org.). Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. 2. ed. São Paulo: Hucitec e NUPAUB, pp. 273-290, 2000.

ARRUDA, R. S. V. **Populações tradicionais e a proteção dos recursos naturais**. Ambiente & Sociedade, v. 2, n. 5, pp. 79-93, 1999.

ARRUDA, R. S. V.; DIEGUES, A. C. **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília/São Paulo: Ministério do Meio Ambiente/USP, 2001.

ARRUTI, José Maurício. **Quilombos**. In: PINHO, Osmundo (org.). *Raça: perspectivas antropológicas*. Campinas: Ed. Unicamp; Salvador: Edufba; ABA, 2008. pp. 1–31.

ARRUTI, José Maurício. ***Mestiçagem, identidade e diferença: as categorias "índio" e "quilombo" na política brasileira contemporânea***. São Paulo: UNESP, 2006/2008.

ASP, Danilo Gustavo Silveira; SANTOS, Fabrício Rodrigues dos. **O caminho fundo: a história e sentido de pertença na comunidade do cigano, (Tracuateua-PA, entre colônia, império e república)**. Nova Revista Amazônica, Bragança, v. 6, n. 1, pp. 103-120, abr. 2018. DOI: http://dx.doi.org/10.18542/nra.v6i1.6223. Disponível em: http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/12462. Acesso em: 16 maio.2025

AVIZ, Fernanda Regina Silva; PINHEIRO, Márcio Fernando Duarte**. O território usado dos campos naturais em Tracuateua – PA: análise ambiental a partir da territorialidade produtiva e seus possíveis impactos.** *Revista Geonorte*, v. 7, n. 1 (Edição Especial), pp. 537–554, 2013.

BAENA, Graziela Ribeiro. **Entre marujas e marujos: recortes sobre o vestir no culto a São Benedito em Bragança (PA)**. 2020. 258 f. Tese (Doutorado em Artes) — Universidade

Federal do Pará, Instituto de Ciências da Arte, Programa de Pós-Graduação em Artes, Belém, 2020.

BAGNO, Marcos. ***Língua, linguagem, linguística: pondo os pingos nos ii***. 1. ed. São Paulo: Parábola Editorial, 2014.

BAKHTIN, Mikhail. ***Estética da criação verbal.*** 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BARBOSA, Nazareno Araújo. **Umbandas e batuques: magias e encantarias no Terreiro de Mãe Terezinha, Bragança-PA**. 2020. Dissertação (Mestrado em Linguagens e Saberes na Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Campus Bragança, Bragança-PA, 2020.

BARROS, Elizabete Umbelino. **Línguas e linguagens nos candomblés de nação angola.** 2007. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

BARROS, Lídia Almeida. **Aspectos epistemológicos e perspectivas científicas da terminologia**. Ciência e Cultura, São Paulo, v. 58, n. 2, p. 22-26, 2006. Disponível em: <cienciaaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=s0009-67252006000200011>. Acesso em: 26 ago. 2021.

BARROS, Lídia Almeida. **Curso Básico de Terminologia.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil. Contribuições à uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações**. São Paulo: Pioneira, 1971.

BAXTER, A.; LUCCHESI, D. ***Transmissão linguística irregular: contexto e dinâmica no Brasil colonial***. São Paulo: Editora X, 2004.

BAXTER, Alan e LUCCHESI, Dante. **A transmissão linguística irregular**. In: LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan & RIBEIRO, Ilza (Orgs.). O Português Afro-Brasileiro. Salvador: EDUFBA, 2009. pp. 101-124.

BAXTER, Alan e LUCCHESI, Dante. **Processos de crioulização na história sociolinguística do Brasil**. In: CARDOSO, Suzana; MOTA, Jacyra e MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia (Orgs.). Quinhentos anos de história linguística do Brasil. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo do Estado da Bahia, 2006. pp. 163-218.

BAXTER, Alan; LUCCHESI, Dante. **A transmissão linguística irregular e o português falado no Brasil**. *Revista de Estudos da Linguagem*, v. 12, n. 1, pp. 95-114, 2004.

BERKENBROCK, Volney J. ***Formações religiosas afro-brasileiras***. 2019. Disponível em: http://volney-berkenbrock.com/site/index.php?option=com_content&view=article&id=280:2018-04-16-21-46-14&catid=63:2018-03-07-19-27-19&Itemid=91. Acesso em: 17 jan. 2025.

BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. 2º Ed. Editora Vozes. Petrópolis, Rio de Janeiro, 1999.

BESSA-FREIRE, J. R. (2008). **Nheengatu: a outra língua brasileira. In I. S. Lima, & L. do Carmo** (Eds.), História Social da Língua Nacional (pp. 119–150). Edições Casa de Rui Barbosa. http://rubi.casaruibarbosa. gov.br/handle/20.500.11997/1275. Acesso em: 14 jul. 2023.

BIBLIOTECA NACIONAL DIGITAL DO BRASIL. (n.d.). **Tráficos de escravos no Brasil**. Recuperado em 05 de http://bndigital.bn.gov.br/projetos/escravos/introducao.html. Acesso em: 14 jul. 2023.

BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. **Para uma história do negro no Brasil**. Catálogo de Exposição. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional. Recuperado em 05 de abril, 2019, de http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon1104317/icon1104317.pdf 1988. Acesso em: 14 jul. 2023.

BIDERMAN, M. T. C. **Glossário**. ALFA: Revista de Linguística, São Paulo, v. 28, n. 1, 2001. Disponível em: https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/3683. Acesso em: 17 jan. 2025.

BIRMAN, P. **O que é umbanda**. São Paulo: Abril Cultural/ Brasiliense, 1985.

BIRMAN, P. **A noite da rainha: etnografia de uma festa umbandista**. Comunicações do Iser, ano 2, n.7, dez. 1983.

BONDÍA, Jorge Larrosa. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência**. Tradução: João Wanderley Gerald. *Revista Brasileira de Educação.* n.19, jan./abr., 2002. BR&as_sdt=0%2C5&q=o+glossario+biderman&btnG. Acesso em: 14 jul. 2023.

BONNEMAISON, J. e CAMBREZY, L. ***Le lien territorial: entre frontières et identités***. *Géographies et Cultures (Le Territoire)* n. 20 (inverno). Paris, L' Harmattan. CNRS, **1996.**

BONVINI, Emílio. **Línguas africanas e português falado no Brasil**. In: PETTER, Margarida; FIORIN, José Luiz (org.). *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. 2. ed., 1. reimpr. São Paulo: Contexto, 2014. pp. 15–38.

BOURDIEU, Pierre**. A distinção: crítica social do julgamento**. Tradução: Daniela Kern; Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007. 560 p.
BOURDIEU, Pierre. ***A economia das trocas simbólicas***. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BRASIL. **Plano nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana**. Brasília: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), 2013. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/plano_nacional_desen_sustentavel_povos_comunidades_trad_matriz_africana.pdf. Acesso em: 14 set. 2023.

BRASIL. **Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007**. Disponível em: < » http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 15 set. 2023.

BRITO, Regiane do Socorro da Cunha. **Escotismo e educação não-formal em Tracuateua/PA**. Monografia. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC). Licenciatura em Pedagogia, Faculdade Pan Americana, Instituto Missionário de Educação Superior. Capanema: FPA/IMESP. 2017.

BROWN, Diana; NEGRÃO, Lísias; BIRMAN, Patrícia e outros. **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro, ISER, n. 18, 1985.

CABRÉ, M. T. (1999) ***La terminologia: representación y comunicación: elementos para uma teoria de base comunicativa y otros artículos****. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra.*

CAMELO, Diogo Soares. **Coleção ensino médio: história africana e indígena**. Volume único. Belém: SPE,2016.

CAMPELO, M. M.; LUCA, T. T. **As duas africanidades estabelecidas no Pará**. **Revista Aulas**, Dossiê Religião, n4, abr./jul., 2007. Disponível em: https://unicamp.br/~aulas/Conjunto%20II/4_13.pdf. Acesso em: 21 fev. 2025.

CÂNDIDO, Joel Valentino. **Liberdade de crença e política: tensões e controvérsias no campo religioso afro-brasileiro em São Paulo**. 2015. 175 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

CAPUTO, Stela Guedes. **Aprendendo yorubá nas redes educativas dos terreiros: história, culturas africanas e enfrentamento da intolerância nas escolas**. *Rev. Brasil. Educ.* [*online*]. 2015, vol.20, n.62.

CARDOSO, Elisângela Isabel; LINS, Alex Batista. **Lexicultura do sertão: uma proposta didática para estudantes da educação profissional no semiárido baiano**. Revista do GELNE, Natal, v. 22, n. 1, pp. 3–14, 2020. DOI: 10.21680/1517-7874.2020v22n1ID18717.

CARDOSO, Tainá Machado. **Religiosidade e discriminação a partir da análise dos Terreiros de Umbanda e Candomblé no Município de Rio das Ostras (RJ).** 2015. 146f. Monografia (Bacharelado em Serviço Social) - Universidade Federal Fluminense, Rio das Ostras, 2015. Disponível em: https://app.uff.br/riuff/bitstream/handle/1/5109/TCC%20-%20Tain%C3%A1%20Machado%20Cardoso.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 09 mar. 2025.

CARDOSO, Vania Z. **Assombrações do feminino: estórias de pombagiras e o poder do feminino**. In: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (orgs.). *Espiritismo e religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012. p. 344.

CARON, Bernard. **As línguas vernáculas urbanas na África: o caso do *sheng***. In: FIORIN, José Luiz; PETTER, Margarida (org.). *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2014. pp. 89–100.

CARVALHO, José Jorge de. **Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil.** Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 1999. (Série Antropologia, 249).

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Africânias em terras brasílicas**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais (FALE/UFMG), 2022.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Prefácio. In: MENDONÇA, Renato***. A influência africana no português do Brasil.*** Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão (FUNAG), 2012. pp. 15–28.

CASTRO, Yeda Pessoa de. ***Das línguas africanas ao português brasileiro***. Estudos Linguísticos, São Paulo, v. 36, pp. 81–101, 2007. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20822. Acesso em: 09 mar. 2025.

CASTRO, Yeda Pessoa de. ***Das Línguas Africanas ao Português Brasileiro***. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2001.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Das línguas africanas ao português brasileiro**.Afro-Ásia, Salvador, n. 14, 1983, DOI:10.9771/aa.v0i14.20822. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20822. Acesso em 14 abr. 2025.

CHIZZOTI, Antonio. **A pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais**. 1a ed.

CORRÊA, Aureanice de Mello. **O terreiro de candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural.** Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, pp. 51-62, 2006.

CORREA, Renato Pereira. **História e memória do terreiro Axé Ilê Obá**. 2014. 148 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

CORREA Roberto Lobato, **"Territorialidade e Corporação: Um Exemplo"**, *In* M. Santos, M.A. Souza, M.L. Silveira (Org.), *Território Globalização e Fragmentação*, São Paulo, Ed. Hucitec, 1994.

CORRÊA, Zeny; Lobato, Roberto. **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. pp. 39-55.

COSTA, Jackeline Ferreira da**. Glossário terminológico: a simbologia do vestuário da Marujada na cidade de Bragança-PA**. Orientadora: Patrícia Helena Trindade Leal.2022.60 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciado em Letras – Português) – Universidade Federal Rural da Amazônia, Belém, 2022. Disponível em: http://bdta.ufra.edu.br/jspui//handle/123456789/2487. Acesso em 14 set. 2024.

COSTA FILHO, A. **Povos e comunidades tradicionais**. 2007. Brasília: MDS.

CRESWELL, J. W. **Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto**. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

CUNHA, Antônio Geraldo da. ***Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem indígena*.** Brasília: Companhia Editora Melhoramentos, 1998.

CUNHA, Manoela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. B. **Populações tradicionais e conservação ambiental**. *In*: CAPOBIANCO, João Paulo Ribeiro *et al*. Biodiversidade na Amazônia brasileira: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de 35161 n. 61 | 2023 | pp. 325-358 benefícios. São Paulo: Estação Liberdade; Instituto Socioambiental, 2001.

DAIBERT, Robert. **A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial**. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, pp. 7–25, jan./jun. 2015. Disponível em: https://www.scielo.br/j/eh/a/k3vXpztJQXFcMYwHxL9YMLN/?lang=pt. Acesso em: 15 jun. 2021.

DA SILVA, A. L. B. **Comunidades tradicionais de terreiro em Campos dos Goytacazes: territórios em conflito**. Boletim Paulista de Geografia, *[S. l.]*, v. 1, n. 104, pp. 227–251,

2020. Disponível em: https://publicacoes.agb.org.br/boletim-paulista/article/view/2036. Acesso em: 9 abr. 2025.

DE SALES JÚNIOR, Ronaldo Laurentino. **O terreiro e a cidade: ancestralidade e territorialidade nas políticas de ação afirmativa**. Estudos de Sociologia, [S.l.], v. 2, n. 20, jan. 2015. ISSN 2317-5427. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/235560/28527>. Acesso em: 03 jun. 2023.

DICIONÁRIO ONLINE DE PORTUGUÊS. Porto: 7Graus, 202. s/d. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/Ladino/. Acesso em: 15 jun. 2021.

DIEGUES, A.C. **Conhecimentos, práticas tradicionais e a etnoconservação da natureza**. Desenvolvimento Meio Ambiente, v. 50, Diálogos de Saberes Socioambientais: desafios para epistemologias do Sul, pp. 116-126, abril de 2019. https://revistas.ufpr.br/made/article/view/666 Acesso em: 15 jun. 2021.

DIEGUES, A. C. **A etnoconservação da natureza**. In: _____. (Org.). Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. 2. ed. São Paulo: Hucitec e NUPAUB, pp. 1-46, 2000.

DIEGUES, A. C. **O mito do paraíso desabitado**. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional 24:141–151. 1996

DIEGUES, A. C.; ARRUDA, R. S. V. **Saberes tradicionais e Bio-diversidade**. MMA, Brasília, 2001.

DIEGUES, Antonio Carlos; ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira (orgs.). **Pesquisas do Núcleo de Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas do Brasil**: NUPAUB-USP: MMA, 2000.

DIKI-KIDIRI, M. ***Un enfoque cultural de la terminologia***. Debate Terminológico, nº 5, ago.2009.

DIKI-KIDIRI, Marcel. ***Un enfoque cultural de la terminología***. *Debate Terminológico, n. 5, ago. 2009. Tradução de Rodrigue Bigoundou. Tradução do original: Une approche culturelle de la terminologie, Terminologies Nouvelles,* n. 27, 2000, pp. 27–30.

ESCOBAR, Arturo. **O colonialismo do saber: a metáfora da modernização**. In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. pp. 219-246.

EVARISTO, Jefferson. **Linguicídio africano no Brasil**. **Fórum Linguístico**, v. 18, n. 4, p. 7086–7097, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/forum/article/view/83305>. Acesso em: 25 set. 2023.

FARACO, Carlos Alberto. **Linguística Histórica – uma introdução ao estudo da história das línguas**. São Paulo: Parábola Editorial, 2005

FAULSTICH, Enilde. Socioterminologia: **mais que um método de pesquisa, uma disciplina**. Ciência da Informação – Vol. 24, número 3, 1995.

FERNANDES, Florestan. ***Para uma história do negro no Brasil***. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1988. 64 p.: il.; 21 cm

FERREIRA, D. C. do N., e OLIVEIRA, M. O. E. de. (2010). **Terminologia Cultural da Amazônia Paraense: As Experiências dos Municípios de Altamira e de Cametá**. Intercâmbio, 14. Recuperado de https://revistas.pucsp.br/index.php/intercambio/article/view/3955. Acesso em: 15 jun. 2021.

FERREIRA, Débora Cristina do Nascimento; OLIVEIRA, Maria Odaisa Espinheiro de. **Terminologia cultural da Amazônia paraense: as experiências dos municípios de Altamira e de Cametá**. *Arquivos*, v. 14, 2005. Disponível em:https://revistas.pucsp.br/index.php/intercambio/article/view/3955/2604

FERRETTI, Sergio F. ***Multiculturalismo e sincretismo***. In: MOREIRA, A. S.; OLIVEIRA, I. D. (org.). *O futuro das religiões na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas/UCG, 2008. pp. 37-50.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **A Cidade dos encantados: pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia**, 1870-1950. Belém: EDUFPA, 2008.

FIGUEIREDO, Napoleão. **A Presença africana na Amazônia**. Revista Afro-Ásia. Salvador, UFBA, n. 12, pp.145-160, 1976.

FIGUEIREDO, Napoleão; VERGOLINO, Anaíza. **Alguns Elementos novos para o estudo dos batuques em Belém**. Atas do Simpósio da Biota Amazônica. Rio de Janeiro, v. 2. Antropologia, pp. 101-122, 1967.

FIORIN, José Luiz; PETTER, Margarida. Prefácio. In: _____ (org.). **África no Brasil: a formação da língua portuguesa**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2014. pp. 7–13.

FRIEDMANN, Nina. ***Cabildos negros, refugios de africanías en Colombia***. Revista Montalbán, Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, n. 52, 1988.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S. A. 1989.

GIBSON, Catherine e GRAHAM, Julie. ***The End of Capitalism (as we knew it).*** (Oxford: Basil Blackwell). 1996.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2002. GIL, 2002, Como Elaborar Projeto de Pesquisa.PDF — PDF document, 4947 kB (5066560 bytes).

GIL FILHO, Sylvio F. **Espaço sagrado**: estudos em geografia da religião.20. ed. Curitiba: IBPEX, 2008.

GIL FILHO, Sylvio Fausto; GIL, Ana Helena Corrêa. **Identidade religiosa e territorialidade do Sagrado: Notas para uma teoria do fato Religioso**. In: ROSENDAHL,

GOMES, Laurentino. ***Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares***. São Paulo: Globo Livros, 2019.

GOMES, Mariana Payno. *Efeitos do contato linguístico entre o português brasileiro e o nheengatú em São Gabriel da Cachoeira (AM)*. **Cadernos de Linguística**, Brasília, v. 2, n. 4, pp. 1–17, set. 2021. Disponível em: https://doi.org/10.25189/2675-4916.2021.v2.n4.id480. Acesso em: 15 jun. 2021.

GOMES, Nilma Lino. **Prefácio**. In: SANTOS, Erisvaldo Pereira. Formação de professores e religiões de matrizes africanas: um diálogo necessário. 2.ed. Belo Horizonte: Nandyla, 2015.

GOMES DA COSTA NETO, Antonio. **A Linguagem no Candomblé: um estudo lingüístico sobre as comunidades religiosas afro-brasileiras.** Brasília, BF. UNB, 2009

GONZAGA, G. B. **A trajetória do povo africano escravizado e a influência de sua cultura na formação do povo brasileiro**. 2011. 78f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2011.

GUY, G. ***Linguistic Variation in Brazilian Portuguese: Aspects of the Phonology, Syntax, and Language History***. *Doctoral Dissertation, University of Pennsylvania. 1981. In Dissertations available from ProQuest*..http://repository.upenn.edu/dissertations/AAI8117786. Acesso em: 15 jun. 2021.

GUY, G. R., & ZILLES, A. M. S. ***Endangered language varieties: Vernacular speech and linguistic standardization in Brazilian Portuguese***. In **K. A. King** (Ed.), *Sustaining Linguistic Diversity: Endangered and Minority Languages and Language Varieties (pp. 53-66).2008. Georgetown University Press.*

HAESBAERT, Rogério. 2007. **"Concepções de território para entender a territorialização"**, *in* SANTOS, Milton *et all*. Território, territórios: ensaios sobre ordenamento territorial. Rio de Janeiro: Lamparina.

HAESBAERT, Rogério. **Território e multiterritorialidade: um debate**. Geographia. Niterói. v. 09. n.17. 2007. Disponível em: http://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13531. Acesso em: 15 jun. 2021.

HAESBAERT Rogério, ***O Mito da Desterritorilização: do "fim dos territórios" à* multiterritorialidade**, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, Rogério. **Território, cultura e des-territorialização**. *In*: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto L. (Org.). Religião, identidade e território**.** Rio de Janeiro: UERJ, 2001.

HAESBAERT, Rogério; OLIVEIRA, Márcio; MOREIRA, Ruy (Orgs.). **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial**. Rio de Janeiro: Lamparina Editora. 2011.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Cidades e Estados**. Disponível em https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/pa/tracuateua.html. Acesso em 22 ago. 2024.

ISAIA, ARTHUR CESAR; MANOEL, IVAN APARECIDO (orgs.). **Espiritismo & religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais**. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.

ISQUERDO, A. N**.** (Org.); OLIVEIRA, Ana Maria Pinto Pires de (Org.). **As ciências do léxico: lexicologia, lexicografia e terminologia**. 2ª. ed. Campo Grande: Editora da UFMS, 2001. v. 01. 267p.

ITAÚ CULTURAL. **Marambiré e Furna dos Negros**. Rumos Itaú Cultural 2015-2016. Disponível em: https://www.itaucultural.org.br/rumos-2015-2016-marambire-e-furna-dos-negros. Acesso em: 18 abr. 2025.

JAKUBÓW, A. P. S. P. **O termo contato linguístico tende a remeter ao processo de mudança linguística por meio do qual se originam variedades linguísticas**. *E.L.T.A.*, São Paulo, v. 39, n. 2, pp. 1–26, 2023. DOI: 202339251410.

KLEIN, Roi Hentoni. **Religiões tradicionais africanas**. Blumenau-SC: FURB, 2010.

KOURYH, Jussara. **Histórias do Brasil Afro-Indígena**. 1. ed. atual. [*S. l.*: *s. n.*], 2007. 184 p. ISBN 978-85-60931-12-5.

KRIEGER, M. G.; FINATTO, M. J. B. **Introdução à terminologia: teoria e prática**. São Paulo: Contexto, 2004

LAMAS, Rita Suriani. **A formação das religiões afro-brasileiras: A interferência do sincretismo religioso. SACRILEGENS – Revista Discente do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF**, v. 16, n. 1, jan./jun., 2019. Disponível em: https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/28835. Acesso em: 21 fev. 2025.

LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. pp. 1- 128.

LÊ BOSSÉ, M. **As questões de identidade em Geografia Cultural – algumas concepções contemporâneas**. *In*: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org). Paisagens, textos e identidade. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.

LEAL, J. **Tematizações do sincretismo na antropologia das religiões afro-brasileiras (1930-1940). Sociologia & Antropologia**, v. 11, n. 2, pp. 623–649, maio 2021. Disponível em: https://www.scielo.br/j/sant/a/pHDzGzXZ6j3CFfw6hhdbsww/. Acesso em: 21 fev. 2025.

LEITE, Yonne; CALLOU, Dinah. **Como falam os brasileiros**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,2002.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Raça e História**. São Paulo: Victor Civita, 1976 (Orig. 1950).

LIMA-HERNANDES, Maria Célia Pereira**. A língua de raiz paulista: uma picada remanescente do século XX**. Pelos Mares da Língua Portuguesa 5 – Língua e Ensino, São Paulo: FFLCH/USP, 2015

LOBO, Maria do Socorro Silva. ***O léxico: expressão da cultura***. Belém: EDUEPA, 1999.

LODY, R. **Candomblé: religião e resistência cultural**. São Paulo: Ática, 1987.

LÓPEZ, L. ÁLVAREZ. **Como avançar no estudo do léxico de origem africana na América Latina***?* Revista da ABRALIN, v. 11, n.2, 31 dez.2012

LUCA, Taissa Tavernard de**. *"Tem branco na Guma": a nobreza europeia montou corte na encantaria mineira***. 2010. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2010.

LUCCHESI, D. **A periodização da história sociolinguística do Brasil**. D.E.L.T.A. (Documentação e Estudos Em Linguística Teórica e Aplicada), 33(2), 347–382. 2017.https://doi.org/http://dx.doi. org/10.1590/0102-445067529349614964. Acesso em Acesso em: 09.mar. 2025.

LUCCHESI, D. **História do contato entre línguas no Brasil**. In: LUCCHESI, D., BAXTER, A., and RIBEIRO, I., orgs. O português afro-brasileiro. Salvador: EDUFBA, 2009, pp. 41-73. ISBN 978-85- 232-0875-2. *Available from SciELO Books*.

LUCCHESI, Dante. **Metodologia**. In: LUCCHESI, D.; BAXTER, A.; RIBEIRO, I. (orgs.). O português afro-brasileiro. Salvador, Bahia: EDUFBA, 2009.

LUCCHESI, D. **Africanos, crioulos e a língua portuguesa**. **In I. S. Lima, & L. do Carmo** (Eds.), História Social da Língua Nacional (pp. 151-180). 2008. Edições Casa de Rui Barbosa. http://hdl.handle.net/20.500.11997/1275

LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan; RIBEIRO, Ilza (org.). **O português afro-brasileiro**. Salvador: EDUFBA, 2009.

LUCCHESI, D., BAXTER, A. **A transmissão linguística irregular**. In: LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan; RIBEIRO, Ilza (org.) O português afro-brasileiro. Salvador: EDUFBA, 2009, pp. 101-153.

LUNDU. In: **ENCICLOPÉDIA** Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira. São Paulo: Itaú Cultural, 2025. Disponível em: http://enciclopedia.itaucultural.org.br/termos/80290-lundu. Verbete da Enciclopédia. ISBN: 978-85-7979-060-7. Acesso em: 18 abr. 2025.

LYONS, John. **Linguagem e linguística: uma introdução**. Tradução de Marilda Winkler Averbug e Clarisse Sieckenius de Sousa. Rio de Janeiro: LTC, 1987.

MAESTRI, Mário. **Uma história do Brasil: colônia**. 3. ed. São Paulo: Contexto,2002.

MAFRA, Alessandra. **À sombra do precursor: produção e recepção da obra O Negro no Pará, de Vicente Salles**. Revista Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 8, n. 18, pp. 317-350, maio/ago. 2016.

MAGALHÃES. Maria do Socorro Oliveira. **"Projeto Consciência Negra: linguagem. c identidade (Escola Odilon H. Pontes, Vila Socorro - Tracuateua/PA**. 2009-15 Caderno de Estudos Ético Raciais de Tracuateua. Vol. 1, n° 1, abril/2016. T SEMED, 2016 [mimeo].

MALHEIROS, Perdigão. **A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social.** 3ª Edição (2ª Edição Integral), Petrópolis: Vozes, 1976.

MARCELINO, Jonathan. **Por uma geografia decolonial: as dimensões epistêmicas da raça e do racismo no pensamento geográfico**. Disponível em: https://www.copene2018.eventos.dype.com.br/resources/anais/8/1531340025_ARQUIVO_TrabalhoCompletoXCOPENE.pdf. Acesso em: [s.d.].

MARCUSSI, Alexandre A. **Topias centro-africanas: ressignificações da ancestralidade nos calundus da América portuguesa nos séculos XVII e XVIII**. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 39, n. 79, 2018. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472018v38n79-02. Acesso em: 18 abr. 2025.

MARONEZE, B.; NUNES, M. F. **Etimologia e história da palavra "macumba**". Revista GTLex, Uberlândia, v. 10, pp. 1-47, 2025. Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/GTLex/article/view/74838. Acesso em: 09.mar. 2025.

MARONEZE, J. A.; NUNES, M. A. **Educação e Relações Raciais**. Niterói: EdUFF, 2016. p. 337. Disponível em: [link institucional, se houver]. Acesso em: 18 abr. 2025.

MARTINS, Arlon Francisco Carvalho; MARTINS, Vicente de Paula da Silva. **Estudos do léxico: aportes teóricos para pesquisa terminológica e fraseológica**. São Carlos-SP: São Carlos: Pedro & João Editores, 2019. 214 p.

MATTA E SILVA, Wilson da. **Umbanda de Todos Nós**. Compêndio Hermético, 1974. Disponível em: https://archive.org/details/umbandadetodosnos. Acesso em: 09 mar. 2025.

MATTOSO, Katia. **Ser escravo no Brasil**. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MELLO, H. (2008). **Modelos de formação da língua nacional sob a perspectiva do contato de populações. In I. S. Lima, & L. do Carmo** (Eds.), História Social da Língua Nacional (pp. 295-314). Edições Casa de Rui Barbosa. http://hdl.handle.net/20.500.11997/1275. Acesso em: 18 abr. 2025.

MENDONÇA, J. F., & PACHECO, T. da S. (2023). **Colonialidade de poder e religião: repercussões no tempo presente**. *PLURA, Revista De Estudos De Religião PLURA, Journal for the Study of Religion*, *13*(2), 170–184. Recuperado de https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/2193. Acesso em: 18 abr. 2025.

MENDONÇA, Renato. ***A influência africana no português do Brasil*** / Renato Mendonça, apresentação de Alberto da Costa e Silva, prefácio de Yeda Pessoa de Castro. Brasília: FUNAG, 2012. 200 p.

MÉTRAUX, Alfred. ***The Tupinamba***. *In: STWEARD, Julian (Org.). Handbook of south american indians. Washington: Government printing office*, 1948. pp. 95-139.

MIGNOLO, W. *Local Histories/Global Designs.* ***Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking***. Nova Jersey: Princeton University Press, 2000.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio da pesquisa social**. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

MONTEIRO, Benedito. ***História do Pará***. Belém: Amazônia, 2013.

MONTEIRO, Ygor Saunier Mafra Carneiro. **Marambiré do Pacoval: estudo da performance percussiva de uma congada amazônica**. 2019. 76 f. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Instituto de Artes, São Paulo, 2019.

MOURA, Clóvis**.** ***Quilombos: resistência ao escravismo***. 5. ed. Teresina: EdUESPI, 2021.

MUFWENE, S. S. ***Language Evolution: contact, competition and change. Continuum*** International Publishing Group.2008.

MUFWENE, S. S. (2001). ***The Ecology of Language Evolution***. Cambridge University Press.

MUSSAQUE, Antónia João. **Candomblé: manutenção religiosa da ancestralidade angolana no** Brasil. Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento. Ano 03, Ed. 09, Vol. 06.

NASCIMENTO, Abdias. ***O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*.** 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Beatriz. **O conceito de quilombo e a resistência cultural negra.** Revista Afrodiáspora, v. 3, n. 6-7, pp. 41-49, 1985.

NOBRE, Wagner Carvalho de Argolo. **Introdução à história das línguas gerais no Brasil: processos distintos de formação no período colonial**. 229 f. il. 2011. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

NOVAES, Sylvia Caiuby. ***Fotografia: usos e significações***. In: NOVAES, S. C. (org.). *Imagens da cultura, cultura das imagens*. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2005.

NUNES, José Horta. **História do saber lexical e constituição de um léxico brasileiro**. São Paulo: Humanitas, 2002.

O'DWYER, Eliane Cantarino**.** ***Quilombos: identidade étnica e territorialidade***. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. 2008 **Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira**, Limeira, Editora do Conhecimento.

OLIVEIRA, Natho Júnior Gomes de. **Uma abordagem etnobotânica na tenda de Umbanda Casa de Tupinambá, Tracuateua-PA***, Capanema, 2017*. 2017. Trabalho de conclusão de curso (graduação) – Universidade Federal Rural da Amazônia, Capanema, 2017.

ORTIZ, Renato. **Durkheim: um percurso sociológico**. In: DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. 3a edição. São Paulo: Ed. Paulus. 20. 2008.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e Sociedade Brasileira**. São Paulo: Brasiliense,1999.

PARÉS, Luis Nicolau. 2006. ***A Formação do Candomblé:*** **história e ritual da nação jeje na Bahia**. São Paulo: Editora da Unicamp.

PETTER, M. **Línguas africanas no Brasil: vitalidade e invisibilidade**. In.: LIMA, I. S.; CARMO, L. do. (org.). História social da língua nacional 2. Rio de Janeiro: Nau Editora/FAPERJ, 2014. pp. 19-40.

PINTO, A. S.; MARIM, C. I. **Religiões afro-brasileiras enquanto objeto de resistência**. **Revista de Cultura Teológica**, n. 96, mai./ago., 2020. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/47212. Acesso em: 21 fev. 2025.

PINTO, L. E. de S.; BRAGA, H. L. da C. **O campo religioso: uma análise a partir de Pierre Bourdieu**. **CONTRIBUCIONES A LAS CIENCIAS SOCIALES**, *[S. l.]*, v. 18, n. 2, p. e15739, 2025. DOI: 10.55905/revconv.18n.2-341. Disponível em: https://ojs.revistacontribuciones.com/ojs/index.php/clcs/article/view/15739. Acesso em: 15 jun. 2025.

PONSO, L.C. 2017. **Situação minoritária, população minorizada, língua menor: uma reflexão sobre a valoração do estatuto das línguas na situação de contato linguístico**. Gragoatá. 22, 42 (jul. 2017), 184-207. DOI: https://doi.org/10.22409/gragoata.v22i42.33468. Acesso em: 18 abr. 2025.

PRANDI, Reginaldo. **As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia.** Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – BIB, São Paulo, n. 63, pp. 7–30, 1º sem. 2007. ISSN 1518-0805.

PRODANOV, Cleber Cristiano; FREITAS, Ernani Cesar de. **Metodologia do Trabalho Científico**: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico. 2. ed. Novo Hamburgo: Feevale, 2013.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. *Revista Internacional de Sociologia*, v. 62, n. 201, pp. 93-126, 2005.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. São Paulo: CLACSO, 2005. pp. 116–142.

QUINT, Nicolas. **A realização do sujeito em português do Brasil: deriva versus crioulização**. In: FIORIN, José Luiz; PETTER, Margarida (org.). *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2014. pp. 75–88.

RAIMUNDO, Jacques. **O elemento afro-negro na língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Renascença, 1933

RAMOS, Rodrigo Maciel. **Candomblé e umbanda: caminhos terapêuticos afro-brasileiros**. Dissertação (Mestrado em psicologia e saúde) - Centro Universitário de Brasília - Uniceub, Brasília, 2015. Disponível em: https://repositorio.uniceub.br/jspui/bitstream/235/9672/1/61200866.pdf. Acesso em: 09 mar. 2025.

REIS, Fernanda Carla dos; FERREIRA, Claudinéia da Silva. ***Pajé, conhecimento cultural e terminologia: por uma escuta sensível dos termos***. In: Anais do I Encontro Nacional de Estudos Interdisciplinares da Cultura, 2017.

REIS, Jaqueline de Andrade; FERREIRA, Marília de Nazaré de Oliveira. **Pajé, conhecimento cultural e terminologia de plantas medicinais em *Parkatêjê***. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 11, n. 2, pp. 186–213, jul./dez. 2017.

REIS, Jaqueline de Andrade; FERREIRA, Marília de Nazaré de Oliveira. **Socioterminologia de plantas medicinais em *Parkatêjê***. Espaço Ameríndio, v. 11, n. 2, pp. 186–213, jul./dez. 2017.

REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

RIBEIRO, Joao. **Diccionario gmmmatical**. Rio de Janeiro/São Paulo: Livraria Clássica/Francisco Alves. 1897.

ROBERTS, S. ***Language contact and creole formation in São Tomé and Príncipe***. São Tomé: Editora Universitária, 2005.

ROCHA, Fernando Trindade. **A imagem do negro na literatura paraense: uma análise do romance Hortência, de Marques de Carvalho**. **Revista Moara**, Belém, n. 20, pp. 93-101, jul./dez., 2003. Disponível em: https://periodicos.ufpa.br/index.php/moara/article/view/3192. Acesso em: 21 fev. 2025.

RODRIGUES, Aryon. **As línguas gerais sul-americanas**. Laboratório de línguas indígenas, Brasília, 1996. Disponível em: <http://www.unb.br>. Acesso em: 18 abr. 2025.

RODRIGUES, Aryon. **Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Loyola, 1986.

RODRIGUES, Elias Maurício da Silva. **Glossário eletrônico da terminologia da farinha de mandioca na Amazônia paraense.** 2015. 264 f. Tese (Doutorado em Linguística).

RODRIGUES Nina. **Os africanos no Brasil.** 6. ed. São Paulo: Ed. Nacional; [Brasília]: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

RODRIGUES, Ulisdete Rodrigues de Souza. **Elementos para a compreensão de Línguas Crioulas e Pidgins: conceitos e hipóteses. AbeÁfrica: revista da associação brasileira de estudos africanos**, v. 2, n. 2, pp. 43 – 59, abril de 2019. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/abeafrica/article/view/25872. Acesso em: 09 mar. 2025.

ROHDE, Bruno Faria. **Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista**. **Revista de Estudos da Religião**, p. 77-96, 2009. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde.pdf. Acesso em: 09 mar. 2025.

ROSENDAHL, Zeny. **Território e territorialidade: uma proposta geográfica para o estudo da religião**. *In*: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny. (orgs). *Geografia cultural: uma antologia.* Rio de Janeiro: EdUERJ. 2013.

ROSENDAHL, Zeny. **Território e Territorialidade: uma Perspectiva Geográfica para o Estudo da Religião**. In: Geografia: temas sobre cultura e espaço. (Org.) ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto L. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2005.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. 2. ed. Rio de Janeiro: UERJ, 2002.

ROUGÉ, Jean-Louis. **A inexistência de crioulo no Brasil**. *In*: FIORIN, José Luiz; PETTER, Margarida (org.). África no Brasil: a formação da língua portuguesa. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2014. pp. 51–68.

SAGER, J. C. (1993) ***Curso práctico sobre el procesamiento de la terminología***. Madrid: Fundación G.S. Ruipérez.

SALES Jr., Ronaldo L. de. 2009. **"Políticas de Ancestralidade: negritude e africanidade na esfera pública"**. *CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, n. 14, setembro.

SALLES, Vicente. **O negro na formação da sociedade paraense: textos reunidos**. 2º Ed., Belém (PA): Paka-Tatu, 2015. Disponível em: https://pt.scribd.com/document/390137040/1-O-Negro-Na-Formacao-Da-Sociedade-Paraense-Copia-1-9. Acesso em: 21 fev. 2025.

SALLES, Vicente**. O negro no Pará: aspectos econômicos, sociais e culturais**. 4ª. ed. Belém: SECULT, 2015.

SALLES, Vicente**. o negro na formação da sociedade paraense**. Textos reunidos. Belém: Editora Paka-Tatu, 2004.

SALLES, Vicente. ***Edison Carneiro, e o folclore do negro***. Brasília: Edição do Autor, 1990 [1988].

SALLES, Vicente. **O negro no Pará, sob o regime da escravidão.** Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, Serviço de Publicações da Universidade Federal do Pará, 1971. Disponível em: https://fauufpa.org/wp-content/uploads/2013/03/o-negro-no-parc3a1-vicente-salles-pdf.pdf. Acesso em: 21 fev. 2025.

SALLES, Vicente. ***O negro no Pará sob o regime da escravidão***. Belém: CEJUP, 1971.

SALOMÃO, Sandra Regina Costa. **A trajetória dos negros no Pará:** a contribuição da cultura africana no Pará. 2017. 60f. Monografia (Licenciatura plena em História) – Faculdade de Itaituba-FAI, Itaituba, 2017. Disponível em: https://www.faculdadedeitaituba.com.br/pdf.php. Acesso em: 21 fev. 2025.

SANCHIS, Pierre. **O campo religioso contemporâneo no Brasil**. In: ORO, Ari Pedro; STEIL. Carlos Alberto. Globalização e religião. Petrópolis: Vozes, 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo. Cortez. 5a ed. 2008.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia**/ Edmar Ferreira Santos: - Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Fabrício Rodrigues dos. **Território e identidade quilombola em Tracuateua/PA: história, memória e afirmação cultural.** Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Saberes e Linguagens na Amazônia, Campus Universitário de Bragança, Universidade Federal do Pará. Bragança: UFPA/PPGLSA, 2017.

SANTOS, Nágila Oliveira dos. **Do calundu colonial aos primeiros terreiros de candomblé no Brasil: de culto doméstico à organização político-social-religiosa**. Revista África e Africanidades, Rio de Janeiro, ano 1, n. 1, maio 2008. Disponível em: http://www.africaeafricanidades.com/documentos/Do_calundu_colonial_aos_primeiros_terreiros_de_candomble_no_Brasil.pdf. Acesso em: 12 jun. 2025.

SAQUET, Marcos A. **Por uma geografia das territorialidades e das temporalidades**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Consequência Editora. 2015.

SCHMITT, J. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Companhia das Letras,1999.

SCHNEIDERS, M.; BUSSE, S.; SALVINI, R**. O contato linguístico no Brasil:** o que as pesquisas nos mostram? *Linguistic Contact in Brazil: What Does Research Show Us? Web Revista Sociodialeto*, v. 11, n. 32, pp. 101-112, 2021. DOI: https://doi.org/10.48211/sociodialeto.v11i32.332. Acesso em: 18 abr. 2025.

SEABRA, José. ***A Linguagem e a Cultura: Diálogos entre História e Identidade.*** Editora ABC, 2015

SEABRA, Maria Cândida Trindade Costa de. **Língua, Cultura, Léxico**. In: SOBRAL, Gilberto Nazareno. Linguagem, sociedade e discurso [livro eletrônico] / Gilberto Nazareno Telles Sobral, Norma da Silva Lopes, Jânia Martins Ramos. –- São Paulo: Blucher, 2015. pp.65 – 83.

SEVERINO, Antônio Joaquim. ***Metodologia do trabalho científico***. 23. ed. rev. e atual. São Paulo: Cortez, 2007.

SIEGEL, J. ***Pidgin and creole languages***. London: Cambridge University Press, 2008.

SILVA, Anderson L. B. **Comunidades tradicionais de terreiro em Campos dos Goytacazes: territórios em conflito**. In: Boletim Paulista De Geografia. São Paulo, jul–dez 2020b. n. 104. Disponível em: https://publicacoes.agb.org.br/index.php/boletimpaulista/article/view/2036. Acesso em: 18 abr. 2025.

SILVA, Antônio Carlos**. O quilombo: da invisibilidade à luta por reconhecimento**. In: CARDOSO, C. F. et al. (org.). *Territórios negros: políticas públicas e identidades quilombolas no Brasil*. Brasília: IPEA, 2008.

SILVA, Benedita da. ***Línguas africanas no Brasil: a presença do Yoruba e Kimbundu nas religiões afro-brasileiras*.** Revista Brasileira de Linguística, 2014.

SILVA, J. A. A. **A concordância na "língua de preto" em Gil Vicente**. *Papia*, *13*(1), 136–138.2003. http://revistas.fflch.usp.br/papia/article/ view/1818. Acesso em: 18 abr. 2025.

SILVA, J. F. C. **O Português Afro-Indígena de Jurussaca/PA: revisitando a descrição do sistema pronominal pessoal da Comunidade a partir da textualidade**. 414p. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.

SILVA, Jair Cecim da. **O português afro-indígena de Jurussaca/PA revisitando a descrição do sistema pronominal pessoal da Comunidade a partir da textualidade**. Tese. Programa de Pós Graduação em Filologia e Língua Portuguesa, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo (USP), Doutorado em Língua Portuguesa. São Paulo: USP, 2014.

SILVA, Maria José da. ***A Marujada de Bragança: um ritual afrocatólico na Amazônia paraense***. 1997. Texto datilografado. Acervo particular.

SILVA NETO, Serafim da**. Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil**. 2.ed. Rio de Janeiro: INL, 1963 [1951].

SILVA SANTOS, V. C., & DE SOUZA, J. A. (2019). **A influência do contato com línguas africanas na performance do português popular brasileiro**. *andinga evista e studos Linguísticos (ISSN: 2526-3455)*, *3*(1), pp. 36–50. Recuperado de https://revistas.unilab.edu.br/index.php/mandinga/article/view/240. Acesso em: 18 abr. 2025.

SILVA VIEIRA, Maurício Benedito da. **Religiões brasileiras de matrizes africanas no contexto da lei 10.639/03. Cuiabá- MT, 2016.**

SIQUEIRA, José Leôncio Ferreira de. **Trilhos: o caminho dos sonhos (memorial da Estrada de Ferro de Bragança)**. Bragança: edição do autor, 2008.

SOUSA, A. M. **Entre terreiros e encruzilhadas de Fortaleza: estudo léxico-semântico do vocabulário umbandístico**. **Revista Philologus**, v. 39, pp. 40-55, 2007.

SOUSA, Alexandre Melo de. **Entre terreiros e encruzilhadas de Fortaleza: estudo léxico-semântico do vocabulário umbandístico**. Revista Philologus, ano 13, nº 39, pp. 40–55, 2002/2005.

SOUSA, Paulo Santiago de. ***Vocabulário especializado dos passaricultores da Região Metropolitana de Belém*.** 2023. 195 f. Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Araraquara, 2023.

SOUTO, Luiz Alfredo Coutinho. **Só o Rosário nos une: uma descrição das Congadas brasileiras**. 2024. 286 f. Dissertação (Mestrado em Culturas e Identidades Brasileiras) – Universidade de São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros, São Paulo, 2024.

SOUZA, Wanessa de. ***As Grandes Navegações e o Descobrimento do Brasil***.S/D. Disponível em: https://www.fafich.ufmg.br/pae/apoio/asgrandesnavegacoeseodescobrimentodobrasil.pdf. Acesso em: 18 abr. 2025.

SOUZA JÚNIOR, Vilson Caetano. **Roda o balaio na porta da igreja, minha filha, que o santo é de candomblé.** In: BARBOSA, Lucia Maria de Assuncao; SILVA, Petronilha Beatriz

Goncalves e SILVERIO, Valter Roberto (orgs). De preto a afro-descendente: trajetos de pesquisa sobre relações étnico-raciais no Brasil. São Carlos: Edufscar, 2003.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar**.1980. São Paulo: Difel.

VELECI, Nailah Neves. ***Cadê Oxum no espelho constitucional? Os obstáculos sócio-político-culturais para o combate às violações dos direitos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro***. 2017. 145 f., il. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

VERGER, Pierre. ***Notas sobre o culto aos orixás e voduns: uma investigação sobre as divindades africanas transplantadas no Brasil***. 3. ed. Salvador: Corrupio, 1999.

VERONELLI, G. A. ***Sobre la colonialidad del lenguaje. Universitas Humanística***, v. 81, 2015

VERONELLI, Gabriela Alejandra; DAITCH, Silvana Letícia. **Sobre a colonialidade da linguagem**. Revista X, [S.l], v. 16, n. 1, pp. 80-100, 2021. DOI:10.5380/rvx.v16i1.78169. Disponível em: https://revistas.ufpr/revstax/article/view/78169. Acesso em: 16 jun. 2025.

VIANA, V. M. **Envolvimento sustentável e conservação das florestas brasileiras**, *in* Comunidades tradicionais e manejo dos recursos naturais da Mata Atlântica. Organizado por A.C. Diegues e V.M. Viana, pp. 23-26. 2004. 2ª edição. São Paulo: HUCITEC:NUPAUB:CEC.

VIEIRA, Maurício Benedito da Silva. **Religiões brasileiras de matrizes africanas no contexto da Lei 10.639/03 em Cuiabá-MT**. 2016. 102 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Instituto de Educação, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2016.

WÜSTER, E. (1998) ***Introduccion a la teoria general de la terminologia y a la lexicografia terminológica***. Barcelona: *Universitat* Pompeu Fabra.

Apêndice A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE BRAGANÇA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGENS E SABERES NA AMAZÔNIA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

a. Explicação sobre a pesquisa

A pesquisa tem como tema AS LÍNGUAS AFRICANAS: UM ESTUDO À LUZ DA SOCIOTERMINOLOGIA EM UM TERREIRO DE UMBANDA NO MUNICÍPIO DE TRACUATEUA- PA. A pesquisa se justifica pela necessidade de contribuir, por meio do estudo das línguas, com o reconhecimento sociocultural que tais comunidades apresentam na formação da identidade do Brasil. Diante disso, temos os seguintes objetivos: investigar à luz da socioterminologia a presença de termos reminiscentes das línguas africanas encontrados em um terreiro de umbanda no município de Tracuateua, Pará. Como produto final pretende-se elaborar um glossário socioterminológico das línguas africanas encontradas no terreiro de umbanda no município de Tracuateua, considerando também os saberes e fazeres dessa prática religiosa.

b. Riscos

Os riscos previstos durante a coleta de dados estão relacionados aos casos de danos psicológicos. Por se tratar de estudos observacionais, os participantes podem apresentar possíveis desconfortos, timidez e medo de serem julgados em situações de observação do pesquisador. Assim como, durante as entrevistas, os colaboradores podem ter lembranças desagradáveis; podendo gerar algum tipo de mal-estar ou estresse. Por exemplo, com possíveis lembranças de preconceito e racismo religioso. Outro risco recorrente a esse tipo de pesquisa é os danos sociais à comunidade envolvida. A exposição pode trazer interferência na rotina dos cultos e dos sujeitos que participam, uma vez que pode ocorrer perturbação nas mídias sociais e estigmatização dos colaboradores da pesquisa,bem como, perturbação no local da pesquisa. Além disso, a pesquisa promove riscos de exposição de dados pessoais, de fotos e confidencialidade. Ao aceitar a sua participação, o participante corre riscos de apresentar constrangimento de interagir com estranhos e medo de eventuais repercussões.

c. Benefícios:

Permitir o compartilhamento de informações e experiências, bem como o enriquecimento teórico-metodológico. A pesquisa pretende desenvolver um glossário a fim de registrar e conservar, para gerações futuras, e para quem não tem conhecimento dessa prática religiosa os conhecimentos e as informações acerca do patrimônio linguístico, religioso, enfim, sociocultural africano, especificamente da cultura importantíssima dos terreiros de umbanda. Além de mostrar os cultos como manifestações religiosas enquanto locais de resistência e sobrevivência das línguas e culturas africanas. Ademais, pretendemos com a pesquisa dar visibilidade para os participantes dos terreiros e trazer conhecimento da realidade local para o desenvolvimento de ações futuras.

e. Ressarcimento e indenização

Os colaboradores não terão direito a nenhum tipo de ressarcimento ou indenização referente a sua participação nesta pesquisa, mas caso tenham algum tipo de gasto material para participar da pesquisa, terão direito de serem ressarcidos.

f. Explicação sobre a sua participação na pesquisa e sigilo

A realização da pesquisa acontecerá na comunidade do terreiro seguindo algumas etapas: conhecer a comunidade e as pessoas que a integram, já verificando a possibilidade da realização da pesquisa. Esse momento também será dedicado a assistir à realização do culto se houver o consentimento das partes envolvidas na pesquisa. O segundo momento será dedicado à apresentação de todas as etapas da pesquisa para o conhecimento e o consentimento dos colaboradores para a realização das entrevistas. A data e a hora para as entrevistas serão marcadas de acordo com a disponibilidade do participante. Sua participação é voluntária e se dará por meio de uma entrevista com perguntas semiestruturadas. Se depois de consentir a sua participação o/a SR. (a) desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta dos dados, independente do motivo e sem nenhum prejuízo a sua pessoa.

A pesquisadora se compromete em manter o sigilo das informações repassadas por meio de entrevistas, respeitando assim a privacidade dos participantes da pesquisa. Por privacidade, entende-se "direito do participante da pesquisa de manter o controle sobre suas escolhas e informações pessoais e de resguardar sua intimidade, sua imagem e seus dados pessoais, sendo uma garantia de que essas escolhas de vida não sofrerão invasões indevidas, pelo controle público, estatal ou não estatal, e pela reprovação social a partir das características ou dos resultados da pesquisa" (Resolução 510/2016).

Vale ressaltar que os colaboradores da pesquisa serão consultados a fim de verificar a possibilidade de utilizar os dados pessoais e de imagens,dando assim mais visibilidade à cultura dos terreiros de umbanda.

g. Informações de Contato

Em caso de dúvidas e questionamentos acerca da pesquisa, o colaborador participante da pesquisa pode entrar em contato com a pesquisadora responsável, Isabelle de Fátima da Silva Souza – (91) 98502-9314, com o orientador Jair Francisco Cecim da Silva – (91) 99606-0957 e com o Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos, Instituto de Ciências da Saúde, Universidade Federal do Pará (CEP - ICS/UFPA), cujo endereço é Rua Augusto Corrêa, nº 01, Campus do Guamá. UFPA, Faculdade de Enfermagem do ICS, sala 13, 2º andar. CEP: 66.075-110, Belém-Pará. Tel: 3201-7735. E-mail: cepccs@ufpa.br

Neste ato, e para todos os fins de direito admitidos, autorizo expressamente a utilização da minha imagem e voz, em caráter definitivo e gratuito, constante em fotos e filmagens decorrentes da minha participação para o trabalho. As imagens e a voz poderão ser exibidas nos relatórios parcial e final do referido projeto, em publicações e divulgações acadêmicas, assim como disponibilizados no banco de imagens resultante da pesquisa e na internet, fazendo-se constar os devidos créditos. A pesquisadora fica autorizada a executar a edição e montagem das fotos e filmagens, conduzindo as reproduções que entender necessárias, bem como a produzir os respectivos materiais de comunicação, respeitando sempre os fins aqui estipulados.

Bragança/Pa, _____ de _____ de 2024.

Nome: _____

Telefone: ( ) _____

_____
Assinatura do participante

_____
Assinatura da pesquisadora

_____
Assinatura do orientador

Apêndice B – ROTEIRO PARA ENTREVISTA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE BRAGANÇA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGENS E SABERES NA AMAZÔNIA

Perfil dos integrantes

1. Sexo:
2. Idade:
3. Escolaridade:
4. Estado civil:
5. Nasceu em Tracuateua? Se não, de onde?
6. Há quanto tempo o(a) senhor(a) trabalha nessa casa?
7. Já era adepto da Umbanda antes?
8. Cargo ou função no terreiro:
9. Caso tenha filhos. Os seus filhos frequentam a casa com o(a) senhor(a)? Se sim, explique como é essa relação?

Questionário para os integrantes

1. Como você foi introduzido à Umbanda e ao terreiro?
2. Qual foi a sua jornada pessoal dentro da religião?
3. Primeiramente gostaria de saber como chegaste na tenda da Umbanda Casa de Tupinambá, a partir do que e a partir de que?
4. Quais foram os momentos mais significativos ou transformadores que você vivenciou no terreiro?
5. Quais suas responsabilidades dentro do terreiro?
6. Como você descreveria o seu papel na orientação espiritual dos membros do terreiro?
7. Para você, qual a origem da Umbanda e como a influencia africana se manifesta nessa tradição? O que pensam sobre isso?
8. Qual a diferança da Umbanda e do Candomblé?
9. Quais palavras ou expressões em línguas africanas são mais frequentemente usadas durante os rituais no terreiro?
10. Durante os cultos, vocês utilizam discursos,cânticos e orações em línguas africanas? Se sim, quais são elas e o significado delas?
11. Qual é o nome das vestimentas utilizadas durante o culto? Qual o significado de cada umas delas?
12. Vocês já sofreram preconceito por fazer parte de um terreiro?
13. Existe alguma preparação antes de receber as entidades? Todos que participam sobre a pronúncia ou significado das palavras africanas utilizadas durante os rituais?
15. Existe alguma mensagem que você gostaria de deixar para aqueles que estão interessados na Umbanda ou que desejam conhecer mais sobre o terreiro?

PERGUNTA PARA A MÃE DE SANTO

1. Qual foi a sua trajetória até se tornar Mãe de Santo aqui no terreiro?
2. Quem decide quem será Mãe de santo? São os orixas ou os mais velhos da comunidade?

História do Terreiro

1. A Tenda de Umbanda Casa de Tupinambá teve início em que ano? Qual a história por traz da fundação?
2. Quem foi o fundador ou fundadores?
3. De onde vem o nome " Tenda de Umbanda casa de Tumbinambá"?
4. Quais são os cargos e responsabilidades dos dirigentes? Atualmente quem são os dirigentes da tenda e quantos são?
5. Quais os princípios e valores fundamentais do terreiro?
6. Quais as principais práticas religiosas ou rituais no terreiro?
7. Com que frequência essas práticas acontecem?
8. Os trabalhos de Umbanda na Casa de Tupinambá são divididos em quantos e em quais?
9. Como são realizados os trabalhos? E quais as etapas dos trabalhos de cura?
10. Quais ervas são utilizadas durante os cultos? Alguma dessas ervas é de origem africana? Qual a história delas dentro do contexto religioso?
11. Quantos médium atuam atualmente?
12. Há alguma festividade ou celebração especial que o terreiro realiza regularmente fora dos atendimentos de segunda e sexta, existem outros momentos de encontro?
13. Como o terreiro se relaciona com a comunidade local?
14. Vocês têm projetos sociais ou iniciativas para ajudar a comunidade?
15. Qual é a relação do terreiro com outras instituições religiosas da região?
16. Quais sãos os maiores desafios enfrentados pelo terreiro atualmente?

Anexo A – TRANSCRIÇÕES GRAFEMÁTICAS

OCORRÊNCIAS	**SINAIS**
Indicação dos intervenientes	ENT.: entrevistador INF.: informante CIRC: interveniente circunstancial
Indicação de trecho ininteligível	ININT
Indicação de interrupção	INTERRUP
Recursos não verbais	{ }
Trecho em que não há certeza	[...]
Palavra desconhecida	*Itálico*
Hesitações/continuidade	**...**

ÁUDIO 01 (47min27s)
INFORMANTE: Ítalo
COLETADO EM: 04/10/2024

ENT.: Como você foi introduzido à Umbanda e ao terreiro?
INF.: É ... eu tinha uma grande vivência na **Casa de Tupinambá**. Passei um grande tempo na **assistência** ... e ... depois de um período, eu fui chamado pra entrar na **corrente.** Foi durante um trabalho de cura que eu lembro, numa ... na segunda-feira — os trabalhos de cura ocorrem nas segundas-feiras — e eu tinha acabado de tomar um **passe espiritual** com um **preto-velho**, que inclusive era meu padrinho ... de batismo. E ... eu sentei ... depois do passe, eu fui pra **consulência** de novo. E aí foi que um ***cambone*** da casa me chamou, dizendo que, por ordens da Vovó ***Cambinda*** ... ela tinha dito que era pra eu ***cambonar*** uma vovó. E, a partir disso daí, eu já sabia o que ia acontecer. Aí foi que, na hora, a vovó tava se preparando já pra encerrar o trabalho. A vovó me chamou ... e me girou pra poder me introduzir na corrente.

ENT.: Qual foi a sua jornada pessoal dentro da religião?
INF.: Bom ... a minha jornada, ela se inicia desde antes de eu entrar pra corrente, em que eu cheguei até a Casa de Tupinambá com muita curiosidade ... pra poder aprender mais, por conta que, quando eu era mais jovem, eu lembro que eu tinha, sim, uma certa vivência em **comunidade de Terreiro** ..., mas eu não tinha muito conhecimento sobre. E, a partir do momento que eu entrei pra Casa de Tupinambá — mesmo estando na assistência — foi um período que eu aprendi muitas coisas ... e depois que eu entrei pra corrente da casa, foi ... só preponderou mais ainda aquele aprendizado ... de uma forma que eu consegui aprender muitas coisas que eu ainda não sabia ... aperfeiçoar algumas coisas que eu já tinha um certo conhecimento ... e, dessa forma, foi se levando adiante.

ENT.: O que seria essa assistência?

INF.: Assistência são as pessoas que estão lá, no caso, pra tomar um passe espiritual ... de alguma forma, pra se limpar energeticamente, assim como todas as pessoas que estão lá dentro. É ... falando vulgarmente assim, existem aquelas pessoas que estão lá de ... estão lá de branco, vestidinhos com seus uniformes, que trabalham na casa, e tem as pessoas que estão lá de fora, que vão fazer uma visita ... é ... ir pra um trabalho, tipo assim, elas querem conhecer e vão lá. Essas são as pessoas da assistência. Geralmente, situando assim, colocando um exemplo como uma igreja: um padre ou um pastor está lá ministrando a missa e tem todas aquelas pessoas que estão somente assistindo, pra ir lá e prestar...

ENT.: Primeiramente, gostaria de saber como chegaste na Tenda de Umbanda Casa de Tupinambá. A partir de que e do quê?
INF.: É ... eu sou uma pessoa que ... eu sou nascido em Belém e fui criado lá. Porém, a minha família, tanto materna quanto paterna, são daqui da cidade de Tracuateua. Inclusive ... é ... uma boa parte frequenta a Casa de Tupinambá. Inclusive, por parte de família também, meu parentesco com a dirigente de lá, que é a ***Yalê*.** Eu lembro que, diversas vezes que eu vinha pra casa dos meus avós, eu tinha uma tia que ia pra lá, que é ... a irmã da minha mãe e ela frequentava ... ela antes ... e ela me levou pra lá. Eu lembro que era uma **gira** de Cosme e Dami ... Cosme e Damião ... **INTERRUP**. [...] aí ... ela foi me falando lá e tudo, ela me levou. Eu não entendia nada, tipo assim, eu entendia algumas coisinhas, mas não muita coisa. Eu chegava lá, aí me dava vontade de rir por causa que eu não entendia muita coisa, eu achava de uma forma ou outra engraçado. É ... eu lembro que foi uma **gira de Cosme e Damião**, mas eu não lembro se foi louvação à ***Ibejada*** ou não. Mas eu lembro dessa presença dos ***Erês*** lá. Eu lembro que o terreiro, ele era ... não era todo de alvenaria, como já é hoje. Ele era de tábuas. Era uma parte que tinha aquela areia, bem ... muito tempo atrás. Acho que isso foi em 2014, 2015, por aí.

ENT.: Quando tu ... tu foi, assim, muitas pessoas te falaram coisas que te deixavam com medo? Porque, por exemplo, quando eu falava que eu ia fazer pesquisa no terreiro de Umbanda, eu ouvia um monte de coisa. Aí, por exemplo, eu nunca conhecia, né? Então a gente ia, às vezes, com receio, porque falam tanta coisa e chegava lá e não era o que a gente pensava, era totalmente diferente. Aí contigo foi assim também ou tu já sabia mais ou menos uma noção, assim?
INF.: Olha ... eu não vou mentir. Naquele tempo eu tinha uma base, assim, que os meus pais também iam. Não com tanta frequência, mas eles iam. E minha família tinha um certo conhecimento sobre, e eles iam explicando algumas coisas. Nessa primeira vez que eu cheguei na Casa de Tupinambá ... é ... eu lembro que eu não cheguei lá com medo, por conta que eu era bem criancinha, e só falaram "a gente vai ali", tipo assim, numa festinha que vai ter. E eu fui lá, e aconteceu a festa, foi tudo muito bonito. Eu lembro, inclusive como se fosse hoje, eu tinha as lembranças guardadas aqui e ... foi isso. Mas já dá ... depois que eu comecei a frequentar mesmo por conta própria, que eu comecei ... que eu tive a curiosidade de querer buscar, no início eu tinha um medo. Por causa que ... mesmo que fazia um grande tempo que eu não tinha frequentado nenhuma casa, por conta desse afastamento que eu tive — mesmo que foi uma coisa meio que natural, justamente por conta de onde eu morava — é... eu tive um certo receio de ir. Por conta que eu achava que muita das coisas ... que as pessoas falavam, tipo ... tipo assim: "[...] vai pra um terreiro, vão ler tua mente, vão fazer o mal, vão fazer coisa maligna lá". Por mais que eu tinha um certo conhecimento, ainda tinha um certo receio, porque eu não sabia se as pessoas iam ler minha mente ... um monte de coisa. E ... era isso daí. Até por conta que, antes de começar a ir pra Casa de Tupinambá, que eu lembro que foi ... não lembro se foi no período de 2021 ou 2022, mas foi nesse período, eu comecei a ir, foi a primeira vez. E eu vi que era totalmente diferente daquilo que as pessoas falavam. E eu me

senti muito feliz de estar lá. E aí eu fui me encontrando naquela casa e fui ... até chegar no dia de hoje, que hoje em dia já sou filho da casa, estou me desenvolvendo espiritualmente — que o desenvolvimento é contínuo, nunca para — e também sempre esteve lá presente.

ENT.: É. Quais são as suas responsabilidades dentro do terreiro?
INF.: Olha ... como faz seis meses que eu estou na Casa, eu ainda estou descobrindo muita coisa sobre mim, sobre espiritualidade ... e como um todo também. No momento, eu sou *cambone*. Os *cambones*, eles são pessoas que estão lá pra auxiliar os médiuns que estão lá ... os **médiuns** não ... as **entidades** ... as entidades que estão trabalhando com os médiuns de alguma forma. Por exemplo, um **Caboclo da Mata** ... ele baixou, e a partir disso ele vai precisar de algumas coisas. Por exemplo, os materiais que ele usa, tem ... é ... o **tabaco**, tem ... o **cachimbo**, as bebidas ... e ... pro guia que está ali presente não ficar indo, assim, buscar, a gente auxilia ele de alguma forma, pro que ele precisar, a gente vai dando auxílio; se ele quiser alguma coisa, vamos supor, um ***toco*****,** que é uma vela ... uma **candeia** também ... ele vai nos avisar, e aí nós vamos auxiliar ele de alguma forma assim, pra pegar o necessário.

ENT.: Quais são as outras funções que tem no terreiro?
INF.: Olha ... tem os dirigentes da Casa que são, por exemplo, a **Mãe de Santo,** que é a *Yalê* de ***Oxum*** da Casa de Tupinambá. Tem a mãe pequena, que é a Cléia ... o **pai pequeno**, que é o Luciano ... e por aí vai. Tem a **cambona-chefe**, que é a Márcia — ela é meio que a responsável, digamos assim ... de uma forma ... a líder dos *cambones* — em que ela vai organizando o trabalho. Por exemplo, numa determinada *gira*, essa quantidade ... de ... *guias* vão baixar na coroa de tal médium, aí ela vai fazendo uma lista com a quantidade de médiuns e dividindo os *cambones*. Aí, vamos supor que, numa *gira*, teve doze médiuns de incorporação e não teve aquela quantidade de *cambones* pra estar auxiliando. Aí ela vai lá e divide: "Olha, você vai lá e ajuda aquela entidade também" — pra poder ir dividindo as funções. Além disso, nós também temos os ***ogãs*** da casa, que são os responsáveis pela ***curimba*****,** que são os ***atabaques*****,** as **maracas**, e tudo que faz parte da *gira* ... que ... é um trabalho também. É outro trabalho. Porque lá temos o trabalho de cura e temos a *gira*, e nas *giras* usamos os instrumentos, como os *atabaques*, as maracas e outros por diante.

ENT.: Os meninos do canto também fazem parte?
INF.: Sim ... tem algumas pessoas que cantam, elas também fazem parte da *curimba*. Por exemplo, os *ogãs* que estão lá tocando ... eles, geralmente, tão cantando também. Mas essa parte dos **pontos cantados**, que nós chamamos assim ... é ... os médiuns também podem ir puxando ... os médiuns da casa.

ENT.: Como você descreveria seu papel na orientação espiritual dos membros do terreiro?
INF.: Olha ... eu acho que ... além de minha, é uma responsabilidade de todos os médiuns da Casa. Por exemplo, os médiuns que já estavam ali presentes, já têm o melhor ... é ... um melhor domínio de muitas coisas, um melhor aprendizado de muitas coisas, poderiam repassar isso para os mais novos que estão chegando, de uma certa forma. Até por conta que ... independente da pessoa ... cada pessoa tem o seu ... está ali fazendo parte da mesma Casa, mas cada pessoa tem o seu desenvolvimento particular. Então, às vezes, vamos supor ... é ... o **médium de vidência** está ali, mas ele tem muitas dúvidas sobre como aquilo ali ... se aquilo é uma **vidência**, tipo assim ... aí acaba guardando aquilo pra si. Ele poderia perguntar pra outros médiuns, assim ... assim como acontece, por exemplo: "vamos supor, fulano ... é ... tá acontecendo isso aqui comigo", e a pessoa que tem mais ... [conhecimento] vai lá e ... ensina. É ... mas uma forma, assim, que a gente vê de muitas ... de muitas Casas, é os mais velhos — e até mesmo no nosso cotidiano — os mais velhos passando aquilo pros mais novos, pro

ensinamento. Assim como eu acho que é papel importante de todos que estão na casa: auxiliar, dar dicas ... se for preciso, também ensinar de alguma forma ... e por assim vai.

ENT.: Você acha, assim, que, por exemplo, existe um processo, assim, de motivação? Por exemplo, se vê que um companheiro, ele tá desmotivado, né ... ou, às vezes, quer sair, ou está desacreditado ... como você acha que funciona?
INF.: Olha ... isso é uma coisa que vai muito do apoio. Por exemplo, existem, sim, médiuns que — independente de Casa — às vezes eles acham: "Eu tô ... não me desenvolvendo espiritualmente por causa disso, disso e daquilo ..." Mas isso é uma coisa que é muito variável. Por exemplo, as pessoas têm que focar no seu desenvolvimento em si, porque cada pessoa tem seu desenvolvimento. Pra alguns, isso já acontece mais rápido ... pra outros, de maneira mais lenta. Mas não é que seja rápido ou lento — é porque é no tempo certo. E isso vai de acordo, por exemplo ... uma pessoa que estaria tentando desistir por conta que aconteceu isso aqui ... ou aquilo lá ... e ... a partir do momento que a gente entra pro **terreiro** — independente de estar lá dentro ou fora — o que está acontecendo com alguém ... é ... a gente tem que dar apoio, porque nós também nos tornamos família.

ENT.: Para você, qual a origem da Umbanda e como a influência africana se manifesta nessa tradição?
INF.: Bom ... ao meu ver, a Umbanda, ela foi mais uma de diversas formas religiosas que chegaram aqui nas nossas vidas, pra poder dar um outro olhar ... durante uma sociedade, diante de uma sociedade. Por exemplo, muitas pessoas cristãs seguem a Bíblia ... já a Umbanda chegou com muitos ensinamentos ... é ... diferentes. E justamente por ser alguma coisa diferente, que fugia daqueles princípios bíblicos, as pessoas veem isso como algo demoníaco, e alguma coisa do tipo. Mas ela é ... a Umbanda, ela é amor e caridade, em que a gente vai estar lá pronto pra ajudar nosso próximo da forma que for necessária. Os guias estão lá presentes pra poder auxiliar nas formas necessárias — em um problema de saúde, assim como nós também temos as cirurgias espirituais no terreiro — que necessitam também de um certo resguardo, quando a gente faz. E tudo isso ... às vezes a gente pensa que alguma coisa está acontecendo com a gente, que a gente acha que é no físico, mas muitas vezes não é no físico, e sim no espiritual. E ... assim como isso também acontece, às vezes as pessoas ... elas mesmas se lançam demandas. Que elas falam: "Ai, eu estou desse jeito é por conta que alguém fez alguma coisa pra mim", sendo que às vezes isso é só alguma coisa que é física também.

ENT.: [...] você verifica que tem alguma influência africana dentro da religião de Umbanda, dentro do terreiro?
INF.: Olha ... sim. Até por conta que a Umbanda, assim como o Candomblé, o Tambor de Mina ... elas são religiões de matriz africana, em que elas preservam o certo culto das origens africanas. Por exemplo, o culto dos nossos ***orixás*****,** que nós temos nas linhas de Umbanda, que são os *orixás* africanos. E ... por assim vai. Assim como também, na própria cultura brasileira, nós temos a influência do povo africano — como os escravizados que foram trazidos pra cá... é ... durante o período colonial — que eles serviram como ... [ININT] ... foram escravizados e serviram como escravos para aqueles senhores. Eles tinham a cultura deles ... por mais que isso viesse sendo apagado durante o tempo, eles sempre mantinham uma certa ... aquela essência da cultura negra. Por exemplo, a culinária que nós temos hoje presente, a capoeira, que também nós temos hoje presente — que é um dos grandes ... é ... mas grandes marcos, assim, que nós temos ... [das marcas] ... quer dizer, da tradição africana aqui no nosso Brasil.

ENT.: Acha que tem influência também indígena?

INF.: Indígena, com certeza ... é ... na linha de Umbanda, também nós temos a linha dos **Caboclos da Mata,** que são justamente ... eles vêm com esse arquétipo indígena — que são os **povos das matas** e todos os povos originários. Além disso ... é ... também os povos originários, que são os povos indígenas daqui, eles trazem o arquétipo da mata, o cultivo e o cuidado com as ervas, que é uma coisa muito presente na Umbanda. Por exemplo, às vezes a gente ... algumas pessoas têm esse domínio das ervas, outras pessoas estão aprendendo ... e por assim vai. Às vezes nós sabemos um chá que [...] serve pra alguma coisa. A gente vai lá, colhe nossas plantas ... muitos têm as suas hortas ... [...] eu aqui em casa tenho algumas aí que eu cultivo pra fazer o uso — pra banhos, pra chá, pra fazer alguns remédios — e assim vai.

ENT.: Aí, por exemplo, essas que tem aqui no seu quintal ... tu leva pra lá também?
INF.: Eu posso levar pra lá também. As ervas também têm diversos usos. Às vezes eu vejo uma flor, uma rosa, ou alguma erva assim, diferente ... a gente também faz o uso na mesa da vidência — que isso já acontece nos trabalhos de cura da Casa — que, como o próprio nome diz, ele é muito voltado pra cura, tanto física quanto espiritual, das pessoas.
E, às vezes, abre a mesa — **a mesa da vidência** — que é aquela mesa branca que as pessoas vêm pra trabalhar, e faz o uso das ervas. E tipo assim, pra trabalhar naquele campo energético. Por exemplo ... é ... tem o manjericão, tem ... a cidreira, tem ... a ... arruda, diversas ervas ... e ... eu posso levar, tipo assim, daqui também. Por exemplo, nas nossas oferendas que a gente faz, assim, nas nossas obrigações ... é ... tem as plantas que têm aqui em casa. Por exemplo: arriar uma oferenda com as coisas que a gente pode plantar — por exemplo, com pimentas, as flores aqui presentes ... é ... fazer uma rama de folhas cheirosas pra oferecer pra algum preto-velho, que também é uma **oferenda**.

ENT.: É ... Para você, qual a diferença da Umbanda e do Candomblé?
INF.: Olha ... é uma coisa que envolve um espectro muito grande. Por exemplo, ambas — tanto a Umbanda quanto o Candomblé — e também tem a presença do Tambor de Mina ... são religiões de matriz africana. Em que ... no Candomblé, se vê um grande culto aos *orixás*, principalmente. Que ... tanto é que, na linha da Umbanda, muitas Casas não cultuam muitos *orixás*. Por exemplo, nós geralmente temos o culto às ***Yabás* —** que são elas: ***Yemanjá*** ... ***Nanã*** ... ***Iansã*** ... ***Oxum*****.** E também temos os outros orixás, como **Pai *Oxalá*, Pai *Ogum*, Pai *Xangô*, Pai *Oxóssi*, Pai *Obaluaê*** ... e por assim vai. Já na linha do Candomblé, como apresentam fortes cultos aos *orixás*, eles têm muitos outros *orixás* presentes também — como *Ossain, Ewá, Obá*, *Irôko* — todos eles com seu campo energético, assim como na Umbanda também. Mas diferente da Umbanda, o Candomblé apresenta um culto muito grande aos *orixás*. Isso também se vê pela forma de vestimenta que eles usam lá. Por exemplo, em casas de Umbanda, dependendo das doutrinas, as roupas vão variando muito. Na Casa de Tupinambá, nós usamos roupas brancas, assim como muitas outras Casas ... mas com costuras diferentes. Por exemplo, uma roupa mais lisa, mais seca ... [...] menos volumosa, como a usada nas casas de Candomblé e Tambor de Mina ... e por assim vai. Por exemplo, no Candomblé, eles têm — como têm esse grande culto aos *orixás* — às vezes, eles se caracterizam com elementos muito típicos daquele *orixá*. Por exemplo ... a ***Yemanjá***, que geralmente se usa azul — mas em algumas casas de Candomblé também pode se usar o branco pra *Yemanjá*. E pros outros *orixás* também existem as vestes muito diferentes. Por exemplo, vestes bem volumosas, com laços enormes ... e coroas também, que se fala ... com aqueles *filás*, que são coisas assim que se usa. E na Umbanda também se faz presente esse culto aos *orixás*, só que não da mesma forma que é feito no Candomblé. Lá, nós apresentamos ... o culto aos *orixás* também, mas nós também apresentamos o culto a entidades, que têm diversas linhas. Tem as linhas de Caboclos da Mata, a linha de **Caboclos das Águas** — que vêm com os marinheiros, com as sereias. A linha de Caboclos da Mata, que vem com a linha

dos caboclos. A **linha de Légua**, a linha de Cangaceiros, os Pretos-Velhos ... e cada linha dessa trabalha num campo energético.

ENT.: Por exemplo, assim ... eu, que sou de fora, né? ... [...] quando a gente pesquisa, eles falam [...] que o Candomblé é o que seria mais próximo da religião africana [...] enquanto que a Umbanda, ela já tá um pouquinho afastada, porque ela sofreu várias influências — tanto católica, quanto indígena, quanto [...] espiritismo. Tipo assim, vocês concordam com isso? Ou vocês ...
INF.: Olha ... por exemplo, a Umbanda, ela é uma religião que sofreu, sim, diversas ... é ... influências. Por exemplo, como foi dito até numa pergunta anterior — na Umbanda, a gente apresenta a cultura do povo [...] negro, que foi trazido pra cá, escravizado — no caso, os povos africanos — como também a cultura indígena, que se faz presente. Mas [...] uma coisa não apaga a origem africana que ela tem — mesmo ela tendo essas certas influências de outras linhagens, que, de acordo com o desenvolvimento espiritual, isso vai se dando. E nós vamos descobrindo diversas outras coisas ... E no Candomblé, também ... muitos se acham mais próximos justamente por conta desse grande culto aos *orixás* — que são os *orixás* trazidos pra cá — que eles têm, realmente, esse grande culto. Tanto é que se trabalha com diversas **linhas de *orixás***. Por exemplo, *Irôko* ... nós não cultuamos na Umbanda, geralmente — que é o *orixá* ... é ... representante do tempo, que o tempo é de *Irôko*. *Obá*, que é uma *orixá* que vem cultuando um arquétipo de guerra, e tudo mais. Também tem o *Ossain*, que é o *orixá* das ervas medicinais. Que, por mais que esses nomes ... eles podem ser, sim, falados em Casas de Umbanda, mas não se apresenta aquele culto ... é ... que se apresenta nas Casas de Candomblé. Por exemplo, algumas Casas de Umbanda — porque Umbanda, por mais que leve esse nome "Umbanda" — tem diversas doutrinas, diversas casas. Tem Umbanda Xamânica, Umbanda Espiritista, Umbanda Sagrada, Umbanda Kardecista ... e por assim vai. Algumas Casas dessas têm culto a mais *orixás, c*omo, por exemplo, o *orixá Oxumarê* — que ele é filho de *Nanã*, e ele representa ... é o *orixá* da transformação, que representa uma cobra, e também vem com a representação do arco-íris.

ENT.: A do Terreiro de Tupinambá seria qual?
INF.: Os orixás da Casa? É ... os *orixás* regentes da Casa ... creio eu que quase todos os terreiros — a maioria dos terreiros — é ... por mais que seja lá a Casa de Pai Tupinambá, que é um Caboclo da Mata, lá tem a regência de dois *orixás*. Como por exemplo, *Nanã e Oxóssi*, que são os *orixás* regentes da Casa de Tupinambá. Mas também tem outro terreiro aqui em Tracuateua, que é a... [...] Espada de São Jorge, que ela trabalha a linha de... com outros dois *orixás* regentes deles, que são *Ogum e Iansã*.

ENT.: Quais palavras ou expressões em línguas africanas são mais frequentemente usadas durante os rituais no terreiro?
INF.: Olha ... eu acho que, como grande exemplo disso, nós temos as saudações aos nossos *orixás*. Por exemplo, pra Pai ***Oxalá*** nós usamos ***Epa Epa Babá*** — e essas são formas de linguagem *iorubá*, que é uma linguagem africana que foi trazida pra cá. Assim como o nome dos próprios *orixás*. É ... pra o *orixá* ***Iemanjá***, nós temos **Odocía, Odociá, Odociabá** ... Pra *Oxum*, nós usamos *Ore Yèyé* ... pra ... [...] Pai *Oxóssi*, nós usamos *Okê, Okê* ... pra ... *Nanã*, nós usamos *Saluba* ... pra *Iansã*, nós usamos ***Epahey*** ... pra Exu, **Laroyê** ... pra *Ibeji* — que são aqueles espíritos que carregam aquele arquétipo de criança, mesmo que eles não sejam crianças — nós usamos ***Oni Oni Beijada*.** Pra *Xangô* — já falei *Xangô*?
ENT.: Não.
INF.: ***Kaô Kabecilê*** ... pra ... peraí, eu vou lembrar ... [...] pra ***Obaluaiê*,** nós usamos ***Atotô Ajuberô*.** E assim, por assim vai.

ENT.: [...] durante os cultos, vocês utilizam discursos, cânticos e orações em línguas africanas? Se sim, quais elas e o significado?
INF.: Como eu disse ... assim, temos as saudações aos *orixás* — que eu falei algumas ... não me recordo se foram todas. Mas alguns terreiros também ... eles se fazem ... se faz presente a linguagem *iorubá* também nos pontos cantados. Por exemplo, acho que um grande ponto muito conhecido é o ponto de *Iemanjá* — que ele canta... é cantado em *iorubá*, que ele fala assim na linguagem: "***Ê nijé nilé lodô, Yemanjá ô, akotá pê lê dê Iyá orô mi*"** — que é um cântico que vai falando ... e ele vai falar, tipo assim, quem é *Iemanjá*: é a mãe cujos filhos são peixes. E vai, por assim, contando a história. Assim como o de Pai *Oxalá* também, que tem aquele ... um ponto que é cantado:

"Oni saurê
Aul axé
Oni saurê
Aul axé, babá
Oni saurê
Oberioman"

... que carrega mais essa linguagem. Posso te mandar depois?
ENT.: Eu já pedi, porque eu não sei como é que escreve ... [...] manda depois, tá? [

ENT.: Qual é o nome das vestimentas utilizadas durante o culto e qual o significado de cada uma delas?
INF.: Olha ... no ... na nossa Casa, nós usamos nosso uniforme, como a gente chama. Algumas entidades podem chamar ele de *branquinho*, por conta que ele é um uniforme branco. A cor branca [...] é uma cor representada por refletir a luz — que justamente traz esse sentido de refletir a luz. E a cor branca também, ela é a união de diversas cores, por isso que ela tem esse ... poder de refletir a luz — eu metendo a biologia no meio ... e física.
Aí ... é ... nós usamos nossos uniformes, eles têm um certo padrão, que é uma camisa branca, uma calça branca para os homens ... a **espada,** que é um pedaço de pano que a gente usa para auxiliar os médiuns. Por exemplo ... é ... algumas entidades usam a espada pra identificar — podem ter o nome delas na espada, ou a cor que rege a área de trabalho daquela entidade.
Por exemplo, com as senhoras ***Pombagiras*** — que eu não sei se você já viu — mas elas usam aquele pano amarrado, tipo assim ... diferente do uniforme, e isso ali a gente chama de *espada* também. Algumas podem usar preto ou roxo, que simboliza a ***linha da Calunga*;** o vermelho, que simboliza a ***Pombagira das Encruzas***, as Pombagiras Ciganas ... e por assim vai. No uniforme masculino, ele é composto por uma camisa branca — pode ser ... é ... uma calça também — a espada ... essa espada, para os médiuns que não são de incorporação, é uma espada branca que eles usam para auxiliar. No caso do médium, quando está lá com uma entidade — trabalhando com uma entidade — e a entidade vai subir, que é como a gente chama quando a entidade está saindo do corpo do médium, de alguma forma ... acaba que tem aquele choque. Às vezes, o médium pode cair, de alguma forma, e a gente está ali pra segurar ele ... pra servir como apoio, com aquela espada. E ela se usa aqui, nessa parte dos ombros, aqui por volta do pescoço ... aí fica assim, caído. Não sei se você já viu.

ENT.: É tipo uma manta. Eu vejo um que foi ... não sei se é o mesmo.
INF.: Tipo ... que usa, que é amarrado assim?

ENT.: É, que tem até o nome do vovô.
INF.: É de entidade. Por exemplo, os Pretos-Velhos geralmente usam a espada amarrada como se fosse um manto mesmo. Pode ter o Seu nome ou só mesmo uma cor que simboliza

essa área de trabalho dele. É ... os Caboclos [...] por assim vai, de diversas formas. Por exemplo, os Pretos-Velhos, eles usam como se fosse um manto. Aí já os Caboclos da linha de Légua, da linha das Matas, eles geralmente usam a espada de uma forma atravessada. Aqui ... aqui é o nó — aqui no ombro esquerdo — que leva a espada pra poder amarrar, e ela caindo em direção à direita.

ENT.: Aquelas nas cordas, né?
INF.: Sim, aqui. Que é um pano mesmo, geralmente amarelo. Aí eles colocam assim. E os Pretos-Velhos, aqui assim. As senhoras *Pombagiras* geralmente usam na cintura ... mas assim, vai depender muito da entidade. Por exemplo, existem Pretos-Velhos que usam diferente. Por exemplo, lá no terreiro tem uma vovó — que é a Vovó Bita — ela decide como ela vai usar a espada. Ela pode usar aqui, ela pode usar aqui na cintura, amarrado também ... e assim vai. Muito ... às vezes depende muito da entidade, a forma que ela vai usar.

ENT.: Tem algum acessório, tipo, que põe na cabeça, [...]?
INF.: Os acessórios ... eles também vão depender muito da entidade. Por exemplo, uma pessoa que trabalha com uma *Pombagira* ... a *Pombagira* dela pode ganhar algum acessório, e ela queira usar. Ou ela pode, tipo assim, mostrar pro médium de alguma forma — tipo assim, num sonho, uma intuição — que ela quer determinado objeto pra ela. Por exemplo, as *Pombagiras* podem querer um brinco, uma pulseira, um anel... os *Erês* — que são a linha da *Ibejada* — eles podem querer uma pulseira, um brinquedo, de alguma forma.
E aí ... um Caboclo pode querer um acessório pra ele — no caso, algum brinco também, algumas Caboclas — e por assim vai, de acordo com a entidade. Assim ... de acordo com o que ela vai, sei lá, pedir.
Tanto é que algumas pessoas usam — eu não sei se você já percebeu — algumas pulseiras. Aquelas pulseiras são da entidade, não são do médium. Alguns têm uns colares, assim ...

ENT.: Tem uns, tipo ... uns colares que põem aqui, [...]
INF.: Ah, isso aqui? Isso são as ***guias*****,** as guias de trabalho. Quer que eu fale sobre as guias depois?

ENT.: Pode ser. Então, acho que pode falar logo. Não vai ficar muito extensa?
ENT.: Não, ele tá gravando.
INF.: As guias, elas são como se fossem cordões pra gente ... assim, grandes colares. Que elas carregam a certa energia de ... de diversas entidades ou *orixás*. Por exemplo, na Casa de Tupinambá, a primeira guia que o médium deve ter é a guia de *Oxalá*. Tanto é que, pra entrar na Casa, o médium tem que fazer a guia de *Oxalá* e providenciar seu uniforme. Ou alguns também, que no caso vão se batizar. Por exemplo, eu me batizei antes de entrar pra corrente. Eu fui batizado, e pra esse batismo eu precisei da guia de *Oxalá* — que é uma guia com contas brancas, contas de miçangas mesmo, com quatro cabos — cada cabo posicionado numa extremidade, de quatro formas diferentes. Tem a guia de *Oxalá*, que é toda branca. E a guia do pai e da mãe de cabeça. Por exemplo, o meu pai de cabeça é *Ogum*, e a minha mãe é *Iemanjá*. A guia de *Iemanjá* segue esse padrão, só que ela tem as cores dela — as cores de *Iemanjá* geralmente são ... é ... o azul claro, mas em algumas doutrinas isso pode mudar também. As contas de azul claro com os cabos azuis — os cabos também são chamados de ***firmas*****,** que são uma conta mais grossa, pra meio que ... é ... como posso dizer ... tipo assim, puxar, fazer aquele campo energético, tipo assim. Aí, a minha conta de Pai *Ogum* também — a minha guia — ela tem contas vermelhas e azuis escuras, que são a linha, a cor daquele *orixá*.

E também tem a guia da Casa, que os *orixás* regentes da Casa de Tupinambá são Pai *Oxóssi* e Mãe *Nanã*. Mãe *Nanã* traz a cor roxa como cor dela, e Pai *Oxóssi*, a cor verde. E ... a guia, ela é feita com as contas, ela é meio que dividida em quatro partes. Uma parte roxa entre um cabo e outro, aí a outra parte já é verde, aí uma roxa e uma verde. Como são quatro cabos, dá pra dividir em quatro partes. Já a minha guia de *Ogum* — eu não falei isso — mas ela vai alternando de sete em sete contas: sete contas vermelhas, sete azuis ... sete vermelhas, sete azuis, até se completar a guia. E além disso, também vai a guia das entidades. Por exemplo, de Pai Zé Pelintra — que eu acho que é muito conhecido — é ... as contas vermelhas e brancas: sete contas vermelhas, sete brancas, sete vermelhas, sete brancas. E os cabos também.
Mas isso também pode variar. Por exemplo, um Caboclo da Mata pode pedir a guia dele de uma forma diferente — não sendo de contas — mas ele pode pedir sementes ou outros materiais. Por exemplo, muitos Pretos-Velhos usam nas guias deles as ***Lágrimas de Nossa Senhora***, que são pequenas sementes. E as guias deles são compostas daquele componente — que é um componente natural também. Alguns Caboclos podem pedir sementes ... e por aí vai, de acordo com a especificidade de cada entidade, de como ela vai pedir, como ela vai trabalhar naquele campo energético ... e por assim vai.

ENT.: Vocês já sofreram preconceito por fazer parte de um terreiro?
INF.: Olha ... eu acho que essa parte do preconceito, ela é meio que inevitável. Eu acho que todos vão sofrer, uma hora ... com isso. Alguns de uma forma, outros de outra. Por exemplo, muitos médiuns de Casas por todo o Brasil sofrem intolerância religiosa. Isso é uma realidade que, infelizmente, nós vivemos. Por exemplo, muitas pessoas sofrem agressão física, simplesmente por conta que elas têm uma crença diferente das pessoas que estão ao redor delas. Muitas vezes, nós sofremos ... é ... preconceitos familiares, de pessoas de fora ... olhares tortos porque estamos usando nossas guias de proteção, nossas contas ... e por assim vai. Muitas vivências. Mas é uma coisa que, querendo ou não, nós temos que aprender a lidar. Porque às vezes podem vir de uma [...] de direções que a gente nem imagina. Às vezes, as pessoas estão lá, justamente por terem ali ...Principalmente de pessoas cristãs — evangélicos, católicos. Por exemplo, eu sou uma pessoa de berço católico. Eu não nasci umbandista. Eu fui batizado na Igreja Católica, meus pais me batizaram ... e ... acabou que eu sempre vivi naquele meio. E existiam, sim, muitas pessoas — depois que eu me assumi Umbanda, que eu uso as minhas contas — eu já sofri muitos olhares tortos das pessoas. Mas foi uma coisa que eu aprendi a lidar. E às vezes essas pessoas são muito intolerantes. Às vezes, elas são as pessoas que menos têm conhecimento sobre a religião... e às vezes elas são as pessoas que mais buscam conhecimento. Às vezes a gente ... vai ser um evangélico — geralmente, pelo menos nas minhas vivências — as pessoas evangélicas são pessoas que ... elas sempre procuram um grande conhecimento sobre aquilo que querem entender melhor ... e por assim vai [...]

ENT.: Existe alguma preparação antes de receber as entidades?
INF.: Existe. Tem uma coisa que nós chamamos de *preceito*, que é justamente essa preparação.
INTERRUP. Por exemplo, a gira é hoje, na sexta-feira. Na quinta-feira, do dia anterior, eu já tenho que tá me preparando. São vinte e quatro horas antes. Por exemplo, o trabalho começa às sete horas da noite, mas eu sempre chego mais cedo. No caso, como tem essas vinte e quatro horas, a partir das dezesseis horas da tarde eu já vou estar lá no terreiro. Então, a partir das dezesseis horas, eu já faço meu **preceito**, em que eu fico ... nós ficamos ... em forma de limpeza do nosso corpo. Nós ficamos sem comer carne vermelha por um determinado tempo — porque a carne vermelha é mais pesada e, digamos assim, que ela desgasta ... requer mais

energia do nosso corpo. Então a gente fica sem comer carne vermelha. Comemos só carne branca, pra não ter esse desgaste — tanto digestivo, porque carne branca digere mais rápido. Carne vermelha demora mais.
É... sem consumir bebidas alcoólicas, porque é uma coisa que prejudica também, por conta da energia. Não manter relações sexuais também, por conta do nosso corpo — ele tem diversos *chakras* — e quando nós temos relações sexuais, justamente atinge esses *chakras* das regiões sexuais. Assim como também no estômago, na boca, com as outras formas. Acho que é só. *Preceito*.

ENT.: Todos que participam no terreiro podem receber entidades?
INF.: Olha... é muito uma questão de cada um. Por exemplo, existem médiuns que vão trabalhar com incorporação ... existem médiuns que não vão trabalhar com incorporação, justamente por conta que cada pessoa tem a sua particularidade. Muitas pessoas também não são médiuns de incorporação. No caso, elas podem sentir a irradiação — que é uma energia que está ali presente no momento em que a pessoa vai lá e sente aquela energia — mas não é realmente aquilo ... aquela incorporação em que a pessoa está ali com seu guia, fazendo tudo da forma necessária. Existem os médiuns que trabalham com incorporação em todas as linhas, existem médiuns que não incorporam, existem médiuns que vão trabalhar da forma que for necessária. Por exemplo, não são todos os médiuns que trabalham com todas as linhas — alguns desenvolvem umas linhas, outros não ... e por assim vai. Mas, independente disso, cada pessoa tem o seu desenvolvimento. Por exemplo, uma pessoa que ... ela pode não incorporar, mas ela trabalha na vidência, ela trabalha na *curimba*... e assim vai. Até por conta que, dentro de uma Casa, de um terreiro, existem diversas funções em que cada pessoa ... vai se ajudando. E muitas pessoas acham que ... entrar é incorporar. E a incorporação, ela é uma pequena parte do desenvolvimento. Envolve muita, muita, muita coisa — não é somente essa parte de incorporação. Por mais que seja uma parte que a gente vê bem visível ... não é a principal parte.

ENT.: Vou fazer uma pergunta que acho que é uma dúvida de quem não frequenta. Quando ... a primeira vez que eu fui, falaram assim: "É ... ah!, mas tem que ir com o corpo fechado. O teu corpo tá aberto ou fechado?", alguma coisa assim ... no sentido assim de que, se entrasse lá, podia incorporar em mim porque eu estava só assistindo, olhando. Tipo assim ... isso é verdade ou é uma coisa assim que é ... [...]?
INF.: [...] porque é uma coisa que é muito ... é ... pessoas, a gente já diz que ela tem que ir de corpo aberto, pra ela não se fechar naquilo. E ela tem que, tipo assim, sentir as energias — mas sentir a energia não é incorporar dessa forma, assim e tudo. Até por conta que é uma coisa bem complexa. Uma pessoa não vai lá ... tanto é que os médiuns da Casa, eles não incorporam assim — só chegou e incorporou. Tem todo um desenvolvimento. Tem todo um processo de desenvolvimento, em que o médium vai começar a sentir as irradiações, vai começar a receber as entidades e firmar pra poder trabalhar. Por exemplo, recentemente, eu passei pelo processo de desenvolvimento com a minha *Erê*, em que eu senti a irradiação dela, primeiramente no trabalho de cura. Depois, em outro trabalho de cura, me chamaram pra ... a Vovó me girou também pra sentir a ... a ... não, não foi a Vovó. No segundo trabalho já foi a dirigente da Casa, que me chamou pra me girar. Ela me girou, e aí eu senti a energia da minha *Erê* — mas ela já ficou ali, já pra firmar. Até que veio a louvação, em que ela veio, e eu já comecei a trabalhar com ela mesmo, dessa forma. Então é uma coisa que eu vejo assim: as pessoas têm que ... claro que não vai acontecer de uma hora pra outra — mas não é uma coisa que também não pode acontecer. É uma coisa que pode acontecer, sim. Mas vai ser tudo explicado, vai ter o direcionamento necessário pra poder direcionar aquilo. Uma entidade pode chamar e dizer: "Olha, vem aqui pra você sentir essa energia", e a pessoa vai lá. **O**

consulente — que é outro nome pra pessoa da assistência também: consulente — e por assim vai. E é uma coisa que eu digo assim: ir de corpo fechado não significa se fechar pra religião. Claro que vai de corpo aberto pra poder sentir, assim, as energias — mas as energias não são incorporação. As energias são limpeza, são ... *axé*, que nós recebemos, e toda a energia necessária para o momento.
INF.: Pra poder tornar-se um filho da Casa, creio eu que tem que ficar um tempo, assim, na assistência. Por conta que na assistência é onde a gente aprende muita coisa ... tem conhecimento de diversas coisas — principalmente observando o trabalho, os médiuns que estão ali, o que eles estão fazendo, a forma que estão fazendo ... e ... tudo isso vai nos ajudando a poder entender, compreender. A partir de um bom momento frequentando o terreiro, os trabalhos de cura e todas as giras ... que se adquire esse conhecimento. Pode chegar uma entidade, ou até mesmo o dirigente da Casa, pra conversar com você e te chamar. Aí você vai vendo se você realmente vai querer, se vai estar pronto ... e vai, assim, dessa forma.

ENT.: Já houve situações em que entidades se manifestaram falando em língua africana? Se sim, os médiuns ou participantes recebem algum tipo de instrução?
INF.: Olha ... na Casa de Tupinambá, eu ainda não presenciei, assim, uma entidade chegando e falando de uma certa forma. Já presenciei, sim ... é ... a entidade chegar e falar a saudação dela.
Por exemplo [...] ***Laroyê*****,** as senhoras *Pombagiras* ... ***Luvayá*** — que é uma saudação em língua africana, que é a linguagem em *iorubá*. Isso se dá por forma disso. Mas, assim, falando mesmo ... eu não presenciei na nossa Casa. Mas existem Casas que eu sei que trabalham dessa forma. Se vê muito mais aí pra fora do estado, de algumas formas, em que entidades ... elas, sim, chegam falando em outras línguas, assim, de uma forma. Eu acho que, em Casas de Tambor de Mina e Candomblé, talvez isso seja presente de algumas formas. E os médiuns que estão lá, eles são, sim, orientados, de certa forma. Até por conta que, geralmente, os dirigentes da Casa — por trabalharem com essa forma de trabalho — eles geralmente têm um conhecimento. Algumas pessoas, assim, sabem falar a linguagem em *iorubá* totalmente e já entendem. Aí elas vão repassando pros mais novos, que não entendem. Tipo assim: "A entidade falou isso aí ... ele falou tal coisa." E ... linguagem africana, assim ... não presenciei muito. Somente essas saudações que se fazem. Porém, existem, sim, outros tipos de linguagem que eles usam. Por exemplo, uma coisa que vai muito de sotaque. Por exemplo, a linhagem de Légua — que é uma linhagem que já vem, tipo assim, mais de lado daquela parte lá do Maranhão [...] — ele chega assim com esses sotaques. Às vezes, assim, umas entidades chegam com um sotaque mais caipira ... e essas variações, um jeito mais assim, diferente de falar. E também temos os termos próprios da religião. Por exemplo: *candeia*, pra vela. *Toco*, uma vela também, só que é uma vela, assim, que geralmente a gente usa pra auxiliar... pra acender um ***pito***, que é um fumo ... e por assim vai. ***Marafo***, pra cachaça — acho que às vezes esse termo já ... se você já ouviu por lá — "traz o *marafo*". *Marafo* é cachaça. Uma *candeia*, uma *candeia rosa*, uma vela rosa. Tem essas linguagens próprias, assim, de dentro da religião. Que ... tudo vai. ***Pêba***, que é um giz, assim ... e assim vai. Bem como [...] são usados: *perna de calça*, *rabo de saia — perna de calça* é um homem, no caso, um companheiro de alguém, e *rabo de saia* é a mulher. É só uma forma de falar.

ENT.: Ah, eu já vi que alguns gravam quando eles estão falando ... aí, qual é o significado que vocês usam?
INF.: Geralmente, essas gravações são feitas pra alguma coisa que a entidade está falando — algum ensinamento ou alguma história que ela está contando. É ... justamente assim: gravar pra poder registrar aquele momento. Assim como está sendo feito agora, né? No caso, a

entidade chega lá, dando algum ensinamento ... e ela vai falar alguma coisa extensa, assim. Aí é gravado pra poder guardar aquilo. Tanto é que existe um livro que foi lançado, de um **Pai de Santo** — que ele até era filho da Casa de Tupinambá, mas ele tem o próprio terreiro dele agora — que é o Pai Nato de ***Ogum*****,** que é o Baba [...] de *Ogum*. É ... o dirigente do Terreiro Espada de São Jorge, [...] ele lançou um livro que conta a história de malandro — Seu João da Curva. Em uma gira de *Exu*, o Seu João da Curva — que é o Seu Zé Pelintra, no caso, o mestre — ele pediu para o Seu João da Curva ... Naquele tempo ele trabalhava na coroa do Baba — que é o Pai Nato. Ainda ele ainda não recebia o Seu Zé ... e ... aí foi gravada essa história toda. E a partir dessa história que foi gravada, foi lançado um livro com todos os ensinamentos e a trajetória de Seu João da Curva.

ENT.: Existe alguma mensagem que você gostaria de deixar para aqueles que estão interessados na Umbanda ou que desejam conhecer mais sobre o terreiro?
INF.: Olha ... a mensagem que eu deixo é ... não ter medo. É ... tipo assim, ir de coração aberto, de mente aberta. Por conta que a gente escuta uma coisa que é ... por exemplo, eu, no meu início da minha trajetória ... é ... depois que eu comecei a ir — tipo assim, depois de grande, falando assim — eu tinha muito medo. Por conta que eu via muitas coisas, assim, de pessoas por fora ... assim, que nunca tinham nem ido, e falavam ... e eu ficava com aquele receio. Aí eu fui com um pouco de medo. Eu fui a primeira vez — eu não estava entendendo muita coisa.
Aí eu fui a segunda — não estava entendendo muita coisa também ... nem lembro de algumas coisas. Na terceira já fui ... aí, de acordo com as vezes que eu fui indo, fui entendendo, entendendo, entendendo ... e foi. A mensagem que eu deixo é: confiar no processo. Que, independente de religião, os nossos guias, os nossos *orixás* estão sempre caminhando com a gente, nos auxiliando nos momentos necessários. Que a religião, em si, é muito linda — e as pessoas não têm que se deixar levar pelo comentário do outro. Elas têm que focar em si.
Se é uma coisa que realmente quer, que vai lhe fazer bem ... pode ir. Pode confiar no processo. Eu recomendo. É uma coisa muito bonita. Se você for lá e se encontrar ... é realmente muito bonita. Como eu estou falando aqui de novo, a palavra que eu tenho é essa: confiar no processo. É ... não deixar com que as outras pessoas deixem influenciar no seu pensamento. E podem ir — quem ainda não foi, aconselho conhecer. Porque às vezes a gente julga uma coisa sem conhecer. A partir do momento que você conhece, você vai vendo ... e vai realmente vendo ali se aquilo é alguma coisa que você queira estar ali presente. Se for ... pode ir, confiar no processo — que é muito bonito, realmente. Ir no terreiro, conhecer as doutrinas das Casas.
Até porque ... conta que cada Casa tem — por mais que existam doutrinas muito semelhantes — algumas Casas são também doutrinas diferentes. E, assim, se encontrar ... tanto na Umbanda, quanto no Tambor de Mina, quanto no Candomblé. Assim ... é essa a mensagem que eu deixo.

ENT.: Eu lembrei de uma coisa: qual é o significado ... porque, quando a gente chega, a gente tira o sapato, né? [...]
INF.: A forma de estar descalço lá no terreiro é por conta, justamente, da energia que está ali sendo usada. No caso, no **chão do *Congá*** — *Congá* é aquele templo que nós temos no terreiro. Nesse lá circula bastante energia ... um campo energético muito alto. Por mais que determinada linha baixe lá no terreiro no dia — por exemplo, hoje vai ter a gira de Légua — mas existem outras linhas presentes no trabalho também. E toda essa energia vai circulando. E, quando nós estamos, assim ... descalços, ou seja, nós estamos ali naquele contato com aquela energia direta. Digamos que é uma forma de nos conectar melhor com aquele ambiente ... com tudo. Dispersar as energias, sentir as energias, as vibrações... e todo o *axé* ali presente.

ÁUDIO 02 (15min19s)
INFORMANTE: Núbia
COLETADO EM: 26/10/2024

ENT.: É ... como você foi introduzida à Umbanda e ao terreiro?
INF.: Ah! ... essa daí, não sei nem como explicar. Eu ... eu não sei te explicar essa daí, porque é uma coisa, assim, que ... tipo, eu tenho dentro de mim. Mas se eu falar assim ... é ... pra mim, não tem palavras, entendeu?

ENT.: Mas alguém te incentivou ou ... sentiu curiosidade?
INF.: Bom ... eu sempre tive curiosidade de conhecer a Umbanda, né? E teve uma vez que um ... um colega meu, ele, tipo, me chamou pra mim ir. Só que eu, medrosa, né? Eu, medrosa, falei: "Não. Tipo, eu vou lá ..., mas se caso acontecer alguma coisa, eu venho me embora." Aí foi que ele, tipo, falou: "Não, bora. Não é preciso ter medo, porque lá eles são tranquilos, são de boa." Aí eu falei: "Tá. Então vou confiar em ti." Aí eu cheguei lá, tipo, sem conhecer, né? Eu já fiquei interessada. Aí foi quando eu passei com o Vovô Preto-Velho ... e eu vi que não era como os outros pensam. Porque tem muitos por aí que julgam, né? Aí foi que eu falei que eu só ia uma vez ... aí eu comecei a ir, comecei a frequentar. Aí eu gostei e fui direto, até ... a Vovó me chamar pra entrar pra corrente.

ENT.: Acho que basicamente isso que tu já falou. Qual foi a tua jornada pessoal dentro da religião?
INF.: No sentido de quê?

ENT.: No sentido da tua jornada, do início … Como foi o processo pra tu entender que queria participar?
INF.: Ah, tipo, foi uma coisa que … mesmo eu tendo medo, eu queria muito entrar pra corrente, porque eu vi ali que era bonito, tipo … aí eu fui. Eu perguntei lá, perguntei pros médiuns de lá, falei: "Ah! como é que vocês fizeram pra entrar pra corrente?" Aí eles foram me explicando que era só pra mim ir começar a frequentar a casa, tipo, pra mim conhecer mais, que uma hora eu ia ser chamada. Aí eu comecei a ir. Tipo, às vezes acontecia de alguém me chamar pra sair, e eu não ia. Eu ia lá pra Tenda … e foi que eu fui indo. E chegou o dia que a vovó me chamou — eu até achei que ela ia falar alguma coisa pra mim — aí ela perguntou se eu queria trabalhar dentro da Casa. Ela me explicou tudinho, daí eu já fiquei assim, tipo … ansiosa, fiquei feliz. E foi isso.

ENT.: Quais foram os momentos mais significativos ou transformadores que você vivenciou no terreiro?
INF.: Deixa eu lembrar aqui que teve um que … foi … foi ... foi um dia que eu cheguei lá no terreiro que eu não tava bem, porque eu sofria de ansiedade. Aí eu não tava bem, e eu cheguei lá, só que eu cheguei, não … não cheguei demonstrando. Aí o pessoal passou lá tudinho, né? Fizeram lá a limpeza e tal. Foi aí que o **vovô Cipriano** me chamou. Ele me chamou pra mim conversar com ele, mas em nenhum momento eu falei pra ele que eu tava sentindo [aquilo]. Aí foi que ele me falou que eu não tava bem. Aí ele me aconselhou a fazer algumas coisas que eu até fiquei assim, passada, né? Por que … como é que ele vai saber? Eu sendo assim? Pois eu falei: "Meu Deus, como foi que ele soube disso? Que eu não tava bem?" Aí foi que eu chorei lá dentro do terreiro mesmo, porque o conselho que ele me deu foi uma coisa que fez aquilo ir passando, e passando … e que … eu fiquei literalmente bem. Tipo, literalmente bem. Aí eu já comecei lá a brincar com o pessoal lá. E foi assim … muito significante pra mim,

porque nenhuma pessoa tinha chegado a falar pra mim as palavras que ele falou. Que eu … realmente, eu me senti bem.

ENT.: Ele te chamou durante o culto?
INF.: Sim. Tipo, quando a assistência passou tudinho, foi aí que ele me chamou. Aí foi que eu sentei lá, ele falou umas coisas pra mim e me aconselhou o que fazer. Aí eu me senti bem.

ENT.: Entendi. Quais são suas responsabilidades dentro do terreiro?
INF.: É… *cambonar*.

ENT.: Como é *cambonar* aí? O que seria esse *cambonar*?
INF.: É quando os médiuns lá, que recebem né ... ele recebe, e às vezes — não é todo tempo — ele precisa que alguém segure a bebida pra eles ou então bote café, essas coisas. E a minha função é essa.

ENT.: De auxiliar, né?
INF.: Sim.
ENT.: Ah! tá. É … aproveitando que você falou que a sua filha frequenta o terreiro …
INF.: Sim.
ENT.: Aí eu queria te perguntar: como é essa relação? Se ela já sabe algumas coisas, se ela entende?
INF.: É … tem algumas partes que … ela entende. Ela entende, sim. Porque eu procuro levar, nem tanto por não ter uma pessoa pra deixar, mas eu levo ela, mais pra ela, tipo assim, ir aprendendo, entendeu? Ir aprendendo e não crescer com aquele preconceito com as pessoas da religião. Mas assim t ela já tá aprendendo algumas coisas, e ela vai. Ela faz questão de ir pro erreiro.
ENT.: Eu já vi que tem algumas crianças que fazem, né?
INF.: Sim.
ENT.: Que ficam auxiliando também?
INF.: É … segunda-feira [...] essa segunda-feira a vovó falou que era pra mim ensinar ela a fazer algumas coisas. Isso … ela já sabe, mas só que eu não sabia que eu podia mandar ela fazer e ensinar ela.

ENT.: É ... Quais palavras ou expressões em línguas africanas são mais frequentemente usadas durante o terreiro?
INF.: Essa parte eu não sei te falar, porque eu não presto muita atenção ... por conta que eu fico olhando mais a neném.
ENT.: Fica olhando mais a neném?
INF.: É ... porque como lá o portão é assim, tipo, ele não fecha, fica todo tempo aberto, eu tenho medo dela sair pra rua, aí eu fico atenta nela. Mas eu presto atenção em algumas coisas.
ENT.: Aí não consegue, por exemplo ... Na última vez que eu entrevistei, ele falou que tinha algumas saudações ...
INF.: Sim.

ENT.: Que são de origem africana. Consegue lembrar de alguma?
INF.: É ... porque eu me esqueço muito desses negócios. Olha que eu já tenho nove meses ... Égua, deu um branco na minha mente agora.
ENT.: Vamos pular, aí se tu lembrar ... Essa daqui: durante os cultos, vocês utilizam discurso, alguma música ou oração em língua africana?

INF.: Geralmente a gente utiliza mais quando é um trabalho de cura, que é na segunda-feira, que a gente fica concentrado pra relatar as vivências ... que a gente tem.
ENT.: Consegue lembrar de alguma?
INF.: Não ... tipo, eu ainda não tive nenhuma vidência.
ENT.: Não?
INF.: Não.

ENT.: É... Qual o nome das vestimentas utilizadas durante o culto e qual o significado de cada uma delas?
INF.: Aí é porque teve um dia que eles explicaram, só que esse dia eu não fui. Esse dia eu não fui. Mas é ... geralmente é difícil eles falarem assim o significado. Aí, no dia que era pra coisar, eu não fui.
ENT.: Aí não sabe o nome?
INF.: Não.t

ENT.: É ... Vocês já sofreram preconceito por fazer parte de um erreiro?
INF.: Eu ... tipo, eu basicamente já sofri muito, mas por conta que eu levava a neném, e o pessoal começava a falar pra mim. E isso me deixava muito mal.
ENT.: Por que levava ela?
INF.: Sim. Porque eles falavam: "Ah, tu tá incentivando a tua filha a ir pra um caminho que não é certo." Aí, tipo, com essas pessoas eu nem discuto, nem bato boca.
ENT.: Mas, por exemplo, a família já aceita normal?
INF.: Sim. No início, mesmo a minha mãe criticando, ela também me apoiava. Aí ... o resto, tipo, eles me julgavam, mas graças ao **Pai *Zambi*** ... eles foram aceitando, de pouco a pouco.
ENT.: Existe alguma preparação antes de receber as entidades?
INF.: Existe.
ENT.: Quais seriam elas?
INF.: Calma aí ...
ENT.: Tá? Deixa eu parar ... deixa eu pausar.
INF.: Antigamente, eu tava com várias coisas na minha cabeça, aí deu um branco. Essa daí pula.
ENT.: Por exemplo, assim ... Quando chega no terreiro, as pessoas que vão receber, elas fazem alguma coisa antes? Ou, por exemplo, elas se isolam em um lugar, pra ficar ali no momento só delas, né? Se preparando?
INF.: Sim. Geralmente isso acontece mais na segunda-feira, que é quando eles vão receber o Preto-Velho. Aí tem alguns que ficam isolados ali, tipo assim, pra se concentrar. É isso.
ENT.: Todos que participam do terreiro podem receber as entidades ou são alguns em específico?
INF.: Não ... Tipo assim, todos podem receber, mas é mais quando a pessoa está preparada mesmo.

ENT.: E como ocorre o processo de escolha pra quem vai receber?
INF.: É porque ali no terreiro já tem os filhos assim, que recebem, entendeu? Aí, tipo, tem dias que tem pessoas que não recebem, que é quando dá pouquíssimo *cambone* e pouquíssima assistência. Aí eles vão, assim, tipo escolhendo quem é que vai receber. Tem dias também que dá muito Vovô Preto-Velho e pouco *cambone*. Aí eles botam, assim, a pessoa que ia receber pra *cambonar*, tipo, pra ir ajudando.

ENT.: Os que são *cambones*, né? Eles podem fazer a outra função também?

INF.: Sim. Mas tipo assim ... é ... eles primeiro têm que ir se desenvolvendo pra poder receber.
ENT.: Tem todo um processo?
INF.: Sim.
ENT.: Já houve situações em que as entidades se manifestaram falando em língua africana? Já presenciou?
INF.: Que ali no terreiro, durante o tempo em que eu fui ... eu acho que ... eu acho que não. Não.
ENT.: Existe alguma mensagem que você gostaria de deixar para aqueles que estão interessados na Umbanda ou que desejam conhecer?
INF.: Sim. que, independente da escolha que a pessoa está fazendo, é sempre ... eu vou usar uma frase que a vovó usou pra mim quando eu entrei: que sempre vai ter caminhos de flores e caminhos de espinhos. Então, é pra pessoa enfrentar isso sem deixar abalar. Sem deixar abalar a pessoa por completo. Porque sempre vem pessoas pra falar mal, e sempre vem pessoas pra falar o bem.

ENT.: Como é a relação de vocês no terreiro?
INF.: Tipo, lá no terreiro eu até gosto, porque é ... aquela coisa: independente de tudo, eles tratam a gente super bem. Nossos irmãos, eles tratam a gente bem. Tipo, não importa se a pessoa chega lá de mau humor ou de bom humor, é sempre se tratando bem. Na brincadeira, mas também, no momento sério, é momento sério.
ENT.: Sabe me dizer quais são os *orixás* mais frequentes que vocês ...
INF.: É mais ... mais o povo cigano. Povo cigano e os Caboclos da Mata.
ENT.: E Preto-Velho?
INF.: Os Pretos-Velhos.
ENT.: Os Pretos-Velhos são identificados como vovô e vovó?
INF.: Sim.
ENT.: Aí todos eles têm um nome?
INF.: Têm.
ENT.: Sabe me dizer quais são os nomes?

INF.: Tem o **Vovô Cipriano, a Vovó Tereza, a Vovó Chica, o Vovô Joaquim, tem a Vovó *Cambinda*,** tem ... a Vovó ... a Vovó Bita.
ENT.: Qual é uma que uma vez eu fui, que foi até a Mãe de Santo? Que é a Vovó ...?
INF.: É a **Vovó *Cambinda***. E aí tem ... tem o **Vovô Serafim**, e tem mais dois que eu esqueci, por conta que eles ... eles não ... não tão indo muito lá. Aí eu esqueci o nome deles.
ENT.: Mas por que eles não estão indo muito lá?
INF.: Eu creio que eles estejam ... tão muito assim comprometidos. Tipo assim, têm muitas coisas pra fazer. E também eles moram em Bragança, e eu creio que eles não tenham esse transporte deles mesmo, entendeu?

ÁUDIO 03 (17min45s)
INFORMANTE: Ozias
COLETADO EM: 17/11/2024

ENT.: Antes de começar, por aqui você falou do *cambone* e do médium, né? Aí eu queria que você explicasse a diferença do *cambone* e do médium, porque eu já entrevistei um que ele falou que ele era médium, aí eu já entrevistei dois que falaram que era ***cambone*** … aí eu queria saber a diferença, mais ou menos.

INF.: É porque … quando a gente entra numa corrente da Umbanda, a gente é … é … tem toda uma preparação. Então, a partir do momento que a gente começa o *frequentatório*, a gente tem um desenvolvimento. A gente tem um desenvolvimento …, mas também, é … tem as pessoas que já estão há mais tempo no terreiro, que eles têm aquele desenvolvimento, a gente recebe o guia que trabalha … então a gente chega como *cambone*. *Cambone* é aquele que chega pra dar suporte ao guia. Quando o guia chega, a gente dá o cajado, a gente dá … o café, vamos dizer, quando o preto-velho desce, a gente dá o cajado dele, dá o café, dá aquele suporte pra ele … quando eles vão afirmar o ponto deles no chão, quando uma pessoa da consulência vai passar com ele e a pessoa não entende o que ele tá falando, a gente consegue compreender mais que a consulência, e a gente pode tá transmitindo a mensagem: "olha, ele falou isso, isso aqui, tá?". E o médium … o médium é aquele que recebe o guia. O médium de incorporação, aquele que recebe os pretos-velhos, recebe um caboclo, recebe de alguma linhagem. Aí … é essa a diferença.

ENT.: É … Como você foi introduzido à Umbanda e ao terreiro?
INF.: Bom … fisicamente, a partir do momento que eu entrei na Universidade, eu tive contato com pessoas que tinham, né, contato dentro da religião. E eu acho que foi num tempo de carnaval que uma amiga minha da faculdade me chamou, me convidou pra ir no terreiro. A gente tem um pensamento da Umbanda que é aquele … aquela coisa maléfica, né? E eu tinha medo, porém eu tinha aquela curiosidade. Eu acho que todos nós temos aquela curiosidade de conhecer, né? Então eu aceitei. Justamente foi uma gira de … acho que foi uma gira de *Exu*. Não lembro se foi isso. Sei que a Dona Mariana tava … e teve toda uma conversa, foi algo muito bacana. E ali eu mudei minha visão. Então, a partir desse momento, eu comecei a frequentar, tentei conhecer mais ainda a religião.

ENT.: Como foi esse processo de mudar de religião? Como foi que as pessoas lidaram? A família … teve algum preconceito?
INF.: Não … acho que a família não teve preconceito, porque acho que na minha família eu era a única pessoa que era evangélica, né? E … aceitaram numa boa. Mas teve preconceito de algumas pessoas …, mas também foi … acho que quebrado esse tabu através do diálogo, através da conversa. Foi quebrado. Porque … é como eu falei, né? A pessoa tem aquela visão, ela não se procura saber como é, não procura conhecer … a gente só quer saber de tá julgando.

ENT.: Quais foram os momentos mais significativos ou transformadores que você vivenciou no terreiro durante essa jornada de oito meses?
INF.: Acho que o momento mais significativo foi o momento de eu me libertar. Eu sofri muito. Quando a pessoa tem ansiedade … eu procurei, acho que, recurso em religiões, eu acho que eu procurei ajuda em psicólogo e eu não conseguia controlar aquilo. Aí, a partir do momento que eu conheci a Umbanda, eu comecei a frequentar, comecei a fazer os banhos, comecei a fazer o que o guia pedia pra mim … e obedecer tudo, conforme a lei da Umbanda, eu acho que eu fui … melhorando mais, sabe? Acho que o meu pensamento e o processo que eu tive dentro da Umbanda foi uma coisa que, é … me abrangeu muito. E eu consegui me libertar daquilo. Acho que isso foi algo que marcou muito a minha trajetória dentro da Umbanda.

ENT.: Quais são as responsabilidades dentro do terreiro?
INF.: Que é o *camba*.

ENT.: É … como você descreveria o seu papel na orientação espiritual dos membros do terreiro? Você acha que influencia em alguma coisa?
INF.: Eu acho que ali a gente é uma família. Acho que cada um ali tá pra se ajudar. Então, acho que é cada um segurar na mão do outro e se ajudar, se auxiliar entre si.

ENT.: Pra você … aí tem a origem da Umbanda, né? E tem a influência africana. Pode só falar assim … se tu vê que a influência africana tá presente dentro do terreiro, pelo que tu conhece de cultura africana.

INF.: A gente tem, querendo ou não, a nossa religião vem descendente da África, do afrodescendente. Então, a gente traz a nossa cultura, nossos *orixás* … por exemplo, *Obaluaiê* é um *orixá* muito conhecido. Então, a gente tem essa cultura dentro da nossa religião, tem essa vivência.

ENT.: Sabe me dizer qual a diferença da Umbanda e do Candomblé, pra ti?
INF.: Na minha opinião, o Candomblé e a Umbanda são coisas que têm uma coisa em comum …, mas também não têm. A minha … a Umbanda que eu frequento é a Umbanda de Lei. A gente trabalha segundo a Lei de Deus. Porque tem, né … Umbanda de Lei, tem uma Umbanda Pé no Chão … e a gente trabalha conforme a Lei de Deus. Então, a gente não trabalha com amarração amorosa, a gente não trabalha assim: "ah! uma pessoa chegou e quer um banho pra passar no concurso público" … não tem isso dentro, entendeu? Lá não tem. Antes de começar o terreiro, a *Yalê*, que é a dirigente do terreiro, ela sempre fala que: se você quer conquistar alguma pessoa, você usa o seu charme, né? Se você quer passar no concurso público, use sua inteligência, estude. Então, na Umbanda a gente não trabalha com isso. Já no Candomblé é completamente diferente. Lá eles trabalham, é … com a energia, as amarrações amorosas, é … eles trabalham com cortes de animais, com oferendas, essas coisas.

ENT.: Muita gente confunde, né? Eles acham que todas as religiões que são de matriz africana trabalham com isso, né?
INF.: É, só que são completamente diferentes. Porque, como eu tô falando, a Umbanda de Lei … a gente trabalha segundo as leis de Deus. Deus não permite essas coisas, né? Então a gente não trabalha com isso em hipótese alguma, com esse tipo de trabalho. Mas não que a gente desmereça a religião do próximo, né? Cada um tem sua forma de trabalhar.

ENT.: Sabe me dizer se tem palavras ou expressões em línguas africanas durante os rituais do terreiro? Você já viu alguma?
INF.: Eu acho que tem … na … quando eles, é … estão fazendo alguma prece, tem linguagem, né? Tem esses momentos assim. Tem … Como eu sou nova no terreiro, tem coisas que eu não aprendi. Tô em processo de aprendizado ainda. Porque, como eu vim de outra religião, então eu aprendi lá que antes de eu falar tal coisa, eu preciso saber o porque daquela linguagem, o porque… o que é que tá se referindo, qual o significado dela. Certas coisas eu não falo. Eu tô no processo de aprender o porque daquela linguagem. Aí tem … ainda não aprendi. A gente tá no processo de aprendizado ainda.

ENT.: É … durante os discursos vocês utilizam orações, discursos em línguas africanas?
INF.: Não … acho que não.

ENT.: Vocês já ouviram algum *orixá* também falando alguma coisa em língua africana?
INF.: Durante eu tá lá? Não, também não.

ENT.: Qual o nome das vestimentas utilizadas durante o culto e o significado de cada uma delas?
INF.: O vestimento a gente chama de uniforme, né? Uniforme do terreiro. Mas acho que esse significado … eu acho que não tem. Eu acho que vai muito de acordo com aquele *orixá*. Por exemplo, assim, vamos dizer que a gente vai louvar *Exu*. Então, *Exu*, ele traz muito essa parte … daquela parte mais pesada do vermelho. Então a gente traz o vermelho, né? Pra representar *Exu*. Porque *Exu*, ele abre nossos caminhos, né? E é uma forma de agradecimento também. O branco [...] ele já traz a paz. O preto-velho, o trabalho, traz a paz pro nosso coração, traz a paz pro nosso alicerce. O colorido é da *Ibeijada*, né? A questão dos Erês e as crianças … ela traz a felicidade, ela traz aquela felicidade interna pra gente. Ela traz o significado de que a gente nunca pode deixar a criança que existe dentro da gente morrer.
ENT.: Então seria nas cores, né? As representações.
INF.: Sim.
ENT.: Tipo *Iemanjá*: azul…
INF.: Isso.
ENT.: Seria mais ou menos isso, né?
INF.: É.
ENT.: Tem também aquela que usa na cabeça…

INF.: *Iansã*?
ENT.: Tem … As meninas usam — que eu não sei o nome direito, que eu esqueci — que é tipo um coisinha assim que enrola … E os homens têm tipo um chapéu.
INF.: Lá no terreiro a gente chama de pano de cabeça. Mas em outros terreiros tem, é … é o turbante, que é amarrado, é turbante normal. A gente usa a touca, e as meninas lá do nosso terreiro … é o pano de cabelo, que é só amarrado, não é turbante.

ENT.: Entendi. Vocês já sofreram preconceito por fazer parte de um terreiro?
INF.: Sim. Tem as piadinhas por trás, né? "Ah! Porque a pessoa trabalha com o diabo, faz pacto com o diabo, é isso, é aquilo … cuidado pra não pegar uma roupa tua pra fazer macumba, cuidado …" — e aí vai indo. Sempre tem essas piadinhas assim.
ENT.: Aí como é que você lida com isso assim?
INF.: Na minha religião a gente aprende a não revidar. A gente aprende a não se abalar com certas coisas, porque tem momentos … a pessoa não conhece a religião. Então a gente não deve debater com uma pessoa que é …
ENT.: Leiga no assunto?
INF.: Isso! A partir do momento que ela conhece a religião — nem se ela conheceu, nem a gente bate de frente — porque ela já teve conhecimento, como é?

ENT.: Existe alguma preparação antes de receber as entidades? Todos que participam do terreiro podem receber as entidades? E como ocorre o processo de escolha? Pode começar por parte, né? Se existe alguma preparação antes de receber as entidades?
INF.: Sim. Por exemplo, assim: hoje estamos trabalhando no terreiro, né? No caso de quinta-feira, a partir de seis horas da tarde, a gente não pode ter mantimento de carne vermelha, não podemos ingerir bebidas alcoólicas, não podemos ter relações sexuais, não podemos estar em um lugar muito montuado, assim … festas, movimentos assim.

ENT.: Entendi … todos que participam do terreiro podem receber as entidades?
INF.: Contando que esteja na corrente, sim. Mas não é exatamente: ela chegou, já vai receber. É um processo. É todo um desenvolvimento que tem. A pessoa precisa conhecer. Por exemplo, eu estou em processo de desenvolvimento. Um dia eu sonhei com um guia, que ele conversava comigo. Ele falava que era pra mim aprender a sentir conexão com ele, pra poder aprender o porque de ele estar trabalhando comigo, o que que ele trabalha, né? Então tem todo esse processo de saber o porque, o que ele trabalha, qual é a energia, em qual linha ele trabalha, qual o nome dele … tem tudo isso.
ENT.: Por exemplo, quando eu fui fazer a pesquisa, eu também ouvi um monte de coisa, né? Aí alguns falavam assim: "Ah! Tem que ir com o corpo fechado", tipo assim, que eu poderia receber também, eu, que estava fora do trabalho. Aí isso pode acontecer ou …?
INF.: Com o corpo fechado?
ENT.: Não. Por exemplo, eu, que estou lá só assistindo, eu poderia receber uma entidade?
INF.: Eu acho que … é como eu tô falando, é o processo de conhecimento. É mais provável a pessoa receber um *quiumba*. O que são *quiumbas*? *Quiumba* é algo que geralmente anda com a gente no nosso dia a dia. A gente vive em lugares que são rodeados por pessoas que têm energia negativa, a gente anda em lugares que as pessoas não querem o nosso bem. Então, às vezes, esse espírito ele anda com a gente, pra se alimentar. E muitas das vezes eles podem confundir nossa mente, dizendo que é uma entidade, mas sendo que não é. Por exemplo: "Ah eu vou acender uma vela dentro de casa …", mas por que você está acendendo aquela vela? Se você não tiver um motivo pra acender aquilo, você pode estar alimentando um espírito que está ali … como é que eu posso dizer? Tá tirando as suas forças de dentro da sua casa, te deixando pra baixo. Então é mais fácil a pessoa receber um *quiumba*, ou seja, um irmão desencarnado que não aceita a própria morte, ou uma pessoa que tá se absorvendo de si, da pessoa … é muito disso.
ENT.: Você disse que esses espíritos seriam aqueles que chamam de espírito obsessor?
INF.: É, né? Entendi.

ENT.: Como ocorre o processo de escolha para as pessoas que vão receber as entidades? ... Quem escolhe?

INF.: O guia. O guia-chefe. Vamos dizer, o guia da dirigente. Eles são todos os guias-chefes do trabalho. Vamos dizer assim: hoje tem uma gira de Baianos. Na gira de Baianos, a dona Chica Baiana — que é a guia dona do terreiro, da dirigente — ela vai incorporar, ela que vai comandar todo o trabalho. Geralmente, quem guia o trabalho são as primeiras a receber as entidades. Então, aí, se o guia ver que você tá preparado pra receber, ele vai chegar e vai dizer: "Olha, no próximo trabalho você já tem que se preparar, porque você vai receber tal, tal e tal. Você vai receber." Ou então ele fala: "No próximo trabalho, você tente se conectar com o seu guia, peça pra ele conversar com você, se revelar quem é, porque tá na hora de você trabalhar." Então, isso depende muito de como ele vai falar com você, né? Então é o guia que vai direcionar quem recebe e quem não recebe. Mas por enquanto, a pessoa fica só *cambonando* mesmo.

ENT.: Entendi. Já houve situações em que entidades se manifestaram falando em língua africana?
INF.: Não.

ENT.: Existe alguma mensagem que você gostaria de deixar para aqueles que estão interessados na Umbanda ou que desejam conhecer mais sobre o terreiro?
INF.: Olha, eu acho que a pessoa, pra visitar, ela tem que ir com vontade, né? Tem que querer mesmo. Porque não adianta eu chegar no terreiro, e eu quero conhecer, só chegar e … acontece tal coisa … porque geralmente, lá na gira de Preto-Velho, que é toda segunda-feira, tem o nosso momento de receber os *quiumba*, né? Tem aquele momento. Então a pessoa, às vezes, ela vai despreparada, ela acaba se sentindo apertada, ela acaba não gostando. Então, se realmente eu tenho vontade de querer conhecer, eu vou com aquele entusiasmo de conhecer mesmo. E a pessoa que quiser ir, que possa ser bem-vinda, né?
ENT.: Sobre as ervas que vocês usam no terreiro pra fazer purificação… sabe me dizer quais são elas?
INF.: Eu só sei duas, que é alfazema e guiné … é só essas.

ÁUDIO 04 (57min52s)
INFORMANTE: Luciano
COLETADO EM: 17/11/2024

ENT: Boa noite. Obrigada.
INF: Obrigado … não … eu terei todo o prazer …, mas … eu … acho que isso … vai … ser mais rápido.
ENT: Qual é a sua idade?
INF: Cinquenta e dois.
ENT: Escolaridade?
INF: Segundo grau completo … hoje é o ensino médio completo.
ENT: Estado civil?
INF: União estável.
ENT: Nasceu em Tracuateua?
INF: Sim … sou filho daqui.

ENT: E há quanto tempo o senhor trabalha nessa Casa?
INF: Ah! … desde a fundação … mais ou menos há onze anos.
ENT: Já era adepto da Umbanda antes?
INF: Adepto da Casa? Não.
ENT: Qual era a sua religião?
INF: Católico.

ENT: Qual o seu cargo ou função no terreiro?
INF: Sou Pai Pequeno … o segundo na hierarquia da Casa.

ENT: Aí o senhor pode explicar um pouco do que seria ser Pai Pequeno?
INF: É … quando nos foi dado a Casa de Umbanda … foi dado pra a dirigente que é a *Yalê*, né? A Mãe Forte … e eu serei o Pai Pequeno … e a … terceira dirigente é a Mãe Pequena ou seja, é … *Yalê*, a dirigente, a primeira dirigente … o segundo dirigente sou eu … e a terceira dirigente, a Mãe Pequena.

ENT: O senhor tem filhos que frequentam a Casa?
INF: Sim … são … ainda são crianças, mas … a gente já frequenta … não com tanta intensidade … devido … é … a mãe trabalha, e aí não tem como eles virem sempre …, mas eles frequentam, sim.
ENT: Eles já entendem o processo e gostam?
INF: Eu tenho um filho que não … porque ele diz que demora muito … quando ele vem, aí ele fica … aí, como eles estudam de manhã, eles dormem cedo … então quando vêm para o trabalho, aí dá o cansaço … dormem e tudo …, mas eles gostam … e eles aprendem o ponto devido a cantar também em casa, né? E … quando faz algumas orações, eles sabem … sabem já diferenciar alguns … quando a gente chama "santos da Casa", né? Eles gostam muito … daí deixava você com criança … isso aí … e aí … eles vêm … quando eles vêm … eles participam … muito.

ENT: Entendi. Como você foi introduzido à Umbanda e ao terreiro?
INF: Bem … eu era católico, mas eu não … eu sempre frequentava a igreja aos domingos … foi … meus pais me ensinaram ir à igreja aos domingos, né? Mas eu sempre via algo assim … como … estar lá, ouvir …, mas eu não participava como todos ali … faltava participar mais … é lógico que existe dentro da Igreja Católica … há os grupos, né? Eu participava …, mas eu não conseguia me encontrar … e eu sempre tive muito interesse na espiritualidade … é … quando a Casa começou … ela começou como espírita, mesa branca … era … nós víamos o catecismo, né? E quando começaram a baixar as entidades e dizer que a Casa não ia ser do povo espírita … ia ser uma Casa de Umbanda … todos nós estávamos desde o início … a gente não sabia o que era Umbanda, não … a gente não entendia … E aí, assim … como vai ser Umbanda, se a gente … a gente não sabe o que é? E as coisas foram começando a se encaixar … a *yalê* estava fazendo um trabalho também […] sobre os Tupinambás na região, né? E ela foi apontada a uma Casa de Tupinambá em Belém … e ela conheceu lá a Umbanda … e nós começamos a frequentar com ela … como ela teria aqui, a gente começou a participar também com ela … pra gente conhecer o que era a Umbanda. Aí a gente tinha um caso … acho que é muito … muito interessante … que a gente tinha, como muita gente tem, a gente tinha receio do Zé Pelintra … a gente "não, olha esse Zé Pelintra … [...] não é bom, não … é isso, é aquilo outro" … e aí a gente [...] A primeira vez que eu fui na casa de … de Umbanda em Belém … a primeira imagem que eu vi foi uma imagem do Seu Zé de dois metros de altura … bem na entrada … na entrada … e … eu comecei a me questionar … e toda vez que eu me questionava dentro da Casa … nesse dia que eu fui, ele baixou … tudo bem … o questionamento que ele tava respondendo era como se eu estivesse fazendo a pergunta pra ele … e ele respondia … é … Eu até hoje falo … tem mais de … mais de doze anos isso já … eu me lembro que o ponto era "meu mestre dos mestres chegou" … aí eu disse: "Ele é mestre …, mas mestre não é Jesus?" … ele disse: "Não" … ele … isso só na minha cabeça … ele pegou, parou e disse: "Ele é *Oxalá*. Eu sou mestre. Ele é *Oxalá*. Jesus Cristo é *Oxalá*." E eu não sabia quem era *Oxalá* … eu não sabia que Zé Pelintra era mestre … e ele me respondeu mesmo eu só questionando em pensamento … aí tudo veio … interesse maior … a gente saía daqui … era todo sábado … a gente saía daqui 1h da tarde … chegava aqui de volta meia-noite …, mas tinha uma satisfação imensa … isso decorreu um ano …

mais de um ano e meio … e muitas das vezes … é … você sempre se questiona, questiona e tudo … e as respostas vinham …
Aí a gente começou a trabalhar dentro da Casa … a Umbanda … começamos a receber … nem todos os membros … éramos cinco ou seis … nem todos recebiam …, mas às vezes no trabalho só um recebia … e eram repassados ensinamentos tudinho. E a gente foi aprendendo a saber o que era Umbanda … a gente … a gente questionou muito, porque … havia todo ensinamento disso aí … havia todo um … a gente aprendeu com a Umbanda que há toda uma preparação … há tudo …E a gente … não é que a gente não teve essa preparação, mas a gente tinha que ter … saber que a gente ia ter uma casa … e saber que íamos trabalhar …
E a Casa era … não era essa … era uma casa atrás, de madeira … onde é até hoje … e a gente recebia cinco pessoas … aí a gente pegou: "a Casa vai crescer conforme a medida que as pessoas vão vir" … E teve … teve dia da gente receber uma pessoa … ter uma pessoa na assistência … e teve dia da gente receber 60 pessoas … então a gente não … sempre nos ensinaram a não se engrandecer por isso …, mas … é saber que a gente está … é … trabalhando no momento certo … conforme eles estão nos ensinando. É lógico que há tropeços … nós erramos … a gente realmente tropeça e cai …, mas a gente consegue se erguer … a Casa consegue se erguer …
Muita gente já entrou … muita gente também já saiu dessa Casa … devido a não se encaixar… devido a vir de outros terreiros … e achar que "ah! Não é assim que trabalhava" … é … pegar e não se encaixar. Aqui cada terreiro tem a sua função … tem a sua … o seu modo de trabalhar … e as pessoas não conseguem enxergar isso …

Muitas pessoas queriam engrandecer o ego: "ah, eu recebo … recebo tal guia, então recebo o guia mais forte" … e a gente descobriu isso: que não existe quem é mais forte do que o outro … A gente sabe que cada guia tem o seu … a sua função … [...] a sua força … e que todos trabalham da mesma base, da mesma forma … é … ajudar … e a gente precisa muito aprender, cada vez mais, isso: que não somos nós … é eles que comandam … é eles que trabalham … a gente só é um instrumento … realmente … em tudo isso.

ENT: E qual foi o ano que fundaram aqui, o senhor sabe?
INF: [...] Onze anos de Casa.

ENT: O nome *Casa Tupinambá* tem algum significado pra vocês? Qual seria?
INF: Sim … É o Tupinambá que é o dirigente dessa Casa … é a ele que foi dado essa casa … E ele é o principal—
ENT: É uma homenagem?
INF: Não … ele dirige realmente. Ele que dirige a Casa, e tudo acontece conforme ele ordena. Lógico que existem os outros … cada … preto-velho é um dirigente. É … por exemplo … [inaudível] … como hoje, né, a Mariana também dirige …, mas o mestre da Casa é Tupinambá.

ENT: Quais foram os momentos mais significativos ou transformadores que você vivenciou no terreiro?
INF: E foram muitos …, mas, assim, são de consulentes que … que vieram buscando ajuda e conseguiram encontrar, e passaram por situações difíceis, realmente. Eu acho que todos nós, independente da corrente … todos nós … como … todos nós viemos doentes pra cá. O Seu Zé Pelintra sempre falou: "Não vem ninguém bom, ninguém … ninguém vem sadio, todos vêm doentes porque precisam de ajuda." E todos nós da corrente não somos exceções disso. Todos nós viemos, realmente, com … cada um com seu problema … e conseguimos … conseguimos ultrapassar.

Eu consegui ultimamente … não faz nem um ano. Eu posso citar — que é pessoal, não gosto de citar dos outros — mas, por exemplo, meu pai e minha mãe adoeceram praticamente juntos, devido à idade. Ela já com 86, e ele com 84 … 82 … desculpa. Aí, devido à idade já há problemas, mas meu pai apresentou uns problemas que não eram … o médico não conseguia encontrar e dizer assim: "Olha, é esse o problema dele." Ele sempre ia, os exames eram … eram bons, quase todos bons, mas ele apresentava sintomas muito estranhos. Mora em Belém … morava em Belém. Minhas irmãs me relatavam: "Papai tá ruim. Ele não consegue dormir, ele acorda, ele fica de madrugada, ele anda na casa toda, acendia todas as luzes da casa e ficava andando. Não conseguia dormir." Aí eu peguei e disse: "Tá, eu vou lá." E eu sempre ia, mas era assim … rápido, passava o final de semana, não era com muita frequência. Aí eu peguei e coloquei … e descobri que havia espíritos cobrando ele; e fui pedir ajuda a essa Casa e à Casa de Espada de São Jorge também. E foi feito um trabalho onde esses espíritos obsessores foram afastados.

E se alguém me disser que sim … ainda não era a hora deles. Aí eu entendi que não era a hora, e eles foram afastados. Como … ao lado da casa do meu pai em Belém tem uma Casa que a gente chama de "Casa baixa" — é uma Casa que eles falam que é de Umbanda, mas é mais com Candomblé. E eles fazem trabalhos … trabalhos, assim, pagos pra fazer pros outros, né? Mesmo com sacrifícios de animais. E a gente? A gente se dá bem com o rapaz de lá, mas isso atrai. E a gente sabia … eu disse: "Olha, tem uma Casa baixa bem ao lado da casa do meu pai. Tudo isso tá atraindo essas coisas e se aproveitando do momento dele" aí passou algum tempo, ele … ele começou a agredir minha mãe, dizendo que ela tinha um amante, essas coisas todas … da cabeça dele. E a mãe? Minha mãe era … tinha o dom da vidência. Ela via as coisas, nos relatava, e a gente mesmo não acreditava. Ela confessa que nem eu … eram coisas bastante … era uma mística e até um pouco absurdas. Ela via fadas, via mulheres na casa, com ele, na cama com ele e tudo. Aí eu disse: "Meu Deus, não tem …" Eu não via. Meu pai, meu pai que me ensinou a ser católico, me levava pra igreja. Desde os … que eu me lembro, uns dez anos, todo domingo ia pra igreja com ele, me acordava cedo — não gostava que me acordasse cedo no domingo — mas sempre foi isso. Ele sempre teve um quadro … daqueles quadros que a gente chama de Jesus Cristo, né? Ele com a mão assim … tudo. Era uma coisa que ficava muito na minha cabeça. Ele chegava do trabalho, a primeira coisa … ele chegava lá, e tinha a bênção. Quando eu chegava em casa … quando ele ia sair, também fazia a mesma coisa. Então meu pai … muito católico. Aí as coisas começaram a piorar. Minha mãe foi internada. Logo depois ele teve derrame. Ele teve uma série de problemas. Aí pegou … ele ficou internado com esse derrame, passou 15 dias na UTI. Depois saiu e ficou no hospital num leito. Só que as coisas começaram a piorar pra ele …

[...] aí eu comecei a ir mais … mais pra visitar e tudo. Aí um dia estava eu e umas três irmãs mais velhas … uma das minhas irmãs estava conversando, nós três na mesa. Aí pegou, ela disse assim — ela simplesmente segurou e disse assim: "tu sabia que o papai tem uma oração da coisa ruim?" Aí eu peguei e disse: "Tu tá doida?" Ela disse: "Não. Papai tem outra." Aí eu disse: "A coisa ruim que tu falou … o que é?" Aí eu disse: "as de São Cipriano?" Ela disse: "é esse mesmo. Papai tem uma oração dele", aí eu disse: "Como é que tu sabe disso?" Ela disse: "Há muito tempo eu sei disso, porque minha tia me falou." Aí eu peguei: "Esse cara tem muita coisa … muita coisa. Tu tem noção do que tu tá falando?" Ela disse: "Tenho." Fomos atrás dessa tia, que morava em Marituba. No mesmo dia, eu peguei as duas dentro do carro, fui bater lá. Conversamos com ela. Ela pegou e disse: "Olha, isso era quando ele era jovem. Ele pegou feio." Ele tinha … ele serviu à Marinha três anos. E ele tinha … eu ouvi falar dessas coisas. Parece que foi queimado. [...] Aí meu pai passou seis, sete meses no hospital. Eu tirei ele … teve mais doença … como é que chamam? Quando começa a comer a pele devido a você ficar muito tempo deitado, né? Nós conseguimos … eu fiquei lá. Depois eu comecei a passar mais tempo. Passei um mês com ele. Eu via, quando eu fazia o curativo, eu

via os da bacia … quando mexia a gente via … não via o osso inteiro porque ainda havia uma camada, mas pra ter noção da profundeza que estavam as coisas. E não era só uma. Eram nas duas nádegas e no meio das pernas.
Todo o exame dele era como uma pessoa sadia. O hospital estava pra expulsar ele porque o gasto era muito grande, o plano já não cobria tudo. E o hospital disse: "Olha, os exames são de uma pessoa boa." Aí a médica disse: "Mas ele não tem condições nem de sair da cama. Não há a mínima possibilidade de sair do hospital." Aí o hospital fez um monte de exames … [...] aí nós fomos descobrir que tudo era uma cobrança. Havia uma cobrança espiritual. Quando foram afastados … quando foi feito o trabalho … eles foram afastados. Ainda não havia permissão pra ele ser cobrado. Depois foi. E ele estava com medo. Ele é vivo … eu posso te falar a verdade: eles estavam comendo ele vivo. Ele sofria tanto …, mas eles faziam de tudo pra ele permanecer vivo. Os exames eram todos positivos, como se ele estivesse sadio. E a gente via ele se acabando.
Xangô diz que a justiça, ela não é só tua, ela também é do outro. Ele vem pros dois lados. O que tu acha que é justo pra ti, também é justo pro outro. Sempre há uma outra parte. Como ele fez algo que ele … que ele tinha, realmente … a oração de Cipriano. Foi feito um pacto e estava sendo cobrado. Aí pegou … a gente … eu não conseguia entender, porque eu pedia, a gente pedia, pedia, rezava, orava, tudo pra ele ser libertado daquilo. E disseram: "Não. Tudo tem o seu momento." A justiça pende pros dois lados. Ela não vê só um. Ela vê os dois. Por mais que o outro seja … que a gente julga ser errado. Mas, como foi feito um pacto, tem a cobrança. Foi cobrado até certo ponto. Depois, aí sim, eles foram afastados. Ele fez a passagem dele.
Ele pediu … ele sempre pedia pra ser enterrado aqui. Creio … foi feito isso? Mas foi feito. E ele pegou … quando chegou aqui, sim, aí eles foram aprisionados. E ele está … ainda não está, vamos dizer, evoluído, mas ele está sendo trabalhado. E ainda há coisas pra evolução dele chegar ao pleno. Mas são feitas preces, feitas sempre orações dos irmãos, tudinho, pra ajudá-lo. Assim … é o que eu posso te contar de mais impactante, porque aconteceu comigo. Minha mãe … aí eu fui descobrir … tudo o que a minha mãe via era verdade. O que ela via eram as cobranças. Eram coisas que falavam pra ele e cobravam da minha mãe. E me questionava … ele sempre me respeitou muito, mas passou a me questionar. Ele disse: "O que tu pensa que tu é pra vir aqui me—" Aí eu disse: "Eu sou seu filho, e com todo respeito …, mas eu quero saber: quem lhe falou que a minha mãe tá fazendo isso?" Ele disse: "Isso não interessa." Eu disse: "Não … você não sai daqui de casa. Então, quem foi que falou?" Não foi? Aí ele pegava, se calava … e eu sentia a presença, assim. Falava pra ele … sabe? Sempre me questionava. Mas eu não entrava em conflito com ele. Pegava tudo, procurava amenizar. Mas foi a coisa mais impactante que me causou muita … muita dor. Era o meu pai e minha mãe. E eles fizeram a passagem em torno de dois meses um do outro. Minha mãe primeiro. Depois ele. Também internada … uns cinco meses também no hospital. Ela tá num processo evolutivo maior. Já tive notícias dela lá. Ela tá evoluindo muito … devido ao problema que … quando você tem uma espiritualidade muito forte e você não entende, você procura repelir.
E era isso que ela fazia. Ela não entendia a espiritualidade dela, que era visões, de como ouvir coisas. E aquilo mexeu … mexeu muito com a cabeça dela. A idade vai piorando, porque você não consegue controlar. Você não consegue mais distinguir o que é … o que é real, o que é … o que é a visão. Então tudo aquilo atrapalhou muito ela. Mas ela tá passando por um processo também de evolução, bem maior do que o dele. E, graças a Deus, todos estão sendo ajudados ainda.

ENT: Foi bem. Deixa eu adiantar … quais são as responsabilidades dentro do terreiro?
INF: Eu, como pai pequeno, sou … se a *yalê* não puder vir, eu que dirijo o trabalho. Direcionar os médiuns, procurar ouvir … em toda a Casa tem os seus problemas. São muitos

filhos, e sempre … tem algumas coisas que é mais fácil conversar comigo do que com a *Yalê*. Às vezes eles vêm com um pedestal alto, mas não é porque ela dirige … é que a forma que ela dirige a Casa é um pouco mais rígida, vamos dizer assim. Não que seja rígida mesmo …, mas aí eles às vezes conversam comigo, conversam com a mãe pequena. Mas essa função também tem, como todos: limpar o terreiro no dia de trabalho, verificar que todo mundo está bem, entender cada um, porque sempre há um … mensageiro. Como todos … você, como médium, vai … vai ter rodado, vai receber energia. Aí já quer saber … a gente vai lá, conversa: "Não, você não vai receber a entidade, você vai receber a energia." Procura entender e repassar o conhecimento, né?
Cada um … dia de trabalho, dia de banho … saber os banhos que têm que ser feitos, vai passar para cada um. As funções que são dadas a cada … a cada um … procurar ver tudo isso.

ENT: Como você descreveria o seu papel na orientação espiritual dos membros?
INF: Eu procuro, da melhor maneira possível, conversar com cada um. E muitas das vezes, quando alguém entra e já tem alguma experiência — vamos dizer assim, de outras Casas — às vezes quer já: "Não, eu já sei." Calma … ninguém … nem todo mundo sabe. Estamos aqui todo mundo pra aprender, né? Eu procuro observar bastante. Eu sou de falar bem pouco. Mas, sempre que me procuram, escuto bastante, analiso, procuro sempre ver os dois lados. Sempre há algo … algum algo. Não só daquela pessoa que chega e fala: "Ah, eu tenho problema com fulano." Vou escutar o outro lado, né?
Eu sempre coloco sempre as duas verdades — a minha e a sua verdade — seu modo de ver as coisas e o modo do outro enxergar. Então, você tem que ouvir sempre os dois, ver … e não julgar. Independente do primeiro que chegou e falou … não. A gente sempre procura ouvir o outro lado e colocar.
A gente sempre tem um cuidado, porque todo mundo é muito melindre. Às vezes a gente chega e: "Olha, não é dessa forma." Já entende como: "Ah! eu fiz algo de errado?" Não. Não é questão de fazer errado. É questão de você observar e entender.
E há sempre uma unidade de todos. Quando você chama a atenção mesmo … toda vez que a *Yalê* vai chamar a atenção de alguém, ela chama os dois — os dois membros: pai pequeno e a mãe pequena — pra participar. E sempre que a gente tem algo pra resolver, tem que ser com a dirigente. Chama: "Y*alê*, olha, está acontecendo isso e isso." Aí a pessoa é chamada, os dois são chamados, e a gente procura, entre os três, resolver.
Já teve casos onde dá uma suspensão: "Olha, você passou dos limites em tal coisa. Vai ficar sem … vai ficar rebolando, vai prestar atenção." Até a gente ver que está com uma segurança naquilo, que não vai repetir os erros, né? Mas, sempre é dessa forma. Sempre a dirigente e os dois membros pra resolver a questão, seja ela qual for. Sempre os três. Não se resolve sozinho. A Y*alê* também não resolve só. Lógico, as conversas que ela pode ter … e chama alguém numa conversa particular …, mas sempre, pra resolver algum problema, sempre os três. Nunca resolve sozinho.

ENT: E para você, qual a origem da Umbanda e como a influência africana se manifesta na cidade?
INF: Como a gente tem que estudar e tudo … quando foi repassado a Umbanda, o que era Umbanda pra gente, né? Como foi dito … há um debate antes do início do trabalho. Quando foi dito que ia surgir uma nova religião, plenamente brasileira, né? Eu tenho um pouco … eu fiquei … quando eu aprendi, eu fiquei muito com isso. Nós cultuamos … nossos *orixás* africanos: *Iansã, Iemanjá, Ogum, Xangô*, né? E aprender o que era cada um, o que eles traziam. E esses cultos vieram dos pretos-velhos, né? E eles que trouxeram esses *orixás* pra dentro da Umbanda. Eles que nos vão … nos apresentaram, nos trouxeram e ensinaram. Como naquela época os negros não podiam cultuar os seus *orixás*, eles tiveram a ideia de

cultuar os santos brasileiros. E cada um no seu *orixá*, né? Eu confesso que eu não gosto muito, assim, de cultuar *Ogum* e cultuar São Jorge … eu respeito, mas pra mim *Ogum* é *Ogum*. Eu sei que *Ogum* é *Ogum*, São Jorge é São Jorge. Mas eu respeito essa … essa linha, esse … esse sincretismo, né? Aqui dentro. Mas eu vejo … eu vejo como o *orixá* africano. O *orixá* que os pretos-velhos nos ensinaram, que repassaram. É dessa forma que eu cultuo. Mas cada um entende … As imagens também remetem muito. Aqui, por exemplo, porque eu conheço como São Benedito … aqui tem um outro nome que dão pra ele também? São Benedito. Tem … e lá foi Benedito … foi Benedito … é um galo aí. Fica lá São Jorge, *Ogum*, ao lado da … aí cada santo tem um … tem … é um *orixá. Orixá*. Nós não temos … todos nós não colocamos todos os santos, mas alguns, sim, ainda colocamos.

ENT: Entendi. E para o senhor, qual é a diferença da Umbanda do Candomblé?
INF: Eu não … no Candomblé, só o que eu vi, li … e escuto muito: o *orixá*. Eles não … não têm … não têm guia. Por exemplo, não cultuam o preto-velho ou o caboclo. Não … não há … não há gira de … de … não. Eu não gosto muito de falar de Candomblé porque não … não entendo muito, não tenho conhecimento. Mas eu sei que eles cultuam mais o *orixá* do que os guias, né? Aí, quando você faz, faz … você faz pro *orixá*. Então, pra mim, é uma grande diferença. Respeito também, muito. Conheço algumas pessoas que são do … do Candomblé, mas não … não me aprofundei na religião.

ENT: Quais palavras ou expressões em línguas africanas são mais frequentes durante o ritual dos terreiros? Pode ser uma saudação.
INF: A saudação a *Exu*. Não é o *Exu* que está dando … é o mensageiro. É isso. Fui ensinado que *Exu* é o que nos leva ao *orixá*. Ele é o mensageiro entre o *orixá* e o ser humano. E que *Exu* é o guardião de tudo. É o que a gente usa muito dentro da Casa.
Os pretos-velhos têm uma linguagem mais … quando vai pedir alguma coisa … é "*marafo*", que é a cachaça … é a "candeia", que é a vela. Eles sempre pedem mais dessa forma. Eles só falam "vela" quando a pessoa não entende, realmente, né? Mas não é "vela", sempre é "candeia", sempre é "*marafo*", "cachimba" … e tem algumas palavras que eu posso até não me recordar agora, devido ao uso contínuo, que pra mim se torna normal …, mas a maioria são saudações, né? Que a gente saúda os *orixás*, os pontos … os pontos cantados, que eles sempre nos cobram: "Você tá cantando o ponto, mas você sabe o que é? Você sabe o que quer dizer cada ponto?" Porque muitas vezes são … são na língua africana. E eles procuram, pedem pra gente procurar saber o que é. E muitas das vezes a gente faz mais ou menos, né? E quando a gente tem mais curiosidade de saber o que é que a gente realmente tá cantando … a gente procura … procurar saber, procura pesquisar.

ENT: Você pode dizer o nome desses cânticos? Os pontos? Que alguns … *Obaluaê* tem … tem alguns pontos que são realmente em *iorubá* … a gente canta sem … às vezes sem saber …
INF: Mas eu não posso te traduzir agora. Mas eu já procurei traduzir … a tradução dele … e ele fala do pai, né? Que vem … vem … vem curar, vem trazer … e trazer a força …, mas alguns pontos desses … tem … tem dessa forma. Em nome do ponto? Cantos cantados em *iorubá*? Tem. Eu não vou lembrar … pede pra vir cantar aqui … sabe aquele branco que todo mundo tem? Eu vejo assim … quando canto, a gente sabe de todos os pontos … quando a gente canta o ponto, sobretudo. Mas … realmente tem essa.
Mas depois eu posso lembrar com calma e a ti repassar … pra me procurar depois, pra me conhecer. Os meninos me passaram uns … aí eu fui procurar tudinho … é bem bacana.

ENT: Qual é o nome das vestimentas utilizadas durante o culto e o significado delas? Se tiver …
INF: Sempre numa gira … sempre o guia tem uma espada. A espada, da cor … que tem um significado. Cada … cada elemento que ele vem pra gira, ele leva … é amarela, né? Ele é o elemento que … de trabalho … a família tem tendência a ser amarela também. E os pretos-velhos já trabalham com *Oxalá*, é tudo de branco. Acho que as espadas que eles usam, né? Algumas já são dadas com a espada, já são riscados. Outro s… não é que não tenham. Todos têm, mas alguns ainda não conseguem enxergar.
Eu te confesso que eu não consigo enxergar o meu preto-velho. O preto-velho que eu recebo, ele já repassou, mas eu não consigo … tenho uma … uma dificuldade, confesso, em ver. Aí tu: "Não consegue perceber o preto-velho?" Consigo. Eu consigo escutar … escutar. Toda vez que ele está na minha coroa, eu … eu procuro acalmar e escutar. Aí vem um consulente falar com ele … tem coisas que eu tô sendo inconsciente, eu escuto o que ele tá falando … que o consulente tá falando … e tem coisas que começam a sair da minha boca, às vezes sem eu ter nenhuma noção do que … do que eu deveria falar.
Porque tu pensas pra falar, tu vai fazer uma pergunta, tu vai analisar e responder. E quando ele vai responder … eu não consigo. Eu não consigo trabalhar a resposta. A resposta vem. Eu sei que ele está na minha coroa. Eu sei que ele tá induzindo ao falar. Não é que ele é o responsável … eu tenho responsabilidade, sim, sobre tudo que é falado. Porque, muitas vezes, eu tenho que ter o cuidado … eu tenho que ter o bom senso.
Eu sei que a pessoa está passando por um momento difícil … ela … tem … um dizer que ela tem um obsessor com ela. Ele não precisa saber que ele tem obsessor. Vai-se trabalhar pra afastar e tudo. Mas ele precisa saber que ele precisa se cuidar, que precisa … fortalecer a fé dele. O obsessor tá ali porque a fé dele tá diminuindo, porque tá passando por dificuldades e acha que tudo tá bem. Muitas vezes ele não precisa saber … ele já tá num momento difícil, já tá passando por uma situação ruim.
Então … tem coisas que … não … o vovô não deixa falar. E eu tomo esse cuidado de não falar: "Ah! é obsessor." Não … nem tudo é obsessor que tá … que tá atrapalhando. Às vezes é ele mesmo. Ele só não consegue enxergar que ele tá atrapalhando a vida dele. E não consegue sair daquele … daquilo. A gente sempre culpa o outro. É mais fácil culpar alguém … ou outra pessoa … das tuas dificuldades, dos teus erros … e não consegue ver que é você mesmo. Então … tem que tomar cuidado com o que fala … da forma com que fala, né? A verdade tem que ser dita … mas o cuidado com o que se fala ajuda muito. Não é à toa que tu tem um obsessor que tá atrapalhando a tua vida. A pessoa já tá ruim … vai ser pior pra ela. Ou … não tem nada. Não tem obsessor, não tem … é ela mesma que tá cavando o buraco … aí que ela tá, né? Muitas das vezes a gente acha que sempre é um atrapalho na vida …, mas somos nós mesmos que cavamos.
A gente deixa de fazer aquilo que era pra ser feito … e as coisas vão piorando, vai se acumulando as coisas. "Ah! porque minha vida tá dando errado …" porque eu não procurei melhorar, eu não quis mudar. Na hora que era pra mudar, eu sabia que tinha que mudar. A gente sabe. A gente sabe que tem que fazer, a gente sabe que tem que correr atrás. Nada vem … nada vem de graça. Nada vai ser dado. Tu vai correr atrás de tudo. Vão te ajudar? Vão. O guia vai ajudar. Um preto-velho vai dar um conselho. Se tu seguir … as coisas podem realmente mudar. E é muito satisfatório quando a gente vê que a pessoa volta e diz: "Olha, minha vida tá mudando. Venho agradecer." Eu digo: "Não … não é agradecer ao preto-velho. Primeiro a Deus. Mas segundo, é saber que você conseguiu mudar. Você conseguiu fazer algo que mudou a tua vida." Porque a vida pertence a você. E você correu atrás daquilo que precisava … e as coisas melhoraram. Muitas vezes as coisas são bem simples. Somos nós que complicamos. Queremos … queremos engrandecer demais … queremos mudar demais as coisas. E tudo tem o seu tempo. Pra todos é assim. Há trabalhos, sim, que são feitos por causa

de interferências alheias àquela pessoa. Mas … a maioria são interferências e problemas nossos, que nós cavamos, que nós procuramos … e a gente não consegue sair. A gente não consegue enxergar uma saída.

ENT: O senhor pode citar rapidinho quais são as ervas que vocês usam aqui? O significado ou pra que servem … durante o trabalho?
INF: Sempre ervas de banho. Arruda, alecrim … por exemplo, se for precisar de uma erva de limpeza, aí vai … vai passar um banho de limpeza, sempre com sal grosso, né? O sal ajuda a retirar as … as impurezas. O pião-roxo também ajuda nessa limpeza. Arruda … e logo em seguida, banho de ervas cheirosas: manjericão com alecrim. Feito o chá, porque elas vão … quando você tira, você tira. Quando você vai se limpar com banho de … de ervas fortes, ele vai … ele vai tirar toda a energia — boa e ruim. Então você tem que, logo em seguida, repor essa energia com as ervas … as ervas cheirosas. Tem algumas … posso te citar depois o significado de cada uma que são mais usadas aqui dentro. Elas são … "parentes"? Acho que é isso … [...]

ENT: O senhor já sofreu algum preconceito por fazer parte do terreiro?
INF: Sim. Eu quero contar um pouquinho do meu trabalho. Assim como quando começou, né? Sempre há aquelas especulações … até hoje. Meu nome é Luciano, né? Aí chama o "Pai Lulu". Aí, quando tem alguma discussão ou alguma coisa: "Olha … o Pai Lulu vai botar um sapo na tua barriga!" Eu tiro … pelo menos consigo relevar.
O ambiente onde eu trabalho são 40 homens. Aí sempre há esse tipo de … esse tipo de brincadeira e tudo. Eu sempre coloco … coloco a respeito, né? Quando eles falam esse tipo de coisa, eu digo: "Não façam. Eu não faço esse tipo de coisa." Tanto que alguns já vieram na Casa, me procuraram, vieram procurar ajuda e tudo … não … não falo pra ninguém que vieram, e tudo. Eles também às vezes pedem. Não tem problema. O problema é você e o teu interesse. Pra ninguém … ao mesmo tempo que eles brincam, alguns vêm e pedem pra vir na Casa, vêm e pedem ajuda, e tudo. Mas aí depende da fé de cada um. Mas eu tive … eu tive assim … o mais … mais difícil foi quando meu filho nasceu. A família da minha esposa é católica e pediu pra batizar. Aí eu disse: "Não tem problema. Na Igreja Católica? Não tem problema nenhum." Não tenho … não vejo. Eu também fui batizado dentro da água benta.
Aí pegou … nós somos filhos de padre. O padre concordou, tudinho. Na outra semana eles foram lá… até parente da gente que trabalhava dentro da igreja por lá … "É umbandista e tudo …" Aí o padre falou horrores. Falou muita coisa … que não ia batizar, que ele não ia batizar pra consagrar na Umbanda. Eu disse: "Padre, eu tô tendo respeito em vir aqui pedir pro senhor batizar meu filho, devido aos avós dele, que o senhor conhece, que são católicos e pediram. Eu venho aqui com o maior respeito. Mas, se o senhor não vai batizar … sem problema nenhum. Eu vou em Belém e vou batizar meu filho." E foi batizado. Meu filho … batizei lá em Belém, na Basílica. Ah! No Círio, né? Lá na Catedral. A minha filha também … aqui também foi negado pra minha filha. Eles têm um ano … um ano e oito meses de diferença um do outro, né? Quando ela fez um ano, também pediram pra ser batizada. Aqui … foi negado. Aí … sem problema nenhum. Fomos pra Belém e batizamos também lá.
Mas foi uma … assim … foi mais … mais difícil, assim. Porque os colegas de trabalho eu relevo. Mas com o padre, eu achei … eu achei preconceituoso demais. Porque ele não foi batizado na Umbanda. E eu tô pedindo porque os avós me pediram. O senhor conhece … conhece uma família já tradicional aqui. Então não tem por que o senhor fazer isso aí. Então, me desculpa. Botou empecilhos, falou que não, que não …
Tudo bem. Eu não posso obrigar o senhor a batizar meu filho. Eu só acho que o senhor está negando uma bênção … e é bênção que tem que ser dada, independente do que vai ser. Ele vai … a madrinha dele é católica, ele vai ser criado num ambiente católico, com os avós … e

também vai conhecer. E, no dia em que ele tiver a posição dele … que ele estiver de maior, tiver uma posição, e ele decidir qual ele vai seguir … eu vou respeitar. Mas, até lá, eu vou dar o ensinamento pra ele. Acho que tinha.
INTERRUP

ÁUDIO 05 (59min04s)
INFORMANTE: Cleide
COLETADO EM: 17/04/2025

ENT: Qual é o título da tua pesquisa?
INF: É sobre as línguas africanas, que é uma análise da socioterminologia dentro do terreiro de Umbanda. Que no caso, a ideia principal era de a gente encontrar termos de línguas africanas dentro do terreiro. Algum termo, e a partir desse termo explicar qual é o sentido dele, o contexto.
INF: A gente não tem muita, né?
ENT: É, eu já ... já percebi. Já, já. Mas aí a gente vai fazendo com o que tem. Então, vai lá. Primeiro eu vou perguntar mais pessoal da senhora, e depois a gente vai pro terreiro. A sua idade?
INF: 50 anos.
ENT: Escolaridade?
INF: Especialista em Educação Especial.
ENT: A senhora nasceu aqui em Tracuateua?
INF: Sim, sim.

ENT: Há quanto tempo a senhora trabalha na Casa?
INF: 12 anos. 12, 13 anos. Mas não era Casa de Umbanda. A gente começou com o Centro Espírita e quando eu fui pra minha pesquisa... no curso de Letras, né? A minha pesquisa de TCC, sobre os índios Tupinambás. Aí eu fui pesquisar nos terreiros de Umbanda, né? Não daqui, de Belém, porque aqui não tinha, na verdade. Não que eu soubesse, né?
E também, quando ... eu já tinha contato com livros espíritas. Eu sempre gostei muito de ler, né? E quando eu tava ainda lá, eu conheci uma colega da mesma sala, da mesma turma, que a mãe dela tinha um terreiro — que era uma mistura de Centro Espírita e Umbanda. Espiritismo e Umbanda. Aí eu comecei a frequentar lá, e a partir de lá nos trouxe pra cá. O Centro Espírita não era terreiro de Umbanda. Aí, a partir da pesquisa que eu fui num terreiro lá em Belém, que era da irmã de um professor que ministrava lá na UFPA, foi que eu me encantei pela Umbanda. E a partir daí, há 12 anos que eu tô...
ENT: A senhora fez mestrado lá?
INF: Não, não fiz mestrado ainda.
ENT: Ah! o professor falou que ia fazer mesmo.
INF: Sim.
ENT: Eu lembro. Qual é o seu cargo ou função no terreiro?
INF: Eu sou a mãe-de-santo do terreiro. Eu sou a dirigente, como se chama, zeladora. Tem vários termos que ...
ENT: Que eles falam, né?
INF: Sim.

ENT: Sim. Como a senhora foi introduzida à Umbanda e ao terreiro?
INF: Tá, então é uma longa história ... como eu já disse, surgiu a partir da pesquisa do trabalho de conclusão de curso, eu sempre quis escrever sobre os índios Tupinambás, não sei por quê? porque minha mãe era médium de incorporação, mas não pertencia a nenhum

terreiro, essa pajelança ... ela rezava em casa, atendia as pessoas né? É ela sempre recebia um espírito de nome José Tupinambá e aquilo ficou na minha cabeça, né? apesar de todo o medo que eu tinha da incorporação — quando ela incorporava eu saía correndo, pulava janela, né? Tinha muito medo e aquilo ficou sempre, né? "Um dia eu quero saber mais sobre esses índios sobre esses indígenas", né? e aí foi que muita gente me jogou um balde de água fria na verdade, né? "Não vai pesquisar sobre os Tupinambás já não existe mais, é uma língua morta" e tudo mais, aí um dia no curso eu tinha disciplina com a professora Tábita, né? e a professora Benedita Caldas que não tá mais, né? e eu perguntei pra ela se era viável escrever sobre os Tupinambás ... aí ela falou assim: "É sim a gente vai te ajudar" tanto é que a Tábita foi minha orientadora e a professora Benedita também, apesar de não estar como coorientadora formalmente me ajudou com obras e tudo mais, aí eu fui pesquisar sobre os aspectos histórico-antropológicos e linguísticos, só que aí vinha na minha mente a manifestação do espírito na coroa da minha mãe, na incorporação e eu disse: "não, mas eu quero ouvir esse nome" e quando eu fui pesquisar eu disse: "não, eu quero saber a manifestação desses espíritos dentro da religiosidade, dentro da Umbanda" ... aí foi que eu fui pra esse terreiro lá em Ananindeua, Luz do Oriente da Tama Vidal **e** quem era o mestre lá da Casa era esse espírito: o caboclo José Tupinambá e ela foi me explicar: "José" por conta da catequização e "Tupinambá", por conta da etnia mesmo e eu me encantei com o trabalho de lá Cheguei lá era numa gira de *Exu*, eu nunca tinha ouvido direito nem falar em *Exu* nem em Umbanda de fato, né? E a minha mãe sempre dizia que o local onde batia tambor — ela falava assim mesmo — o local onde batia tambor era coisa do mal, era errado e eu fiquei com isso na minha mente, enraizado, aí quando chegou... muitos médiuns acho que uma base de quase 70 médiuns, era um local muito grande, né? todo mundo vestindo branco, vermelho, outros de roxo. Tá! ... aí ela me explicou tudo, foi me explicando um terreiro muito grande com seus assentamentos, os congás. Aí eu fui caminhando com ela, a gente deu a volta com as zeladoras de lá, a gente tinha um quadro, né? Bem assim no centro, que era do caboclo José Tupinambá, caboclo das Sete Encruzilhadas e caboclo José Tupinambá. Quando a gente passou bem na frente, né? o trabalho ainda não tinha começado, aí eu ouvi o som de maracas tocando, aí eu disse pra ela: "Olha eu tô escutando o som de maraca, aqui não tem ninguém tocando", aí ela disse: "Não, eles estão te dando as boas-vindas Você é bem-vinda aqui" aí foi me explicando quando começou o trabalho — isso já tava lotado — aí começou a tocar o atabaque, né? eu digo: "Meu Deus...", mas só aqui na minha mente: "O que é que eu tô fazendo aqui?" eu lembrei do que a minha mãe tinha me dito, né? "O que é que eu tô fazendo aqui?" mas na mesma hora eu disse: "Não eu tô aqui com muito respeito" e eu fiquei repetindo isso aqui na minha mente. Aí ela incorporou o espírito de uma cigana — chama Cigana Sara, né? e quando ela incorporou aquele espírito, ela foi lá diretamente comigo disse: "Olha, eu só vim falar com você, porque eu sei que você está aqui com muito respeito." Tinha lido os meus pensamentos, né? e a partir daí, esse encontro mudou a minha vida porque eu tinha passado por várias religiões, né? fui batizada na Igreja Católica, fui da Assembleia de Deus, fui Testemunha de Jeová por onze anos, depois fui da Doutrina Espiritualista do Amanhecer, espiritismo ... pra chegar na Umbanda, né? eu não me encontrei dentro dessas religiões, mas sou grata, né? Pelo que eu aprendi dentro delas, mas eu me encontrei na Umbanda, encontrei o meu caminho, a minha casa, né? e comecei a frequentar lá. Era eu, o que é o Pai Pequeno hoje, o Luciano ..., a Mãe Pequena que é a Cléia, né? foram os três primeiros e a esposa dele, mas ela não faz parte da corrente, fez um tempo, depois se desligou, né? e a gente ficou apaixonada pelo trabalho e a gente ia dia de quarta-feira pro trabalho de cura, em Belém, e a gente ia dia de sábado também. A gente saía daqui, às vezes, meio-dia, uma hora ... porque eu trabalhava lá na Chapada, no interior ... então a gente esperava chegar, só tomava um banho, comia alguma coisa e a gente chegava de madrugada. E o trabalho lá, de sábado, começava às cinco horas e dia de quarta-feira às sete horas da noite e a gente ia, chegava em casa de madrugada, super

cansada, tinha que trabalhar no outro dia, mas a gente ia, porque a gente se encontrou ali dentro daquele espaço, daquela ritualística dos conselhos que eram dados, né? E a gente via um grupo de pessoas ali trabalhando — advogados, médicos, faxineiros, né? Toda sorte de profissões, mas que se tratavam da mesma forma, não tinha distinção. Isso me chamou muito a atenção E a maneira como as pessoas que estavam ali em busca de alguma ajuda eram acolhidas também. Isso também me chamou muita atenção, né? Digo: "Não, é isso aqui que eu quero pra minha vida." Aí a gente começou a frequentar, frequentar ... quando foi um dia, essa foi ... ela disse: "não, tu vai ter uma Casa", "não vai ser um braço daqui, não", "ela vai ser a tua Casa", "eu nem vou trabalhar na tua Casa", né? Ela falou assim dessa vez. Aí, depois, o caboclo Mariana, caboclo Zezé Raimundo, caboclo Claíta, também ...
Eles disseram: "olha, tu vai ter uma Casa ...", "mas uma Casa pé no chão, né?", "uma casa que trabalhe com verdade, com amor, que acolha as pessoas, né?" E eu aceitei. Mesmo sem saber direito como era tudo, como era a ritualística ... Aprendi muita coisa lá. Nós aprendemos, né? E a partir dali a gente está com a Casa de Tupinambá. Um dia era Centro Espírita e outro dia era terreiro de Umbanda ... e assim nós estamos aí, aprendendo ainda, né?

ENT: Eu me identifiquei com a senhora da parte do ... porque quando eu falei que eu ia fazer no terreiro de Umbanda, eu ouvi muita coisa, tanto coisas boas quanto coisas ruins. Aí eu ouvia de pessoas que nem participavam, mas ali ... eles fazem coisas erradas, aí porque eles vão pra mata, não sei o quê? E aí, quando eu fui pela primeira vez, eu fui com todos esses ... pensamentos, né? Tanto coisa boa quanto coisa ruim. Aí eu cheguei, sentei ... de primeira, eu fiquei ... fiquei assim, não com medo, mas eu fiquei quietinha com isso, né? Era novo pra mim, né? Aí depois, quando eu saí, eu mandei mensagem pro professor: "Professor, não era nada do que o povo falou." Era tranquilo era muito legal. Depois minha mãe foi, eu já levei minha mãe, já levei meu padrasto ... aí só falta levar esse, né? E aí foi tranquilo.
INF: É porque as pessoas são assim ... têm uma ignorância muito grande em relação ao conhecimento mesmo, né? Sobre o que é, porque ouvem falar muitas coisas. E sobre Casas, né? Que trabalham de uma forma diferente parar que eu vou... Lá na secretaria

ENT: Quais foram os momentos mais significativos ou transformadores que a senhora vivenciou no terreiro?
INF: Os momentos mais significativos para mim começaram na Casa de Tupinambá. Começou lá na Luz do Oriente, e no local que eu comecei a frequentar, que foi o primeiro local, digamos assim ... mais ou menos do que seria um terreiro de Umbanda, que foi no ramal do Cumaru, lá passando ... Quatro Bocas do Bonito, que era da mãe dessa minha amiga Na época, eu tinha um filho que era deficiente, que nasceu com deficiência: sequela de toxoplasmose na época que eu o tive, ele não era testemunha de Jeová. Morava só eu e ele lá em Ananindeua Ele tinha muitas convulsões, né? Ele era epilético e eu lembro que uma noite significativa, eu estava tendo pesadelo ... e quando eu acordei, eu fui acordando e eu vi duas mãos, assim, no mosquiteiro, assim ... iam em direção dele e ele ia começando a ter uma crise epilética. Isso ficou marcado. Eu comecei a ler a Bíblia pedindo ajuda e aquilo foi passando. Isso ficou marcado. Quando essa minha amiga me convidou para ir nesse terreiro lá, que era uma mistura de Espiritismo com Umbanda. Esse fato foi mencionado lá sobre ele. Que era o espírito obsessor e tudo mais; e todo um trabalho foi feito para ajudar. Um trabalho de encaminhamento desse espírito que acompanhava ele. Foi dito sobre nossas vidas passadas. Então, eu fiquei sabendo um pouquinho da nossa história de vidas passadas, porque a gente estava junto nessa encarnação, ele com deficiência E, assim, um ponto que marcou muito, foi na noite que esse espírito veio. Ele incorporou-se em uma médium lá e me acusava de muitas coisas, de forma agressiva E foi tocado nesse ponto, né? Dessa obsessão. E foi feito prece de oração, tudinho. E eu lembro que, quando esse espírito aceitou a ajuda. A gente viu, todo

mundo, um feixe de luz no céu, próximo da Casa. Foi muito bonito ... é ... o encontro de três espíritos ali, que era eu, meu filho e esse espírito no processo de perdão. E pra mim aquilo foi marcante, foi um dos mais marcantes. Outros processos ... já aqui na Casa de Tupinambá ... não foi positivo. Foi o processo do preconceito das pessoas aqui. Porque quando a gente começou, o povo da Igreja Católica, um grupo da Igreja Católica — não total, né? Eles começaram a se reunir pra fazer um abaixo-assinado pra fechar o terreiro. E como tudo era muito novo pra gente, a gente não sabia direito. Claro que eu entendi um pouquinho dos meus direitos, né? Da liberdade de culto e tudo mais. E eles mandavam as crianças jogarem pedra no telhado do terreiro na hora do trabalho E isso era muito desagradável, não chegou a ferir ninguém, graças a Deus. Aí, um ponto positivo, foi que, com determinada louvação, né? Da *ibejada*, que é muito doce, muito boa, que é ofertado, né? Essas crianças que foram jogar pedra chegaram lá na porta do terreiro, aí a gente chamou e disse: os pais de vocês sabem que vocês estão aqui? "Não". Eu digo: Mas eles têm que saber que vocês estão aqui. Vocês não podem estar aqui sem autorização, mas eles não foram embora. Aí a gente deu doce pra eles e tudo, e eles foram embora; e depois eles voltaram. Depois, com o tempo, eles pararam e parou. Aí eu comecei a trabalhar junto com a esposa de uma das pessoas que tomava frente, né? Pra fazer o abaixo-assinado e a gente começou a conviver muito. Então, com ela, nos tornamos amigas, e ele passou a conhecer um pouquinho do que era o terreiro. Aí, com isso, parou a perseguição. Nos tornamos amigos, né? Hoje tenho uma boa relação com as pessoas da Igreja Católica, né? Ontem mesmo, nós tivemos aqui um momento, né? Pela manhã, que eu convidei os segmentos religiosos, né? Pra gente falar sobre religiões e ecologia, a sacralidade da natureza, né? Foi um momento muito bom, né? Mas logo no início foi bem complicado, né? E sem se falar que a Umbanda, ela transformou a minha vida de todas as formas, né? Eu não era uma pessoa fácil. Não era difícil, assim, não era uma pessoa difícil no trato com as pessoas, mas em casa, problemas familiares, né? Que atravessaram anos, né? E eram muito difíceis de lidar e eu aprendi a lidar A gente aprende a pedir perdão e aprende a se perdoar também, né? Então, a Umbanda, ela abriu assim, um espaço de evolução, de transformação, porque a gente só transforma na vida da gente, aquilo que a gente consegue conhecer de si, né? E a Umbanda, ela me abriu. Todos os conselhos de pretos-velhos, caboclos, *Exus, pombagiras* dos meus irmãos da corrente, das pessoas que conheci ... tudo isso foi me ajudando, né? A tomar um novo rumo. Não sou perfeita, jamais, né? Ainda sou difícil ainda, né? Mas a gente vai caminhando, vai aprendendo. Então, a Umbanda, ela abriu, assim, um leque de possibilidades. De respeito, de amor-próprio, né? De buscar felicidade. Do respeito mútuo, de respeitar o outro como ele é, né? De não querer transformar as pessoas, mas querer me transformar. Porque isso é muito particular, né? Então, a Umbanda é um leque de ensinamento na minha vida e eu não me vejo em outra religião que não a Umbanda.

ENT: Muitos relataram também quase a mesma coisa. Dessa transformação que eles tiveram. A senhora já falou um pouquinho, mas só para reforçar. Quais são as suas responsabilidades dentro do terreiro, atualmente?
INF: Como Mãe de Santo, são todas as responsabilidades, né? Além de eu lidar comigo, com o meu mental, com o meu emocional, né? Com o meu físico. Eu lido com uma corrente mediúnica, de quase 30 médiuns agora e cada um diferente um do outro, com uma personalidade diferente, caráter diferente, de todas as formas. Então, eu estou ali para direcionar o trabalho. Eu não estou ali para transformar a vida das pessoas, né? Porque cada um tem que transformar a si mesmo, a partir daquilo que vai aprendendo, de todos os conselhos de orientação. Mas eu oriento, né? O papel de mãe mesmo. Mãe cuida, né? Abraça quando tem que abraçar, mas é firme quando tem que ser. E organização do trabalho que não é só minha. É do pai pequeno, é da mãe pequena, é da cambona-chefe, né? E está ali para organizar todo mundo e cada função. Que cada um vai fazer durante o trabalho. Mas eu tenho

a responsabilidade de olhar o todo. Como é que está o comportamento? ... se mudou, se um está triste, se um está chateado, por que está? ... de perguntar, de cuidar. É do bem-estar, né? De todos. E do bem-estar social também, né? Do que extrapola as paredes do terreiro. Então, eu tenho que estar olhando tudo o que está acontecendo, né? Para ver como é que eu posso ajudar. Para ver como é que eu posso conversar .... se eu tenho que ser um pouco mais firme ou então, se eu tenho que abraçar. É cuidar das pessoas que estão ali. É só uma função. Não que eu seja acima deles ou num patamar acima deles ... não! estou no mesmo nível. Eu digo sempre isso: eu estou no mesmo nível de aprendizado. Sou ser humano que erra como qualquer ser humano, mas a gente está aqui não para passear. A gente está aqui para aprender, né? Então, eu tento orientar da melhor forma. Nós também ... já cometi muitos erros. Do início, né? Quando tudo era ... não sabia quase de nada. A gente vai pegando porrada mesmo ... da vida. Aí a gente vai aprendendo. Que cada pessoa é um ser particular e cada um tem o seu jeito e um processo de aprendizado que não é igual ao meu, que não é igual ao seu, que não é igual ao dele. Entendeu? Cada um vai aprender as mesmas coisas, mas de formas totalmente diferentes, né? E num tempo também diferente; e eu tive que aprender isso às duras penas, porque às vezes você quer exigir de uma pessoa algo que ela ainda não está preparada para fazer e eu tive que aprender isso. Que cada um tem o seu tempo e a sua maneira de aprender. É isso aí: o papel de mãe mesmo, de cuidar, de zelar, de aconselhar, de chamar atenção, de dizer: olha, esse caminho aí não está bom; isso que você está fazendo não está certo. O trabalho tem que ser com verdade, com muito respeito às pessoas. Tem que ser um trabalho de acolhimento, que a Umbanda não é um palco para exibicionismo, né? Que às vezes, o nosso ego, ele quer ... a vaidade quer vir à frente, né? Mas a gente tem que dizer não. Epa! peraí, né? Eu lido com pessoas e aqui eu não estou para me exibir. Eu estou aqui para trabalhar. Para me doar. E é ser Mãe de Santo. Eu já quis desistir muitas vezes, muitas vezes, porque o trabalho me exige muito. Não é fácil direcionar o trabalho numa escola, né? E mesmo quando eu era professora que trabalhava para o interior, gastava uma hora e meia de ônibus para ir, outra hora e meia para voltar. Muitas vezes eu chegava atrasada, muitas vezes eu chegava em cima. Agora o trabalho é um cansaço extremo, né? E hoje, dirigindo uma escola como essa, né? De um porte médio, né? Também com muitos funcionários, com muitos alunos, com adolescentes com "enes" problemas: de abusos, de problemas familiares, de tudo. Isso é muito desgastante. Aí você chega no terreiro, que não é uma dinâmica tão diferente, né? Mas que tem que cuidar, tem que olhar, tem que cuidar do ser humano em si, do lado espiritual. Tentar, né? Então muitas vezes eu quis desistir, porque não é uma tarefa fácil, porque você lida com o seu emocional, com seus problemas. E tem hora que você tem que deixar tudo isso de lado para cuidar do outro. Então, hoje eu já não penso mais, eu estou mais equilibrada, mas antes eu pensava.

ENT: Lá tem essa questão, por exemplo, de rigidez, de faltas. Por exemplo, se falta muito.
INF: Não é questão de rigidez, mas é um trabalho. Onde que a Umbanda e outras religiões de matriz africana ... Que a Umbanda, ela não é de matriz africana. Atrás das características, né? Não é aquele local que você chega ... é ... senta ... que você vai lá, faz as suas preces ... que outra pessoa tá lá ... não! É trabalho: tem que limpar o terreiro, tem que lavar banheiro, tem que comprar material pro guia, o material antes, as velas, bebida, tudo o que é envolvido. Tem que estar prestando atenção. Tem aquele que é designado para direcionar assistência. Aquele que é para limpeza. É muita coisa. Então, ninguém fica parado. É um trabalho de muitas mãos. Às vezes, alguém diz ... "Olha, eu quero fazer parte do teu terreiro." Eu digo, primeiro sente lá na assistência, observe .... observe primeiro como é o trabalho, depois eu vou te dizer como é o entorno ... e é trabalho, não é só chegar e sentar não. Vocês veem ali mesmo ... tá combinando guias. Às vezes, um cambono tá combinando dois guias ... ou três, né? Aí pega

uma água, pega uma bebida ... o café, o tabaco, essas coisas. Então, é um trabalho bem ... eu vejo, gente. É desse jeitinho.

ENT: Teve uma, inclusive, que tem uma bebezinha, né? Que ela comentou pra mim que ela leva a filhinha dela. E aí, ela até falou assim que, às vezes ... ela não consegue prestar atenção.
INF: Ah! acho que é a Núbia.
ENT: É, me chamou a atenção, assim. Que ela não consegue prestar atenção ... porque, às vezes, ela tem que prestar atenção na filhinha dela ...
INF: Mas agora tá melhor já. E, assim ... em relação à falta, né? Que é a pergunta específica ..., não é que seja a rigidez ..., mas devido a esse trabalho ... essa doação que incorpora ... doa energia ... então, se eu tenho médiuns ali ... que recebem a incorporação ... e que faltam muito ... e que tá, sabe? ... fica três médiuns, quatro médiuns ... exige mais energia da gente ... é muito cansativo ... e mesmo ... é um compromisso que você assume ... é claro que, ah! ... eu tenho aniversário pra ir ... eu tenho terreiro... eu não posso faltar nunca? Pode, claro ... você tem a sua vida pessoal ... a gente não diz assim ... ah! você vai mudar agora totalmente a sua vida ... não ... você tem a sua vida pessoal ... você tem seu namorado, seu marido ... você quer uma festa, você quer uma praia ... você pode ir ... agora ... essa falta não pode ser constante ... e num tempo prolongado ... porque senão a pessoa ficasse desconectada ali daquele trabalho, daquela corrente. Então, é nesse sentido que a gente, quando o médico tá faltando muito, a gente procura saber, até porque se ele não tá doente, o que que tá acontecendo? se ele tá com problema de depressão, de ansiedade, né? tudo isso tá envolvido. É só nessa parte que a gente ... que eu sou rigorosa, entendeu? Mas eu dou bastante tempo para o pessoal ... olha, tá tudo bem? Você ainda se sente bem aqui no Terreiro? O que que tá acontecendo? Qual que é que você tá faltando? Eu sempre deixo muita vontade ... a hora que aqui não estiver fazendo mais bem pra você, você pode sair a hora que você quiser. Você é livre, porque às vezes a gente não tá bem, né? porque aqui é um local bom, é de luz, de energia, tudo bem é, mas tem hora que a pessoa vai dizer: olha, esse local aqui não é mais pra mim, eu já não tô me sentindo à vontade aqui. Então, ela pode buscar outros caminhos, entendeu? Você tem que ser livre pra você fazer essas escolhas. Então, se a sua alma vai estar no seu coração, estiver. Se ali não for bom mais pra você, então a gente procura outro caminho. Vai ser feliz com a sua escolha. Eu deixo isso bem ... saíram agora duas pessoas do terreiro, que moravam em Capanema, porque era difícil, né? E tá tudo certo. Cada um busca aonde vai e se sente bem. Às vezes, um vem pra passar uma semana, ou 15 dias de uma semana, ou um mês, um ano, e vai ... porque passa o tempo que deveria passar. Aí depois vai pra outro caminho e tá tudo certo.

ENT: É ... pra senhora, qual a origem da Umbanda e como a influência africana se manifesta na Umbanda?
INF: O processo histórico da Umbanda, acredito, é assim, que ... a Umbanda, ela não começou quando ela foi anunciada, lá em 16 de novembro de 1911. Ela começou muito antes, porque eu penso que a espiritualidade, quando ela materializa algo, já tem toda uma organização antes no plano espiritual, né? E no Rio de Janeiro tinha a Macumba, né? Macumba Carioca, que já era uma manifestação muito parecida com o que é a Umbanda hoje, só não tinha esse nome, né? Umbanda, mas já era muito parecido. Então, acredito assim, que a Umbanda, ela já existia, mas não com essa nomenclatura, não dessa forma organizada como está hoje, né? Porque desde a época que ela foi anunciada, né? Pelo caboclo das sete cruzilhadas, através do Zé, Fernandinho de Moraes, né? E que baixou depois o pai Antônio, né? O ancião primeiro preto-velho a baixar, né? Foram agregadas outras linhas. Por exemplo, até na noção de pedrada, piedade, ela não trabalhava com *Exu*. Não tinha o atabaque, né? Não tinha alguns elementos.

Com o passar do tempo, foram agregadas outras coisas, né? E outras filosofias também. Muitas outras linhas de trabalho, né? De povos que viveram aqui, de espírito, de ... que viveram, assim, na encarnação, né? Cangaceiros, boiadeiros, que tiveram todo um processo histórico, né? E que, quando fizeram essa passagem, aprenderam no plano espiritual e começaram a se manifestar na Umbanda. Mais recentes cangaceiros, né? Posso dizer assim e assim, mudou muito, desde a origem lá, desde quando foi anunciada e tudo mais. Porque, também, o que era grande naquela época, né? Sempre foi a Igreja Católica, depois a divisão que se tornou, né? O povo evangélico, né? Depois vieram os neopentecostais ... os neopentecostais. E o espiritismo era elitista, era da elite, era de fora, da França, né? E os escritores, né? E tudo mais, os médicos, todos pegaram essa filosofia pra si. E o povo, né? Que não tinha recursos, que não tinha condições, eles buscavam esses cultos, né? Já trazidos pelos escravos, né? Pelos seus remanescentes e que eram atendidos através da manifestação mediúnica, que era o recurso que eles tinham, né? Não podiam pagar pra serem cuidados. Então, a Umbanda, ela vem pra agregar tudo isso. Fez o povo marginalizado, que vai ter onde ser atendido, onde ser cuidado, né? Sem o preconceito, porque no espiritismo, se baixasse um preto-velho, ele era tido como um espírito inferior, né? E até a maneira como se falava, se pronunciava as palavras, era tido como um espírito inferior.

Então, o espiritismo não aceitava, não aceitava a manifestação do caboclo, porque também era tido como alguém inferior, né? Isso era o espírito de médicos, de escritores, né? De pessoas que tiveram um padrão de vida, era da burguesia, digamos assim, né? Então, eu digo que a Umbanda, ela reúne filosofias católicas, espíritas africanas, pra que se fale ali, são várias filosofias, várias características, mas que são coisas que foram preparadas pras pessoas que não tiveram oportunidade, né? De manifestar a sua mediunidade, de um atendimento. Então, ela surge pra agregar tudo isso, né? E vem essa influência africana dos escravos mesmo, né? Cada um na sua nação, na África, né? Eles cultuavam *orixá*, né? Não era todo mundo junto, não tinha candomblé na África, não tinha Umbanda na África, né? Só que quando eles foram trazidos pra cá, pra esse território, como escravo, eles foram colocados todos juntos, não foram separados. Não foram separados só esse povo aqui que cultua *Xangô*, só esse povo aqui que cultua *Yansã*, né? Não, foi tudo misturado.

E os cultos foram misturados. Aí surge o Candomblé, de uma forma diferente, né? Mas eles também, pra não perder as suas tradições e a sua própria fé, começaram também a se juntar, os cultos se transformam, mas a fé continua mesmo, né? Em Deus, nos *orixás*, que são a manifestação dos elementos da natureza, divindades, né? Através da natureza. Então, isso tem total influência africana. E quando a Umbanda surgiu e o Preto-Velho começou também a incorporar, né? O ancião, o Preto-Velho, o voo Antônio, ele pediu cachimbo, porque os escravos tinham esse hábito, né? E ele pediu cachimbo, com o tabaco, e começaram a dar. E a partir daí já foi introduzido o tabaco, depois foram os fios de contas, né? As guias, o atabaque, vários elementos. Porque, assim, como eu te disse, em vários lugares da África, cultuavam *orixás* diferentes, né? Tinha uma tradição diferente.

Então, cada espírito que se manifesta, ele traz também a sua cultura, traz as suas raízes. E os elementos foram introduzidos, foram introduzidos, que está em várias Umbandas hoje, né? De formas totalmente diferentes. Uma muito mais africana, né? Outra mais indígena, outra é uma mistura.

Então, está aí. Características indígenas, africanas, espíritas, tudo. Por exemplo, no terreiro cardíaco Tupinambá, tem espíritos de médicos que trabalham lá, não é? A gente começou no espiritismo doutor Daniel, doutor Sampaio, ortopedistas, tinha psicólogos, tinha enfermeiros, né? E quando a gente está ali na mesa da evidência, ou até no trabalho de atendimento do preto-velho, às vezes os médicos estão lá trabalhando.

Os espíritos dos médicos estão lá trabalhando de acordo com a necessidade para o paciente. Então, a influência de várias filosofias, várias crenças.

ENT: Pra senhora, qual seria a diferença da Umbanda e do Candomblé?
INF: Assim, eu sei falar da Umbanda, né? Do Candomblé, nem tanto assim. Mas a Umbanda, ela tem uma diferença total, né? A gente cultua, são sete vibrações que a gente chama, né? Que é o povo das águas, que são as *Iabás,* né? Mãe *Anaburu*, que é o *Oxum, Iansã e Iemanjá*, né? E às vezes, quando se traz a representação delas, uma fala só em *Iemanjá*, outra fala só o *Oxum*, mas o corpo das águas incorpora elas, né? As *Iabás*. Aí vem *Ogum, Oxóssi, Baluaé, Xangô*. São sete vibrações, né? Se a gente for contar *Oxóssi, Xangô, Ogum*, tem *Beji*, tem as *Iabás*, *Obaluaê, Nanã*. E o Candomblé é um panteão de *orixás*, 480, se eu não me engano. E muitos dessas histórias, né? São pessoas que viveram na carne, que foram encarnadas, né? E que, de certa forma, depois vieram a ser cultuadas. Então, tem toda uma história terrena. Pra gente da Umbanda, essas sete vibrações, elas nunca vieram na carne. Elas foram criadas diretamente por Deus, né? Assim como *Exu, Oxalá*, o primeiro, né? Que são *orixás* também que a gente cultua, que a gente aprendeu a cultuar. E que foram os primeiros a serem criados, né? Os dois, a luz e a escuridão. Mas a luz não no sentido negativo, né? A luz, a escuridão de *Exú* é aquela que traz o mistério de alguns conhecimentos que a nossa mente ainda não tá preparada pra receber, né? Sentido de escuridão ruim, né? Então, eles foram criados, são qualidades divinas manifestadas na natureza, né? E no Candomblé tem essa manifestação dos *orixás*, né? Da incorporação e tudo mais. Tem a camarinha, que é o recolhimento do filho por 21 dias. E outras tradições que a gente não tem na Umbanda. Tem a ... eu não sei se ... a gente não pode chamar de sacrifício, né? Outro dia eu tava ouvindo esse termo e agora eu esqueci, né? Sacrifício animal, né? Imolação. Porque não é um sacrifício, na verdade, né? Feito o corte do animal ali, né? Claro que tem partes que oferendado, mas ali é pra servir depois, tem toda uma ritualística pra depois servir de alimento para as pessoas, né? Então, vai servir de alimento, vai alimentar o povo. Na Umbanda a gente não tem isso, né? E a gente não fala, ah! nós não fazemos sacrifícios de animais, né? Porque a gente tá com preconceito com o outro. Não, é porque nós não temos na nossa prática mesmo. Na Umbanda, a manifestação do preto-velho, a manifestação das crianças e das linhas de trabalho, né? Dos caboclos que se dividem em cantaria, que tem o povo de lego, boiadeiros, os marinheiros, os cangaceiros, e os caboclos que têm caboclo de pena, caboclo da folha. Então, várias, várias linhas de trabalho que não tem no Candomblé essa manifestação.

ENT: Assim, agora não é a parte mais ... a senhora já anotou palavras ou expressões em línguas africanas que são usadas durante os rituais.
INF: Eu tava até falando pra Márcia ... Márcia, quando tu manda mensagem, a gente não tem muito, muitas palavras, né? E eu não presto atenção a isso, sinceramente falando, né? Porque eu não tenho tempo de prestar atenção a isso, né? Mas são poucas ... eu não lembro, assim, né? A gente tem pontos cantados mais que falam, mas os guias usarem essas expressões, não tem, não que eu tenha percebido, né? Também tô lá incorporada, né? Na minha consciência, assim, mas não tem, assim.

ENT: Quais são os pontos cantados, senhora? Sabe o nome deles?
INF: Assim, vou pesquisar depois. Eu posso te mandar depois, que agora a minha cabeça não vai... É igual quando os guias dizem, puxa o ponto cantado, dá um branco total, não consegue se lembrar, né? Mas depois eu vou prestar ... tem um que eu não sei cantar agora pra ti, mas tem um que eu vou mandar que ele tem muitas palavras, né? Que tem a ver com cura, com locais, com óleos de dendê, que é falado de uma forma diferente. Aí eu vou mandar pra ti, introduzindo a tua pesquisa, tá? Porque agora não adianta que eu não vou lembrar, vou ser sincera.

ENT: Qual é o nome das vestimentas utilizadas durante o culto e o significado de cada uma delas?
INF: Quando a gente tem o nosso uniforme na cor branca, a gente escolhe porque o branco é uma união de todas as cores, né? E ele dá um sentido de paz, um sentido de equilíbrio pra gente. Então, se escolheu o branco por ser isso, por nos lembrar a *Oxalá*, que é o senhor da nossa fé, né? Então, ali o branco remete à paz, à harmonia de fato, que é a cor que ela demanda pra gente, do equilíbrio.
E quando o terreiro surgiu, a questão do branco na Umbanda já estava há muito tempo ... já estava há muito tempo. E a gente não tem, assim, o nome de uma roupa, não. A gente tem o coca caboclo, tem a espada, que é aquele tecido que tem os pontos desenhados, que os pretos-velhos usam aqui, que os caboclos usam na cintura. Isso, isso a gente chama de espadas, né? Tem a espada aqui da cintura, que as mulheres usam, o homem no pescoço. Aquilo ali é um elemento de proteção também, não é usado só como um adereço, não.
O trabalho, principalmente de encaminhamento dos espíritos ... que tudo é energia ... e que não se pode tocar no médium ... muitas vezes incorporados ... eles usam aquela espada ali pra ancorar ... pra segurar o médium, né?... e ali também como uma proteção ... pra cada médium que tá utilizando ali ... que usamos no pescoço. E tem a touquinha também que se usa ... o lenço de cabeça ... que é uma proteção pro nosso ori ... e um sinal de respeito a Deus ... aos *orixás* que estão ali ... representados dentro do terreiro.
ENT: Existe alguma preparação antes de receber as entidades? E todos que participam do terreiro já podem receber as entidades ou ocorre um processo de escolha?
INF: Um processo de escolha pela espiritualidade ... não por mim nem pelos outros dirigentes ... não é assim. É a espiritualidade. Porque, assim ... todos nós, seres humanos ... a gente tem uma mediunidade. Mediunidade, ela independe de religião. Não tem nada a ver com religião.
Tanto é que eu fugi pra várias religiões ... de cunho evangélico ... porque eu não queria isso pra mim. Porque enfiado na minha cabeça ... eu deixei que isso era algo demoníaco. A manifestação, a incorporação de espíritos ... era algo demoníaco. Então, eu fui pra Assembleia de Deus ... eu fui 11 anos de Testemunha de Jeová ... e quando ... e nenhuma delas fez com que eu parasse de ter pesadelos ... fez com que eu parasse de ver ... de sentir ... nenhuma delas, né?
O ponto maior foi aquele que eu falei ... quando eu era Testemunha de Jeová, né? Do meu filho ... eu vi aquelas mãos mesmo em direção a ele ... e ele começar a passar mal ... numa crise epilética ... e passar. Então, mediunidade não tem nada a ver.
INF: Tem aquele dia que você acorda, mesmo você não sendo de uma religião de matriz africana, de Umbanda, afro-brasileira, ameríndia e tal, que você diz: "Olha, tô com uma sensação ... Acordei com uma sensação boa hoje, né? Tô com uma intuição que eu não devo fazer algo ... algo me diz que eu não devo ir pra tal lugar, né?" Isso é a tua intuição. Você ser sensitivo, né? Porque tudo é energia, tudo é vibração, por mais que a gente não entenda direito sobre isso ... a maioria das pessoas, né?
Então, todo mundo tem a sua mediunidade ... que vai desenvolver ou não. Eu posso só ouvir, eu posso só enxergar, né? Pode ser aquela incorporação, né? Que usa-se o chá claríngeo, né? Que é da comunicação, do falar ..., mas eu posso também não desenvolver essa parte. Então, todo mundo tem uma mediunidade. Então, dentro do terreiro é assim.
É um processo de aprendizado, né? Não é chegar hoje e, amanhã, querer incorporar. Tem pessoas que chegam prontas, com uma mediunidade muito bonita, mas tem um processo de ... A gente diz assim, olha: a incorporação, primeiro, tem que ser de conduta moral, tem que ser de valores, tem que ser você conhecer o seu corpo, você respeitar os seus limites ... porque tem médiuns que acham que Umbanda é só a incorporação, né? "Eu quero incorporar, eu quero incorporar tantos espíritos ... eu tenho tantos dias ..."

A gente ... não é assim, não é assim. Então, a gente vai ensinando, vai observando ... os próprios guias vão observando ... e vão desenvolvendo aquela pessoa, pra ela descobrir quem são os guias que acompanham ela, mesmo que ela não vá recebê-los nunca. Quem são aquelas pessoas que vão ser preparadas pra receber o guia ... que elas vão girar naquela vibração, que elas vão aprender a meditar, a fazer as preces ... pra ouvir quem é que está ali. Porque eu não tenho obrigação de dizer: "Olha, você vai receber tal guia." Não. A espiritualidade, ela sabe. Mas aquele médium, ele tem que passar por esse processo. Primeiro ele tem que cambonar, ele tem que auxiliar, ele tem que varrer o terreiro, tem que cuidar das coisas. Porque tem pessoas que chegam assim, sabe? "Não, eu já sou médium de incorporação, já pertenci a isso, já sei isso ..." Calma. Aqui é diferente, né? Aqui é diferente, não é assim. Tem que passar por um processo de aprendizado. Tem que aprender. Como eu já disse: a Umbanda não é um palco de exibicionismo, mas é ali pra você aprender a servir ... principalmente. A servir, a acolher as pessoas, né?

Então passa por um processo de aprendizado. Não é assim, do dia pra noite. A Márcia, que é minha sobrinha, que vem me deixar ... ela me acompanha desde cedo. Ela brigou com a família pra ficar do meu lado, né? Tem esse processo também, né? Os primeiros que te atiram a pedra são os familiares, né?

E a Márcia é médium de incorporação, mas ela levou muito tempo pra incorporar. E é isso que as pessoas têm que entender às vezes, que acham tão bonito a incorporação ... não sabem que é um processo ... que a gente desgasta energia, que é a energia do guia, mas é a nossa energia, é o nosso corpo. Que a gente precisa preparar o nosso mental, a nossa mente, o nosso emocional, o nosso espiritual ... tudo tem que estar em equilíbrio, pra que você deixe aquele espírito fazer o trabalho dele, pra você não interferir.

E isso não se aprende do dia pra noite, né? Então o médium tem que passar por um processo de aprendizado, de meditação, de banhos, de defumações, de orações, de aprender a conversar com Deus, de aprender a ser grato, de reconhecer quando erra.

INF: Então, é um processo de aprendizado, que para uns pode demorar um pouquinho e para outros pode demorar um tempo mais, porque as pessoas precisam aprender que não é no tempo delas, é no tempo que a espiritualidade diz: "Olha, agora você está preparado." E mesmo assim, quando ela diz: "Olha, você está preparado", ainda assim está num processo de aprendizado. Não é do dia para a noite, não é mesmo.

É um compromisso e uma responsabilidade imensa, porque você está lidando com a vida do outro. Imagine alguém chegar ... aí eu estou incorporada na vó Cambinda, na preta-velha, né? E eu passar à frente da vovó ... imagine uma pessoa que está ali, contando a sua vida pessoal, dos seus problemas, né? Ah! eu não estou num bom dia ali, fui para o trabalho de teimosa, não estou bem, vou receber a vovó, mas eu não deixei a segurança da conexão. Aí eu vou falar coisas irrefletidas para o ser humano ... será que eu vou auxiliar aquela pessoa? Não. Vou colocar ela lá para baixo.

Então, eu estou matando ali aquela pessoa, de alguma forma. Então, a incorporação é algo muito, muito ... tem que ser muito responsável, porque você está lidando com a vida dessa pessoa. Então, se é ali para fazer um bem para a pessoa, eu tenho que acolher, tá? Claro que, se a pessoa diz: "Olha, eu tenho que fazer um trabalho de amarração pra fulano", jamais! Nunca! Né? Quer conquistar o bem? Conquiste, vá lá. Jogue seu charme, se arrume, faça o que você quiser. Mas não dessa forma, não na minha Casa.

Nenhum tipo de trabalho que prejudique as pessoas ou que force as pessoas a fazerem algo que elas não querem, né? Então, é uma responsabilidade muito grande estar com um guia na sua coroa e atender as pessoas, porque tem que ser muito verdadeiro, muito responsável, entendeu? Mesmo que você não esteja bem para aquele momento, você fique ali de lado só fazendo a sua prece, porque se trabalha dessa forma também.

A oração ajuda muito, a prece ajuda muito. Então, se eu não estou bem para incorporar, então eu não vou incorporar. Eu pergunto: "Está tudo bem? Dá pra fazer o trabalho?" Se não, você fica ali para ser trabalhada. Porque a gente é ser humano. A gente precisa. A gente adoece de todas as formas. De todas as formas. A gente sofre, como todo mundo.

ENT: Existe, por exemplo, um dia antes, uma preparação?
INF: Tem que ter, tem que ter. Para incorporação, para o trabalho de todos, na verdade, né? Muito mais para os médiuns de incorporação, devido a essa questão energética, de equilíbrio e tudo mais.
Por exemplo: não pode consumir bebida alcoólica, não pode ter relações sexuais, não pode comer carne vermelha, porque a carne vermelha demora muito para fazer a digestão, né? Então exige muito mais do teu corpo, um desgaste de energia muito grande. Então não pode, né? A pessoa tem que fazer seus banhos, as suas defumações. Alguns fazem seus chás, né? Então tem esse processo de preparação, sim.
Agora, vamos para cá.

ENT: Agora é mais focado no terreiro. Quais são os cargos e responsabilidades dos dirigentes? Atualmente, quem são os dirigentes e quantos são?
INF: Já falou um pouquinho, né? Eu sou eu, né? *Yalê ... Yalê* de *Oxum*, né? Esse é o nome que foi dado pela espiritualidade na minha feitura enquanto Mãe de Santo. Não tive Pai de Santo e nem Mãe de Santo, né? Porque já foi me dado assim, direto, né? Aí sou eu. Aí tem o Luciano, que é o Pai Pequeno, né? E tem a Cléia, que é a Mãe Pequena.
Eles me ajudam a direcionar o trabalho do terreiro, né? Todos nós temos responsabilidades, né? Nós somos, digamos, o esteio do terreiro. E eles me ajudam a direcionar o trabalho, né? Ver o que está faltando, conversar com quem precisa, né? Orientar. Então, responsabilidade de um pai e uma mãe é normal.

ENT: Quais são os princípios e valores fundamentais do terreiro?
INF: Respeito total a si e às pessoas. Amor. Aprender o amor verdadeiro, que a gente não sabe. Nós, seres humanos, não sabemos ainda o que é o amor verdadeiro. A gente sabe o amor material. Amor matéria, né? Mas o amor fraternal mesmo ... esse é um princípio que ocorre de todo mundo pra gente: a busca desse amor, né?
Respeitar a ritualística do terreiro, né? Faça suas pesquisas, busque conhecimento, mas saiba como o seu terreiro trabalha, pra você não querer introduzir coisas que não fazem parte da ritualística do terreiro, né? Então, respeito ... eu digo, respeito é o máximo — e a verdade. Trabalhar com amor e verdade. Quando você trabalha com verdade, você não engana as pessoas, né? Você pode até cometer erros, mas você não vai extorquir ninguém, né? Você não vai prejudicar ninguém. E se você trabalhar com amor, você acolhe as pessoas. Porque eu aprendi que as pessoas, assim como nós que fomos na primeira vez no terreiro, a gente chega doente de certa forma, né? Com os nossos problemas pessoais, psicológicos, emocionais ou físicos, né? E a gente foi bem acolhido onde a gente aprendeu, primeiramente.
Então eu cobro de todo mundo que acolham as pessoas, que não olhem pra cor da pele, pro cabelo, pra orientação sexual, pro nível social, financeiro. Olhem apenas para o ser humano, entendeu? Olhem para o ser humano. Não olhem como as pessoas andam, se elas estão bem vestidas ou não. Olhem para o ser humano. Acolham o ser humano. Porque, se ele está aqui, ele está aqui por alguma razão. E foi permitido ele estar.
Então: respeito, trabalho com amor e verdade. Respeitar a si, a ritualística do terreiro, respeitar os mais velhos, respeitar os mais novos. Ter o respeito entre si. Por exemplo, eu tenho pessoas ali que são casadas, que têm um relacionamento. O seu relacionamento é lá na sua casa. No terreiro, nada de estar se agarrando, né? Na hora do trabalho, não.

Ali vocês são irmãos. Irmãos comungando da mesma fé, né? As demonstrações de carinho mais íntimas, lá pro espaço da sua casa ou pra outro momento. Agora é o horário de trabalho. Então, se cobra tudo isso. A conduta moral é o principal no terreiro.

ENT: Como funciona a dinâmica de trabalho? São divididas em quantos? Os dias?
INF: Segunda-feira, às 19 horas, trabalho com os pretos-velhos, né? Trabalho comandado pela Vovó Cambinda, que é a preta-velha que eu recebo. A Mãe Pequena recebe o Vovô Cipriano e o Pai Pequeno recebe o Vovô Antônio.
Só que, assim, mesmo que seja um trabalho ali da linha das almas, como a gente diz, com os pretos-velhos, isso não impede de vir o *Exu* trabalhar, se houver necessidade, de vir o caboclo, de vir o *Exu* Mirim, de vir o espírito de uma criança, né? Então, é um trabalho direcionado por aquela linha. Mas todas as linhas ali estão trabalhando, embora não baixem na incorporação. É de acordo com a necessidade das pessoas que estão ali naquele trabalho. Isso dia de segunda-feira; e dia de sexta-feira é a linha dos caboclos, né? De todas as linhas. Uma gira é trabalho com o povo da mata, outra gira com o povo de lego, cangaceiros, marinheiros, baianos.
E no final de mês tem sempre a gira de *Exu*, a gira de esquerda, como a gente chama, né? *Exus* com Rogiras, o *Exu* Mirim, falando do Seu Zé Pelintra, que vem fazer uma limpeza maior, porque a gente trabalha o mês todinho, dentro e fora do terreiro, né? E a gente, às vezes, por não estar bem ou não estar equilibrado dentro da nossa mente, dos nossos sentimentos, a gente agrega para si energias. Às vezes a gente sente muita dor de cabeça, cansaço, fraqueza. Às vezes é um problema físico, mas às vezes é um problema espiritual, energético.
Então, quando o *Exu* vem para trabalhar, ele faz uma limpeza profunda no nosso campo energético, no nosso campo espiritual. Então todo final de mês tem que ter uma gira de *Exu*. E temos as louvações também.
É dada a um *Oxalá* e começa em janeiro com *Oxóssi*. Aí vai abril, não, vai março ... janeiro, fevereiro, março, vai *Oxalá*, né? Não é uma data específica, porque tem datas específicas, mas não significa que a gente vai ter que seguir isso. A gente escolhe uma data que fique boa para todo mundo, né? Então aí tem a louvação a *Oxalá*, depois vem a louvação de *Ogum* em abril, em maio vem dos pretos-velhos, ciganos. Aí já em junho vem a de *Xangô*. Aí julho é o recesso da Casa, pra gente poder descansar.
O único trabalho que não para é dos pretos-velhos, porque as pessoas estão em constante tratamento e não pode parar. Mas para as sextas-feiras, que é pra gente descansar um pouco. O pessoal às vezes viaja, né? Se divertir um pouquinho, né? Não que não façam isso, mas tem um tempo a mais. Aí em agosto é a de *Exu*, em setembro é a da *Ibejada*, né? Das crianças. Em novembro tem a de *Obaluaê*. Aí termina com as *Iabás* em dezembro. É trabalho, minha irmã. E gastos.

ENT: Eu vi mesmo que estavam fazendo as campanhas. Alguma festividade ou celebração especial que o terreiro realiza regularmente fora dos atendimentos de segunda a sexta?
INF: Esses que eu já falei: as louvações.

ENT: Como o terreiro se relaciona com a comunidade local?
INF: No início, como eu disse, foi bem complicado, porque as pessoas ainda não tinham entrado em contato com o terreiro de Umbanda de forma aberta, né? Tudo aqui ainda ... tem terreiros, outros terreiros que são muito velados. Os únicos que são abertos, que são escancarados, que todo mundo sabe que tem, é a Casa de Tupinambá e a Espada de São Jorge, que é do meu sobrinho, do Nato. Mas antes não tinha, era tudo muito escondido. E, às vezes, eu digo ... não gosto de comentar, porque são Casas que o trabalho é totalmente diferente da

nossa. Totalmente diferente mesmo, né? Eles cobram e tudo mais, fazem outros tipos de trabalho. Então era tudo muito velado, muito escondido.
Então, para as pessoas, acredito que foi um choque ter a Casa, que tinha o toque do atabaque, defumações. Até hoje algumas pessoas se incomodam com a defumação. Dizem que "fedem", né? No nariz delas pode feder, no meu não.
Aí, isso foi um problema, né? Relatei isso logo no início, mas agora não. Agora está tranquilo. Só que o nosso público maior não é aqui de Tracuateua. Ele é de Bragança, de Capanema, de Castanhal, de Belém, de Ananindeua e de outros locais. Mas a aceitação é maior agora. Tanto é que a gente já é convidado para alguns eventos. E por onde eu vou ... quando eu vim para cá, em 2023, na primeira reunião, eu disse logo pra eles: "Olhem, vocês têm uma diretora macumbeira. Eu sou da Umbanda."
Mas o único que pode me chamar de macumbeira são as pessoas que sabem, de fato, por que estão me chamando. Não é qualquer pessoa, né? Expliquei um pouquinho do que era a Umbanda, para que eles também conhecessem. E para onde eu vou, eu falo.
E para onde me convidam para falar sobre a Umbanda, eu também vou. E para onde eu posso levar essa discussão, eu também levo. Então, as pessoas já sabem que eu sou da Umbanda. E eu mesma digo: "Olha, dia de segunda e sexta-feira, já estou indo mais cedo, porque eu estou tendo meus compromissos macumbísticos." Aí elas até dão risada, né? "Essa professora, ela quer se ver, menina!" Então hoje não tem muito mais, né?
Mas os casos, como foi logo no início, de jogar pedra, de querer fazer baixa assinatura, não tem mais, não. Essa relação melhorou.

ENT: Uma pergunta que é mais uma curiosidade minha aqui, enquanto eu estava estudando. Como, por exemplo, que eu faço para saber qual seria o meu ...
INF: Teu guia espiritual, teu *orixá*?

ENT: Meu *orixá*. O que seria o processo?
INF: Pode ser da seguinte forma, você sentindo essa energia, quando você ouve um ponto cantado relacionado a esse *orixá*, e às vezes do nada você está pensando ali, sentindo aquela energia que você nem conhece, a relação com a mata, com o mar, com a pedreira, com as cachoeiras. Ou pode ser através do jogo de búzios. Eu não faço jogo de búzios, porque você tem que parar pra aprender direitinho, né? Às vezes você já vem com esse dom. Eu digo que a minha vida acelerada não me permite muito, né? Mas o Nato, por exemplo, lá da Espada de São Jorge, ele joga os búzios e às vezes joga com as pessoas, né? Só que, assim, o jogo de búzios, o jogo de tarô não tem nada a ver com o terreiro, por isso é cobrado, né? É uma ciência. que você estuda, que você aprende, que às vezes você faz curso, pagos, né? Então, é cobrado. Mas, através do jogo de búzios, você pode fazer, você pode saber, se for permitido. Saber quem são os seus guias espirituais, quem são os seus *orixás* que lhe acompanham. Todo mundo tem essa curiosidade. Tem pessoas que fazem testes, sabia? Quando vão ao terreiro, porque eles dizem, olha, se você quer saber se lá é de verdade mesmo, se ele está incorporado, você pergunta quem são os seus guias de cabeça. Eu digo, não, não vou entrar nessa, porque cada um tem que ter o seu processo de descoberta, assim como eu tive o meu. Então a gente busca a conexão com a natureza, com tudo, porque isso daí não vai afetar a tua religiosidade, a tua essência, a tua espiritualidade. É você querer buscar esse conhecimento pra você. Isso não vai afetar a tua fé. Só de forma positiva se você acreditar, mas não de forma negativa. Porque o espírito de luz, o *orixá*, ele não vai prejudicar a sua vida, ele quer que você evolua, que você melhore constantemente. Então, os espíritos de luz, eles não vão fazer nada que te prejudique, eles não vão expor a tua vida. Tem gente que tem medo, já de entrar no terreiro de umbanda, dizia, não, chega lá, o caboclo vai dizer o que eu fiz isso, que eu fiz isso, eu digo, eles não são fofoqueiros. Eles não são fofoqueiros, eles não estão lá pra falar da sua vida

particular, a não ser se seja extremamente necessário pra alguma coisa na tua vida. Mas fora isso, eles vão limpar, te dar um passe energético, mas não vão falar nada daquilo que eu não preciso falar pra você. E uma regra básica, e uma também das mais importantes pra um terreiro é o seguinte: você vai se consultar com Deus, você fala da sua vida pessoal, lá com Preto-Velho ou com Caboclo, toda aquela conversa ali que o cambone que estava ali auxiliando, ela parou ali, morreu ali. Entendeu? É terminantemente proibido fazer qualquer tipo de comentário sobre o atendimento das pessoas, sobre o que elas dizem ou o que elas ouvem ali. Só se você, por exemplo, ah! você foi atendida por uma preta-velha, ela te falou algo e o cambone tá ali. Tem que escutar. Porque se você não entender, você vai perguntar pra ele, né? Por que, né? Por medo, depois que tava recebendo, né? É pra ele, olha, não entendi isso. Aí ele vai te falar, mas pra você. Fora isso, é terminantemente proibido qualquer conversa que um conselhante tenha comigo. Isso é proibido.

ENT: Para encerrar, existe alguma mensagem que a senhora gostaria de deixar para aqueles que estão interessados na Umbanda ou que desejam conhecer mais sobre o terreiro?
INF: Busquem conhecer. Busquem conhecimento. A gente buscar conhecimento, a gente também ... As redes sociais, a mídia como um todo, a tecnologia tá aí. com uma onda de livros e de cursos, né? E de falas, né? Porque teve pessoas que estudaram antes, né? Pra deixar. Sempre tem, né? O nosso estudo, o nosso texto, ele é sempre a parte de outro, que já existe, né? É só a gente ter um filtro, né?