



# Diálogos

ISSN 2177-2940



## Exus, Pomba-giras e Pretos Velhos: o cemitério como espaço sagrado de pertencimento

[doi https://doi.org/10.4025/dialogos.v25i3.60531](https://doi.org/10.4025/dialogos.v25i3.60531)

Lourival Andrade Junior

[ID https://orcid.org/0000-0003-2155-1816](https://orcid.org/0000-0003-2155-1816)

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, campus Caicó, Brasil. E-mail: lourivalandradejr@yahoo.com.br

### Exus, Pomba-giras and Pretos Velhos: cemeteries as sacred sites of belonging.

**Abstract:** Cemeteries are home to Exus, Pombas-giras and Pretos Velhos, entities worshiped in Umbanda practices. The variations of rites that formed this Brazilian religion are also perceivable in sites where its pantheon of spirits acts. Tombs dedicated to some of these entities, pontos cantados (cerimonial chants) and pontos riscados (ritual glyphs), which account for their powers and characteristics, as well as images that make up the cangiras in the terreiros, show the necropolis as a dynamic place that coexists with the most diverse sensibilities towards the sacred. Living, dead, and spirits share earthly and supernatural experiences. Cemeteries also belong to Umbanda and its cosmogony.

**Key words:** Cemeteries; Exu; Pomba-Gira; Preto Velho; Spirits; Entities.

### Exus, Pomba-giras y Pretos Velhos: el cementerio como lugar sagrado de pertenencia

**Resumen:** El cementerio también es vivienda de Exus, Pombas-giras y Pretos Velhos, entidades que la Umbanda rinde culto. Las variaciones de ritos que formaron esta religión brasileña se perciben también en los lugares de actuación de su panteón de espíritus. Tumbas dedicadas a algunas de estas entidades, puntos cantados y tachados que dan cuenta de sus poderes y características e imágenes que componen las cangiras en los terreiros muestran la necrópolis como un lugar dinámico que convive con las más diversas sensibilidades de lo sagrado. Vivos, muertos y espíritus comparten experiencias en el plan terreno y en el sobrenatural. El cementerio también pertenece a la Umbanda y su cosmogonía.

**Palabras clave:** Cementerio; Exu; Pomba-Gira; Preto Velho; Espíritus; Entidades.

### Exus, Pomba-giras e Pretos Velhos: o cemitério como espaço sagrado de pertencimento.

**Resumo:** O cemitério também é morada de Exus, Pombas-giras e Pretos Velhos, entidades cultuadas pela Umbanda. As variações de ritos que formaram esta religião brasileira são percebidas também nos locais de atuação de seu panteão de espíritus. Túmulos dedicados para algumas destas entidades, pontos cantados e riscados que dão conta de seus poderes e características e imagens que compõem as cangiras nos terreiros, mostram a necrópole como um lugar dinâmico que convive com as mais diversas sensibilidades do sagrado. Vivos, mortos e espíritus compartilham experiências no plano terreno e no sobrenatural. O cemitério também pertence a Umbanda e sua cosmogonia.

**Palavras-chave:** Cemitério; Exu; Pomba-Gira; Preto Velho; Espíritus; Entidades.

Recebido em: 12/08/2021

Aprovado em: 01/09/2021

A Umbanda é uma religião brasileira constituída de uma enorme diversidade de práticas ritualísticas e litúrgicas, tendo a vivência no terreiro como o principal espaço de se relacionar com o sagrado. O terreiro é o centro em que se encontram os médiuns (vivos) e as entidades espirituais (ex-vivos) numa comunhão de interesses. Os médiuns buscam sua elevação espiritual com o auxílio das entidades, e estas utilizam do corpo do médium para continuarem suas missões na terra, mesmo pertencendo ao plano sobrenatural. O corpo e o espírito desencarnado se completam e se retroalimentam.

Fundamental também nesta relação com o sagrado é a assistência, ou seja, aqueles que não são médiuns e que procuram os terreiros e suas entidades em busca de algum alento para a saúde, trabalho ou qualquer outra questão relacionada a vida material. Obviamente, que muitos também são levados para estes espaços em busca de cura espiritual, ou seja, por estarem atravessando alguma dificuldade por interferência de algum espírito que atrapalha sua existência. Essas manifestações são chamadas por muitos de “encosto”, “mal olhado”, entre outras designações.

Vale salientar, então, que as entidades espirituais na Umbanda são o coração da religião. Sem elas não há Umbanda. Os ancestrais de todos os viventes se apresentam de diversas formas e tendo características próprias, também variando de lugar para lugar. A Umbanda nasceu das entidades. Para muitos pesquisadores, nasceu das palavras do Caboclo das Sete Encruzilhadas, entidade incorporada em Zélio Fernandino de Moraes em 1908 na cidade de Niterói, no estado do Rio de Janeiro, sendo este o “marco fundador da religião” (OLIVEIRA, 2008 p. 91).

Indiscutivelmente já estavam presentes no Brasil as práticas mediúnicas, de incorporação e transe, muito antes deste evento ocorrido em Niterói. Podemos citar a Cabula, as pajelanças e até mesmo os Candomblés que começaram, ainda no século XIX, dar seus passos para a consolidação de uma das vertentes das religiões afro-brasileiras.

Mesmo o Candomblé sendo uma religião nascida no Brasil, ressignificando práticas ancestrais africanas, marcadamente sua formação foi ancorada na crença em deuses e deusas mitológicas, transferidas para o universo brasileiro, estabelecendo uma relação de fluxo entre o continente africano sulsaariano e o novo território imposto como morada para os escravizados.

Os Candomblés em sua esmagadora maioria manteve estes deuses, conhecidos por Orixás, Voduns e Inquices (variando estas nomenclaturas e suas potencialidades a partir do lugar de origem de sua devoção e culto na África) como eixos norteadores de seus rituais. Sobretudo nos candomblés jeje, nagôs e ketus esta ligação entre os candomblecistas e os orixás se dá como catalisadora de uma africanidade vivenciada no Ilê (casa, terreiro) e que marca uma ancestralidade mítica.

Não há dúvida que a Umbanda também incorporou práticas africanizadas em seus rituais,

mas isso não foi simples, nem tão pouco inquestionável. A Umbanda nascida a partir de Zélio Fernandino de Moraes e que se espalhou por todo o país, estava assentada em práticas muito mais próximas de um kardecismo à brasileira permeada de crenças católicas. No início da Umbanda houve toda uma tentativa de branquear seus rituais e de aproximar a religião de uma cientificidade desejada no início do século passado, buscando abandonar qualquer relação entre as macumbas e feitiços tão combatidos pelos poderes políticos e científicos, sobretudo a partir das instituições republicanas. A Umbanda não queria estar na lista das práticas atrasadas e vistas como selvagens.

Um dos responsáveis em buscar esta mudança de olhar da sociedade em relação a Umbanda, foi o intelectual, poeta e jornalista Leal de Souza, que em plena ditadura Vargas, em 1932, começou a publicar artigos em jornais cariocas discutindo a Umbanda e suas diversas formas de relação com o sagrado. Vale salientar que Leal de Souza foi formado como umbandista no Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade, fundado por Zélio Fernandino de Moraes, tornando-se um dos primeiros pais de santo nascidos na Umbanda e sendo responsável por seu próprio terreiro, o Centro Espírita Nossa Senhora da Conceição.

Buscando aproximar a Umbanda do espiritismo kardecista e do catolicismo, Leal de Souza foi o primeiro a propor uma codificação, “ou melhor, foi o primeiro a tentar definir, em diversos artigos, o que era umbanda, ou o que viria a ser no futuro esse outro lado que já denominava de ‘linha branca de umbanda’ e demanda” (TRINDADE, 2010, p. 21). Até aquele momento o que havia era um entendimento equivocado de que tudo era macumba, termo utilizado de forma pejorativa para as práticas mediúnicas e com características estranhas ao mundo cristão conservador. Leal de Souza, entre outros intelectuais umbandistas, contribuíram para forjar um tipo de Umbanda mais branca e com forte influência cristã. Mas, não podemos deixar de citar outros umbandistas que caminharam por outras direções de entendimento desta religião, entre eles, Tancredo da Silva Pinto, o Tatá Tancredo.

Escritor, compositor, sambista e pai de santo, Tatá Tancredo (Tati Tí Ínkice Tancredo de Oxossi) tornou-se uma voz ativa contrária ao branqueamento da Umbanda e a tentativa de dessafricanização da religião, sobretudo a partir dos discursos proferidos no I Congresso de Espiritismos de Umbanda no Rio de Janeiro em 1941. Segundo Tatá Tancredo a “Umbanda é africana, é um patrimônio da raça negra” (FREITAS e PINTO, 1957, p. 58). Na sua defesa de uma Umbanda africanizada, Tatá Tancredo afirmava que “terreiro de Umbanda que não usar tambores e outros instrumentos rituais, que não cantar pontos em linguagem africana, que não oferecer sacrifício de preceito e nem preparar comida de santo, pode ser tudo, menos Terreiro de Umbanda.” (KLOPPENBURG, 2005, p. 41).

Indiscutivelmente Tatá Tancredo buscava a origem da Umbanda na cultura religiosa banta,

identificada com as Inquices e com o culto aos mortos. Ou seja, a sua Umbanda, que será conhecida como Omolocô, termo da língua banta quimbundo que significa “juramento” (LOPES, 2012, p. 192), redefinia a religião nascida com o intuito de combinar o kardecismo e o catolicismo numa mesma prática, e a aproximava de uma ancestralidade africana sulsaariana, incômoda para muitos, mas reforçada pelo próprio hibridismo que fez da Umbanda uma religião tão dinâmica e em constante transformação.

A tentativa de mostrar que na formação da Umbanda não há consensos fáceis, é justamente para estabelecer uma ponte, na verdade diversos caminhos possíveis, para se entender suas variadas formas de culto. As tentativas de codificação nunca obtiveram a sua completa aceitação, nem tão pouco conseguiríamos encontrar nos milhares de terreiros espalhados pelo Brasil e em outros países do mundo, como Portugal, Alemanha, Inglaterra e Japão, uma forma unificada de culto. A Umbanda é diversa e constantemente recebendo novas possibilidades de ritual. Mas uma questão é determinante para que, independentemente da forma como ocorre a ritualística no terreiro, seja Umbanda: o trabalho com entidades.

Umbanda Branca, Umbanda Pura, Umbanda Popular, Umbanda Tradicional, Umbanda Esotérica ou Iniciática, Umbanda Trançada ou Mista, Omolocô, Umbanda de Caboclo, Umbanda de Jurema, Umbandaime, Umbanda Eclética, Umbanda Sagrada ou Natural, Umbanda Cristã, Umbandomblé e Umbanda de Almas e Angola, todas tem em comum os espíritos desencarnados que atuam a partir da incorporação de médiuns que se preparam para esta missão religiosa. Não há Umbanda sem suas entidades, também conhecidas como guias. São elas que ditam as regras do próprio culto e de todos os passos que devem ser tomados pelos participantes umbandistas. Tipos de oferendas e locais onde devam ser depositadas, pontos cantados e riscados, obrigações religiosas, regras morais e de convivência, hierarquia, dinâmica do terreiro, entre outras questões, são ditadas por elas. Suas participações na vida do terreiro e dos seguidores da Umbanda são indispensáveis. Até mesmo na origem da Umbanda com Zélio Fernandino de Moraes, que não tinha como prática o uso da fumaça e de *guias* (colares rituais), foi alterada a partir da incorporação em Zélio do preto-velho Pai Antônio, que exigiu um cachimbo e guias para si e para os outros espíritos que faziam parte do ritual no Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade. Houve certo desconforto, com certeza, mas se a entidade pediu, não haveria como negar, visto ser ela a detentora de conhecimento espiritual inquestionável.

O panteão umbandista é formado por uma infinidade destas entidades espirituais, que incorporam em médiuns (cavalos) e que através de seu corpo e sua fala, dialogam e estabelecem relações entre os vivos e os mortos. O cavalo é o receptáculo que dará movimento e voz e estes espíritos desencarnados. Cada um com suas características específicas, formam um conjunto

heterogêneo de manifestações da cultura e da sociedade brasileira, não excluindo estrangeiros que também podem se apresentar em falanges específicas ou híbridas. O Brasil se vê num terreiro em dia de gira.

Baianos, Boiadeiros, Caboclos e caboclas, Ciganos e ciganas, Crianças, Exus, Malandros, Marinheiros, Oguns, Pomba-giras, Povos d'água, Povos do Oriente, Pretos-velhos e Pretas-velhas e Xangôs, são alguns dos grupos ou falanges, que compõem os trabalhos de Umbanda e mostram a diversidade de suas linhagens espirituais.

Caracterizados como possuidores de atitudes, hábitos e modalidades de comportamento estabelecidos conforme as diferentes origens geográficas e sociais, e do pertencimento a categorias sociais marginalizadas, as entidades “brasileiras” de umbanda, enquanto representações coletivas, constituem fatores sociais projetados e vividos pelos homens comuns. (BARROS, 2012, p. 315)

A constante incorporação de entidades a este panteão, faz da Umbanda uma religião vista como inclusiva, já que não faz distinção entre as qualidades, ou a falta delas, de suas entidades. A morte e o retorno como espíritos, de certa forma, purga um passado vivido, dando a oportunidade de redenção deste espírito retornado ao mundo dos vivos. O presente vivido na gira serve para que estes guias possam utilizar seu conhecimento do mundo dos vivos e do mundo dos mortos para ajudar quem os procura, da mesma forma que serve como catalizador de energias positivas para seus médiuns, seus cavalos. Pelo menos é o que se espera.

A depender da entidade, podemos perceber nas giras, comportamentos observáveis em todos nós com a diferença de que estamos vivos e elas não. Nos aproximamos por identificação e curiosidade. Obviamente que na performance das entidades, por estarem no seu ambiente ritual, se apresentam como melhor lhes convier ou ainda, da melhor maneira que gostariam de ser identificadas e reconhecidas. Beber com os consulentes é uma dessas pontes. Entregar doces dados por uma entidade criança é outra. Oferecer frutas benzidas pelos caboclos também. Materializar o contato e estabelecer empatias são formas de aproximação e de confiança compartilhadas. Tudo isso sem perder o respeito, visto as entidades serem consideradas superiores aos mortais, por já terem superado aquilo que ainda estamos vivenciando.

Na Umbanda o corpo do médium deve estar a serviço dos guias espirituais e sua performance, também estabelecendo um diálogo visual absolutamente compreensível para quem assiste o ritual. O corpo é a uma casa que recebe muitos espíritos e se comporta conforme seus desígnios, multiplicando seu repertório de gestos, falas, movimentos e comportamentos a cada entidade que se apresenta.

**ANDRADE JUNIOR, Lourival. Exus, Pomba-giras e Pretos Velhos: o cemitério como espaço sagrado de pertencimento.**

Desde a primeira incorporação, o corpo do pai ou mãe de santo passará a ser vários, irá se transformar continuamente e viver diversos padrões de corporeidade: da criança ao velho, do malandro ao boiadeiro ou vaqueiro, do índio ao preto velho, ao cigano, do exu à pomba gira, à mulher de sexualidade desinibida. (OLIVEIRA, 2011, p. 58)

O corpo se performatiza a cada incorporação e estabelece um contato sensível com os clientes e médiuns. Os seus movimentos servem também para estabelecer características de cada uma das entidades e colocá-las num nível de compreensão visual que aproxima os que desejam se consultar, ouvir conselhos, pedir, agradecer ou apenas observar. As entidades, que possuem arquétipos comportamentais construídos ao longo da história da Umbanda, precisam de um corpo que compreenda estes sinais, estes códigos corporais para que o culto se cumpra na sua totalidade. O espírito para se manifestar na gira precisa deste corpo e o médium, momentaneamente, se deixa levar pelo outro, pelo transcendente, pelo sagrado. O corpo do médium estará sempre a serviço do múltiplo, que não anula, soma. O corpo é uma das moradas das entidades.

É importante constar que muitos intelectuais de Umbanda defendem que esta diversidade de entidades, que compõem arquétipos identificáveis como “brasileiros”, também colabora para a discriminação perante outras crenças e reforçam a necessidade de resistir e caminhar unidos na perspectiva de edificar todos os dias a Umbanda como uma religião inclusiva.

A religião discriminada é uma forma de religião de força e resistência, portanto seus praticantes são fortes e resistentes. Fortes na fé e resistentes contra a intolerância, a discriminação e o preconceito (...) Ser umbandista é ser livre de amarras. Umbanda deve ser e é sinônimo dessa liberdade de praticar uma espiritualidade muito leve e tranquila, ao mesmo tempo que é forte e poderosa em nossas vidas e de quem procura nossos guias. (CUMINO, 2015, p. 43-46)

Endereçado aos umbandistas, esta obra de Cumino (2015) mostra o compromisso que os umbandistas precisam demonstrar e defender ao incluir em seu panteão entidades que são consideradas marginais para outras crenças, e por consequência, a Umbanda que as absorveu, tornou-se alvo de discriminações e perseguições de toda ordem. Assim, segundo o autor, é preciso a união e a resistência.

Para efeito deste artigo, vamos nos debruçar sobre três tipos de entidades da Umbanda, justamente elas que possuem também como espaço de culto, para além do terreiro, o cemitério, objetivo central deste trabalho. Estas entidades são os Exus, as Pomba-giras, os Pretos-velhos e as Pretas-velhas.

Como a intensão deste artigo é perceber a relação de pertencimento de algumas entidades de Umbanda com os cemitérios, nosso caminho percorrerá as narrativas, através da análise de imagens,

túmulos, pontos cantados e riscados.

Uma das entidades mais populares e polêmicas no campo das religiões afro-brasileiras e até mesmo na brasileiríssima Umbanda, é Exu.

É preciso sempre destacar que o Exu cultuado pelos Candomblés é diferente dos exus cultuados pelas Umbandas. O primeiro é o orixá dos cultos yorubanos que na sua transposição para o Brasil, ganhou ainda mais desenvoltura e popularidade, tornando-se um *pop-star*, popular e impopular, sobretudo com o crescimento das religiões pentecostais nas últimas décadas no país. Boa parte destas igrejas, que nasceram para propagar a palavra do evangelho e de Jesus Cristo, utilizam em seus cultos um tempo enorme para perseguir as religiões afro-brasileiras e com mais intensidade Exu, sendo ele entendido por essas igrejas como sendo “a personificação do diabo cristão, o grande inimigo dos homens e de Deus” (SILVA; SAMPAIO, 2015, p. 26).

Utilizando toda a performance estereotipada dos exus, neste caso os da Umbanda, levando-os para dentro de templos, como se Exu-Diabo tivesse saído do terreiro para atacar os cristãos, cabendo aos pastores, bispos e missionários expulsarem e exorcizarem estes maus espíritos de seus locais sagrados, suas vidas e seus corpos. A espetacularização de exus conversando com dirigentes destas igrejas, dando entrevistas para *sites*, canais de televisão abertos e fechados, fazem deles entidades ainda mais populares e por consequência mais incompreendidas.

Esta relação entre o diabo cristão e Exu, é por nós compreendida como sendo uma interpretação equivocada dos primeiros missionários cristãos que chegaram ao continente africano sulsaariano. A ingênua comparação do panteão cristão ao africano levou a construções imagéticas e conceituais que perverteram a própria lógica e existência destes deuses africanos, em que a figura do Diabo e suas diversas nomações, não se faziam presentes pela própria essência de suas práticas e cosmogonias.

Exu é um portador, mensageiro, um Hermes africano. (...) Exu não tem a maldade congênita, medular, alheia à provocação inconsciente do olvido devoto. Sua suscetibilidade, caráter irascível, turbulento, inquieto, vingativo, são invariavelmente reações, réplicas, represálias. Satanás não guarda a casa de ninguém. Exu, repleto e tranquilo, é guardião incomparável. (CASCUDO, 2002, p. 109)

Cascudo (2002) afirma em diversos trechos de seu texto esta incompatibilidade entre o Diabo cristão e o Exu africano, cultuado como o mensageiro, guardião, o que movimenta o mundo e a própria existência humana a partir da sexualidade. Esta relação construída entre o Exu e uma imaginada perversidade nata, contraria tudo que se experienciava nas práticas religiosas africanas sulsaarianas anteriormente a chegada dos invasores, muçulmanos e cristãos, já que não existia para

os negros autóctones, “um deus desinteressadamente mau. Sempre, inevitável, funcionalmente perverso, como o nosso velho Belzebu”. (CASCUDO, 2002, p. 112).

A dinamicidade do Orixá Exu dá a ele um poder na consolidação do culto dos candomblés no Brasil, sendo responsável não só pelo movimento da vida, conforme acreditam os candomblecistas, mas da própria dinamicidade do culto. Exu é caminho e conhecimento.

A necessidade de Exu é vital. Isso é constatado em qualquer ato de cerimônia, quando inicialmente as atenções são voltadas ao mensageiro, ao Mercúrio afro-negro, como velocidade de vento e sagacidade de fera. O axé, sua dinamicidade e latencidade em todos os santos-deuses, só aciona seus mecanismos através da ação do Exu. Assim, possibilita ao agente mercurial do culto uma multiplicidade funcional e comprometimentos com o espaço sagrado, sendo leitor atento e conhecedor de todos os signos do axé. (LODY, 2006, p. 108)

Exu-Hermes para Cascudo (2002), Exu-Mercúrio para Lody (2006), Exu-Prometeu/Macunaíma para Pordeus Jr (2011) e Exu-Diabo para Macedo (2012), demonstram as variadas formas de entender Exu que vai do universo da antiguidade clássica, passando pelo anti-herói brasílico e chegando ao demônio cristão. Exu mostra o quanto é atemporal, invencível, diverso e incompreendido. Ele por si só não basta, é preciso sempre o associar a algo mais palatável para a compreensão do mundo.

Em grande medida as características do orixá Exu foram incorporadas pelas entidades exus nas Umbandas. Os guias que trabalham sob a influência do orixá Exu, carregam suas potencialidades, verificando-se muitas vezes uma confusão entre estes dois universos. As entidades exus na Umbanda são espíritos desencarnados, ou seja, foram homens que viveram na Terra, morreram e tornaram-se exus para continuar sua missão ou ampliá-la. Diferentemente do orixá mitológico, o exu umbandista é ainda mais terreno, mais conhecedor de nossos desejos, medos, fraquezas e qualidades. Sua relação com o “burro” (em muitos terreiros o termo é utilizado para o médium que o incorpora, diferente do termo “cavalo”) é intensa e carregada de cumplicidades. Exu não questiona o médium e este não o blinda, podendo tomar uma garrafa de cachaça no gargalo de uma só vez em um ritual, por exemplo.

O que chama a atenção nos exus entidades são as imagens que foram construídas deles e até hoje vendidas e adquiridas em lojas especializadas e encontradas em terreiros em todo o território nacional. Isso advém até mesmo de uma incompreensão de muitos intelectuais umbandistas, que viam Exu como uma entidade carregada de ícones amedrontadores, com defeitos físicos e até mesmo uma animalidade selvagem. Assim, os exus eram descritos com chifres, rabo, pés de bode,

**ANDRADE JUNIOR, Lourival. Exus, Pomba-giras e Pretos Velhos: o cemitério como espaço sagrado de pertencimento.**

corpos desossados, mãos com unhas longas, dentes de vampiros, pelos, múltiplas cabeças<sup>1</sup>, sendo que “estas descrições foram um prato cheio para os santeiros produzirem as imagens aberrantes que ainda hoje são comercializadas nas casas de artigos religiosos de Umbanda e que distorceram a verdadeira essência dos Exus” (TRINDADE, 2013, p. 134).

Vale salientar que uma das explicações dadas por muitos umbandistas é que tanto as imagens e os nomes dados aos exus, seriam como atos de resistência contra a perseguição e repressão dos órgãos públicos que desde o nascedouro da Umbanda empreenderam campanhas de desqualificação e até mesmo de invasão de terreiros. Dar nomes aterradores e possuir imagens repugnantes, serviam como forma de manter longe os assustados policiais que eram enviados para missões de fechamento destes espaços sagrados. E cada vez mais a associação entre as entidades e o espírito demoníaco se consolidaram nos discursos dos perseguidores e nas conversas entre os próprios umbandistas. Este amálgama foi dia-a-dia se tornando mais concreto e para muitos, indissociável. Sabemos que a relação entre Exu e Diabo são incoerentes, mas no imaginário coletivo e até mesmo nos terreiros, muitos mantêm esta ligação visceral. Para os não umbandistas isto causa terror e apreensão. Para os umbandistas isso não é um problema já que exu dá e recebe a todos que se achegam a ele, sem preconceitos e discriminações. Todos se sentem acolhidos pelos exus. Os exus são percebidos como as diversas faces de nós mesmos, sem filtros, sem dissimulações. Nós em nossa inteireza, sensível e caótica. Nós, bons e maus, como se os antagonismos fossem complementares. Exu é a dúvida e a certeza ao mesmo tempo.

Não diferente das imagens, as nomeações dos exus também demonstram a variedade de possibilidades de seus poderes e locais de origem e atuação. Sendo os nomes de exus uma forma de identificação do mesmo dentro do ritual e do panteão umbandista, de certa forma também geram especulações sobre sua ligação com o demoníaco, o escatológico, o macabro e até mesmo o inusitado.

Exus bastante conhecidos são os que em seus nomes aparecem o número sete como identificação, numeral este bastante utilizado na Umbanda como forma de demonstração de poder e conhecimento das formas misteriosas da religião e da magia que ampara seus cultos: Exu Sete Giras, Exu Sete Estrelas, Exu Sete Pedras, Exu Sete Mirongas, Exu Sete Estradas, Exu Sete Curimbas, Exu Sete Teias, Exu Sete Velas, Exu Sete Sinos, Exu Sete Chifres, Exu Sete Brumas, Exu Sete Caminhos, Exu Sete Facas, Exu Sete Lados, Exu Sete Vidas, Exu Sete Serras, Exu das Sete Montanhas, Exu das Sete Portas, Exu Sete Encruzilhadas, Exu das Sete Encruzas, Exu Sete Pontas, Exu Sete Cadeados, Exu Sete Ferrolhos, Exu Sete Cruzes, Exu Sete Poeiras, Exu Sete

---

1 Imagens de exus podem ser consultadas no seguinte endereço: <https://www.imagensbahia.com.br/exus> (acesso em 08/08/2021).

Sombras, Exu, Sete Porteiras, entre outros.

Outro grupo também bastante atuante nas giras de Umbanda são os caveiras: Exu Caveira, Exu Tata Caveira, Exu João Caveira, Exu Caveirinha, entre outros. Da mesma forma o grupo de exus que a partir de seu nome é possível identificar origem ou atuação, também é prontamente encontrado nos terreiros: Exu Rei de Guiné, Exu do Lodo, Exu da Campina, Exu Rei da Ilha, Exu Tranca Rua, Exu das Matas, Exu da Encruzilhada, Exu Zé da Praia e Exu dos Rios.

É importante destacar que as entidades de Umbanda, e verticalizando para aquelas que trataremos neste trabalho, são incontáveis, ou seja, estamos aqui citando apenas um pequeno grupo para ilustrar o que pretendemos discutir e para conhecimento daqueles que apenas sabem destas entidades de forma tangencial.

Em relação ao espaço cemiterial, já nos nomes percebe-se uma relação imediata com a necrópole e alguns exus: Exu Sete Lápides, Exu Sete Tumbas, Exu Calunga, Exu do Cemitério, Exu Sete Covas, Exu Sete Catacumbas e Exu do Cruzeiro.

Não diferente dos exus, as pomba-giras sofrem de igual preconceito e discriminação, por atuarem nos mesmos espaços e rituais que os exus, e por também se colocarem como mulheres que não aceitam normas, subjugações e desqualificações de quem quer que seja.

Sua figura é representada pela beleza, pela sensualidade, pelas coisas materiais. Ela vem da morte e é ambígua porque é morta, mas viva porque pode ser essa voz que fala pelas mulheres de um outro mundo que ficou no passado e dialogam com o presente afluindo no seu discurso os tantos tempos e lugares em que se apresenta. (MENEZES, 2009, p. 102)

Em tempos de feminicídio, a pomba-gira é voz urgente. Sua desenvoltura no terreiro e sua autonomia, também sem filtros, a coloca num lugar privilegiado de fala. Seus gestos, palavras e desejos não devem ser questionados, sob pena de ser encarado por ela como uma afronta inominável. As pomba-giras são corpos em movimento constante, que dançam, que giram, que riem, que gargalham, que bebem, que fumam, que gritam ao som das palmas e atabaques nas giras. Sua figura se destaca quanto maior for sua performance corporal. Por muitos comparada com Lilith, “a mulher ousada e desobediente caracterizada pelo mal, que assim como a Pombagira relaciona-se com a sexualidade e a desobediência ao poder masculino” (MENEZES, 2009, p. 102-103).

As pomba-giras são as detentoras de poderes, segundo os umbandistas, de diversas ordens. Podem atuar tanto para apaziguar conflitos, como para pôr a prova relacionamentos que beiram a crise. Elas não colocam obstáculos para aquilo que almejam, muitas vezes confundido com exacerbação, refletindo neste discurso um machismo estrutural que tenta conduzir a atuação feminina a um controle pelo masculino e por forças morais que buscam inibir a espontaneidade e a

liberdade de atuação das mulheres como um todo. As pomba-giras não aceitam estas amarras e rompem com elas a todo momento. Assim, “as Pombagiras, nos parecem uma brecha para as mulheres, pois por meio da sua manifestação permite às mulheres que se coloquem como poderosas e por isso, maravilhosas” (MENEZES, 2009, p.103).

Uma das pomba-giras mais conhecidas e cultuadas no Brasil é Maria Padilha. Dada a importância de sua presença na Umbanda, Meyer (1993) publicou uma biografia de uma suposta origem ibérica e tendo sido amante do rei de Castela no século XIV. Sua trajetória de vida é remontada, com lapsos documentais, até chegar aos terreiros de Umbanda espalhados pelo Brasil. Independentemente da veracidade histórica, a Maria Padilha castelhana é descrita como forte, determinada, transgressora, sedutora e até mesmo como possuidora de poderes mágicos, entendidos como feitiços, que não se diferem da imagem da Pomba-gira que encontramos nos terreiros brasileiros de Umbanda. Suas histórias e gestos se cruzam e se identificam.

Outra pesquisadora que também encontrou em Maria Padilha uma interlocutora privilegiada foi Cardoso (2012), que ao observar e conversar com esta Pomba-gira e relatar seus comportamentos em giras que frequentou, concluiu que de certa forma “a performance de Padilha aponta para o desalinhamento das fronteiras do feminino, desnaturalizando a própria construção cultural de tais fronteiras e limites” (CARDOSO, 2012, p. 202). Esse jogo performático que quebra condutas vistas como adequadas para o feminino, produz na existência das Pomba-giras muitas provocações que “assombram as fronteiras do feminino, dramatizando a persistente possibilidade de sua perturbação e rearticulação” (CARDOSO, 2012, p. 202). No Brasil, a Pomba-gira Maria Padilha ganhou um túmulo, potencializando sua presença na cultura religiosa brasileira.

Da mesma forma que os exus, as pomba-giras possuem nomações as mais diversas e também inumeráveis. O número sete nos nomes formam um grande grupo de pomba-giras, reforçando a influência deste número na Umbanda: Pomba-gira Sete Camas, Pomba-gira Sete Canas, Pomba-gira Sete Cornos, Pomba-gira Sete Maridos, Pomba-gira Sete Becos, Pomba-gira Sete Alcovas, Pomba-gira Sete Homens, Pomba-gira Sete Chifres, Pomba-gira Sete Véus, Pomba-gira Sete Esquinas, Pomba-gira Sete Vidas, Pomba-gira Sete Caveiras, Pomba-gira Sete Dedos, Pomba-gira Sete Anéis, Pomba-gira Sete Marafos, Pomba-gira Sete Noites, Pomba-gira Sete Pemas, Pomba-gira Sete Velas, Pomba-gira Sete Grutas e Pomba-gira Sete Saias.

Nas suas múltiplas aparições, fica evidente as adjetivações que encontramos em seus nomes que vão desde desqualificadoras, pelo menos aos nossos olhos, até a evidente sexualização ou a falta dela. Elencaremos algumas destas nomações, tendo sempre à frente o nome *Pomba-Gira*: Profana, Presepeira, Mundana, Pervertida, Preguiçosa, Perdição, Assanhada, Alcoviteira, Catingosa, Cheirosa Maria Tentação, Virtuosa, Pega-Homem, Elegante, Pomposa, Soberana, Dengosa,

**ANDRADE JUNIOR, Lourival. Exus, Pomba-giras e Pretos Velhos: o cemitério como espaço sagrado de pertencimento.**

Adúltera, Vaidosa, Galhofeira, Libertina, Sedutora, Ordinária, Amorosa, Encrenqueira, Traíçoeira, Trapaceira, Perdida, Leviana, Egoísta, Devassa, Valentona, Rosa Feitiço, Vagabunda, Tirana, Puritana, Invejosa, Feiticeira, Sirigaita, Explosiva, Apaixonada, Arrebetada, Azarenta, Maltrapilha, Provocante, da Luxúria, Pagã, entre outras.

O espaço cemiterial como sendo um dos domínios da Pomba-gira também aparecem em suas nomeações, como são os casos da Pomba-gira da Calunga, Pomba-gira do Cruzeiro, Pomba-gira Velha do Cemitério e Pomba-gira Sete Catacumbas.

Nas imagens encontradas em lojas de produtos umbandistas, observamos Pomba-giras sendo representadas de forma absolutamente sexualizada, com vestidos ou saias sensuais (Pomba-Giras Sete Facadas, do Fogo, Sete Rosas, Menina, Rainha do Cabaré, Cartomante, Malandra, da Noite, Roda Caveira, Cigana, Alteza, Rosa Negra, Navalha, Dama da Estrada, das Rosas e Rosinha), muitas delas com seios à mostra (Pomba-giras Padilha das Almas, Maria Quitéria da Calunga, Sete Encruzilhadas, do Amor, Rainha das Rainhas, Bahia, Gargalhada, Sete Saias, Mirongueira, Rainha do Cemitério, Padilha da Bahia, Padilha Rainha) e ainda completamente despidas (Pomba-giras da Calunga, das Almas, da Praia, Maria Bonita e Rainha)<sup>2</sup>.

Num campo oposto ao de exus e pomba-giras, sobretudo no comportamento corporal e no uso da palavra, estão os pretos e pretas velhas. Sendo entidades muito respeitadas pelos umbandistas, ocupam um lugar de destaque na construção da Umbanda e na manutenção de aspectos da negritude em sua genética religiosa.

Normalmente de fala calma, pausada, baixa, andando curvado e lentamente, outras vezes erguido e amparado por bengalas, estes negros e negras são a leveza do próprio ritual, trazendo conforto aos que procuram e cura para os necessitados. Sua grande colaboração ao universo religioso é traduzido pela palavra “perdão”. Negros que sofreram nas senzalas, retornaram como entidades da Umbanda para atender a todos, independentemente da etnia, num ato de perdão aos que os fizeram escravos. Não há algoz na Umbanda. Negros, brancos e indígenas fazem parte do mesmo complexo religioso, respeitando seus poderes e habilidades.

Índios e negros ao longo da história foram colocados à margem das políticas públicas e no campo religioso suas práticas foram vistas com desconfiança e muitas vezes perseguidas pelas autoridades políticas e policiais. Mas, a partir da consolidação de determinadas religiões que resistiram a estas exclusões, podemos inferir que os negros (pretos velhos e pretas velhas) e indígenas (caboclos e caboclas) utilizaram “o espaço ritual da Umbanda para pôr em performance a sua etnicidade situacional recusada” (PORDEUS JR, 2011, p. 70).

---

2 Imagens de pomba-giras podem ser consultadas no seguinte endereço: <https://www.imagensbahia.com.br/pomba-giras> (Acesso em 08/08/2021)

Resistir com a luta e resistir com a bondade, que parecem ações antagônicas, fizeram parte da constituição destes pretos e pretas velhas. Suas presenças são sempre aguardadas nos terreiros e suas festas comemoradas pela grande maioria dos terreiros no dia 13 de maio, são regadas de muita feijoada, bebidas, músicas e alegria. Seus conselhos são ouvidos por todos quando das giras e nas consultas individuais, convocando orixás, santos e santas católicos e Nossa Senhora, normalmente a do Rosário. Isso fez destas entidades representantes inequívocas do hibridismo religioso da Umbanda. Para muitos, são a representação do negro que aceitou a escravização e incorporou ao seu discurso as práticas do negro fiel ao seu escravizador. Para outros representam a resistência permanente e teimosa.

Muita gente não entende o que realmente representam (os pretos velhos), pois, por terem sido associados à doçura, ao cuidado, à tranquilidade, esses espíritos acabam sendo vistos como resignados. Mas não é nada disso. Pelo contrário, são eles os responsáveis por manter preservada a lembrança de que todo dia é ainda dia de batalha e que o cativo ecoa nas favelas, nos presídios, nos manicômios, e que a carne mais barata do mercado ainda é a carne negra. (HADDOCK-LOBO, 2020, p. 159)

Polêmicas à parte, são os pretos e pretas velhas que colocam a Umbanda com pelo menos um dos pés na África sulsaariana. Guias que conhecem sua origem, sua condição de escravizados e que buscam na ação espiritual a paz para sua nova existência. Os umbandistas praticantes e os clientes veem nas palavras e benzimentos destas entidades uma possibilidade de melhorar sua vida terrena. Pretos que sofreram acolhem os que sofrem. Mundos e temporalidades diferentes que se encontram na gira, no terreiro, no cemitério e na incorporação de um médium.

Quando nos referimos a sua origem africana, as nomações deixam claro isso, quando apresentam etnias, lugares marcadamente utilizados como portos ou espaços de escravização na África e que encheram os porões dos tumbeiros e senzalas no Novo Mundo: Pai Tomé de Luanda, Tia Zefa do Congo, Pai Jacó de Angola, Vovó Ana Angolense, Tio Moçambique, Pai Congo d'Angola, Vovô Miguel do Congo, Vovô Preto Congo, Rei da Guiné, Pai José de Angola, Pai João do Congo, Vovó Ana da Guiné, Vovô Tiago Uganda, Vovô Limpopo, Vovó Mombaça, Vovô Luiz Zambeze, Vovó Matamba, Vovó Lunda-Quioco, Vovó Rita do Daomé, Pai Monjolo, Mãe Preta Zulu, Tio Luiz de Iorubá, Tia Maria de Nagô, Tia Chica Africana, entre muitos e muitas outras.

Ser da África, ser trazido a força para o Brasil para aqui trabalhar e depois da morte retornar como entidade para fazer o bem, mostra de forma resumida a trajetória dos pretos e pretas velhas. O Brasil negro, tantas vezes negligenciado, é na Umbanda um espaço privilegiado e de profundo respeito.

Este retorno do mundo dos mortos faz deles mais uma marca assentada na africanidade, em

que o culto aos ancestrais é marca determinante de sua existência. Sobretudo nas religiões bantas “os espíritos dos ancestrais são os intermediários entre a divindade suprema e o homem” (LOPES, 2006, p. 163). Ter a presença viva de ancestrais na cultura africana demonstra que sua relação com o passado, que precisa ser observado, copiado e muitas vezes compreendido em sua dinamicidade, é determinante para sua relação com o presente vivido e religiosamente sentido e corporificado. A voz que faz a conexão entre estes tempos idos e o hodierno é a dos ancestrais.

Para o africano em geral e para o banto em particular o ancestral é importante porque deixa uma herança espiritual sobre a Terra, tendo contribuído para a evolução da comunidade ao longo de sua existência e por isso é venerado. Ele atesta o poder do indivíduo e é tomado como exemplo não apenas para que suas ações sejam imitadas mas para que cada um de seus descendentes assuma com igual consciência suas responsabilidades. Por força de sua herança espiritual, o ancestral assegura tanto a estabilidade e a solidariedade do grupo no tempo quanto sua coesão no espaço. (LOPES, 2006, p. 166)

Na Umbanda este papel de manter a estabilidade e os princípios constitutivos do discurso desta religião – caridade, amor e fé – são realizados muito claramente pelos pretos e pretas velhas, não que outras entidades também não pratiquem, mas eles detêm ao olhar geral essas ações como referenciais de sua sacralidade. Os pretos velhos detêm uma respeitabilidade ancestral que os coloca num patamar de aglutinadores daquilo que tanto a Umbanda busca propagar. São os porta-vozes dos princípios doutrinários da Umbanda na sua essência.

Os pretos e as pretas velhas demonstram de forma inequívoca seu pertencimento ao universo afro-brasileiro, desde a sua identificação ao local de origem em África até a linguagem utilizada por esses espíritos nos trabalhos de Umbanda, um português rústico e banto, passando pelo híbrido respeito aos orixás e o panteão católico, e até mesmo numa relação nominal com cultos muçulmanos praticados por negros no Brasil (Tia Rosa Malê, Vovó Catarina Malê, Vovô Lelé Muçurumi).

Mas, é no local de atuação de muitos destes pretos e pretas velhas que eles se aproximam dos exus e pomba-giras: o cemitério. Nas nomeações este espaço ganha notoriedade e importância: Tia Maria Calunga, Vovó Calungueira, Tia Rita do Cruzeiro, Vovó da Calunga, Vovô Dudu do Cruzeiro, Benedito da Calunga, Vovó Rosa da Calunga, Chica do Cruzeiro, Vovó Catarina da Calunga, Vovó Conga do Cruzeiro, Benedita da Calunga, Benedita do Cemitério, Pai André do Cruzeiro, Tia Chica da Calunga, Tia Chica do Cemitério, Benedito do Cruzeiro, Benedito do Cruzeiro das Almas, entre outros e outras.

Local de convergência entre exus, pomba-giras e pretos velhos, o cemitério se apresenta como um espaço dinâmico e merece a atenção necessária como lugar de crenças, sociabilidades,

encontros, religiosidades, sensibilidades, patrimônios e memórias.

O lugar dos mortos, enterrados ou não enterrados, recebem na Umbanda o nome de *Calunga*, sendo a *calunga-grande* o mar, o oceano, local de morte de tantos negros e negras que não chegaram ao Brasil quando das terríveis e desumanas travessias pelo Oceano Atlântico em navios tumbeiros que partiam de portos da África sulsaariana para abastecerem o mercado das colônias. Já a *calunga-pequena* é o local dos enterramentos, o cemitério, que provém de *kalunga*, termo utilizado por várias línguas bantas que significa “morte” (LOPES, 2012, p. 66). É por este motivo que observamos em vários exus, pomba-giras, pretos e pretas velhas a utilização deste vocábulo em seus nomes, ou seja, seus domínios se estendem também para a necrópole.

Para delimitação espacial e temporal para este trabalho, é preciso esclarecer que ao tratarmos de cemitérios, estamos privilegiando o espaço de enterramento que conhecemos hoje, normalmente em espaço público, nascido na segunda metade do século XIX e que faz parte de um longo processo de discussão médico sanitaria e de modernização das cidades brasileiras, acompanhadas de uma ferrenha refrega sobre a secularização da morte.

A dinâmica cemiterial revela a vida cotidiana, cultural, política, social e econômica do local em que está inserido. O cemitério é uma cidade em miniatura em que conseguimos perceber, por exemplo, as famílias mais abastadas que enterram seus mortos na necrópole, as religiões que convivem no mundo dos vivos, as devoções presentes nas localidades e as marcas identitária que são cravadas nas fotografias e epitáfios que ornaram as sepulturas. Tudo está lá.

O cemitério é um espaço vivo e vivido. Não apenas um depósito de corpos mortos, muito mais do que isso, é o local em que os vivos se apresentam quando são convocados para rezarem, limparem e até socializarem espaços comuns e coletivos entre túmulos e avenidas. O mundo carnal divide espaço com o mundo sobrenatural, sagrado e místico.

É neste cemitério dinâmico que convivem todo tipo de imagens e imaginários, toda sorte de assombrações e de crenças. Esta convivência é experienciada por anjos de mármore e padês de exus, crucifixos e velas pretas, alegorias e imagens de gesso de pretos velhos, flores de plástico e garrafas de cachaça, símbolos maçônicos e ex-votos, cruzeiros e garrafas d'água entregues como oferendas. Uma diversidade de possibilidades que mostra a exuberância do espaço cemiterial. Vivos, mortos e espíritos compartilhando experiências. Tudo ganha vida e significado.

No universo umbandista e suas entidades, todos os espaços do cemitério ganham sentido por conta, também, da presença de exus, pomba-giras, pretos velhos e pretas velhas. As entidades ocupam o portão, os túmulos, os muros, o cruzeiro, as ruas, as encruzilhadas, ou seja, aquilo que faz parte da geografia da necrópole é domínio destes espíritos. Os umbandistas creem nesta ocupação e respeitam este domínio, e isso pode ser observado nas oferendas dedicadas a elas encontradas nestes

espaços e também nos pedidos de autorização para entrar nestes lugares, mesmo que seja apenas para visitar. Os donos precisam permitir a entrada e permanência.

Na crença umbandista as entidades exus e pomba-giras trabalham nas linhas dos Exus, enquanto os pretos e pretas velhas pertencem a linha de Omulu. Obviamente que isto pode variar de terreiro para terreiro e de região para região, mas o que temos observado é a constatação de que a grande maioria acredita nestas conexões. Omulu também conhecido como o Senhor da Morte, tem no cemitério seu reino, sobretudo no universo umbandista e por conta disso “aparece como uma Divindade pouco compreendida em seu mistério pelo temor que todos tem da morte, por não entenderem ser ela tão natural quanto o nascimento” (CUMINO, 2016, p. 117).

Não diferente no Candomblé, Omulu também é reconhecido como aquele que conhece os segredos da morte e do morrer, e por isso é também relacionado seu poder em demandar e curar doenças, pragas, pestes e epidemias. A vida e a morte passam por Omulu.

O homem nasce, cresce, desenvolve-se, torna-se forte diante do mundo, mas continua frágil diante de Omulu, que pode devorá-lo a qualquer momento, pois Omulu é a terra, que vai consumir o corpo do homem por ocasião de sua morte, por isso é que se diz que Omulu mata e come gente” (EYIN, 2008, p. 120)

Esta aproximação de Omulu com a morte e para muitos umbandistas com o cemitério, ou *calunga-pequena*, foi imediata e tendo os pretos e pretas velhas como representantes espirituais do Orixá, negros e negras desencarnados que conheceram o sofrimento e a morte, mantiveram sua memória ancestral africana trazendo para os cultos a magia, o mistério e a sabedoria do sobrenatural.

Já Exu no Candomblé é pouco associado com a morte e o espaço da calunga. O que normalmente encontramos é sua associação com as “ruas, esquinas e estradas” (LODY, 2006, p. 112) e “encruzilhadas e mercados” (EYIN, 2008, p. 80) demarcando seu poder comunicador e do movimento.

Mas, alguns pesquisadores das culturas religiosas afro-brasileiras demonstram que esta associação Exu-morte é possível, quando pensada a partir da ligação deste orixá com outra divindade do panteão yorubano, Içú (Morte), “responsável pelo retorno e restituição de *axé* do *aiê* para o *orum*, a fim de que o ciclo vital, o equilíbrio do universo, esteja assegurado. Exu *obé*, responsável pelo manejo da faca que separa, que tanto auxilia o nascimento como propicia a morte” (LUZ, 2002, P. 65). É aqui que pode estar a ponte entre o orixá Exu e as entidades exus e pomba-giras da Umbanda. A morte e o cemitério colocam o orixá e os guias num mesmo lugar que os identifica e os une. Exus e pomba-giras da Umbanda não deixam as encruzilhadas e os caminhos,

**ANDRADE JUNIOR, Lourival. Exus, Pomba-giras e Pretos Velhos: o cemitério como espaço sagrado de pertencimento.**

eles expandem seus domínios para além destes espaços já consagrados pelo Candomblé e pela tradição africana.

Este vai e vem de pessoas e espíritos no cemitério, levando em conta que o que não é visto é tão importante, e muitas vezes até mais, para o mundo do sagrado, destoa da ideia de um espaço apenas da saudade e na melancolia, tão bem poetizado pela escritora norte-americana Emily Elizabeth Dickinson em seu poema “Cemitério” escrito na segunda metade do século XIX e traduzida para o português por Manuel Bandeira.

Este pó foram damas, cavalheiros,  
 Rapazes e meninas;  
 Foi riso, foi espírito e suspiro,  
 Vestidos e tranças finas.  
 Este lugar foram jardins que abelhas  
 E flores alegraram.  
 Findo o verão, findava o seu destino...  
 E como estes, passaram.<sup>3</sup>

No poema percebemos um imobilismo do espaço cemiterial e a finitude como elemento definidor da necrópole. Tudo morre. Tudo é passado. Tudo é apenas pó.

No Brasil esta inércia é quebrada quando entendemos o espaço cemiterial como algo vivo, dinâmico, disputado e desejado por entidades espirituais que nele vivem, trabalham e dialogam com o plano terreno. A pulsação da necrópole é sentida pelo movimento das crenças e devoções, que podem ser da própria oficialidade, menos ruidosa, como de práticas do catolicismo não-oficial e seus milagreiros e milagreiras, passando indubitavelmente pelos exus, pomba-giras, pretos velhos e pretas velhas, que harmoniosamente dividem e convivem nos mesmos nichos dentro do campo santo.

Túmulos pressupõem espaços de enterramento de corpos, ou mais atualmente até mesmo das cinzas dos defuntos. Não necessariamente. Temos em cemitérios brasileiros, túmulos, entendidos como santuários, oferecidos para entidades de Umbanda.

Em 2016 foi reinaugurado o Túmulo-Santuário de Exu Tranca Rua das Almas no Cemitério da Saudade, quadra 17, em Campinas/SP, com a presença de centenas de umbandistas representando mais de 70 terreiros da região. Não há ninguém enterrado na sepultura, segundo o Jornal Correio Popular, isso foi informado pelo “presidente da Associação dos Religiosos de Matrizes Africanas de Campinas e região, João Carlos Galerani, o pai Joãozinho, (que) o espaço foi

<sup>3</sup> Disponível em: <https://www.escritas.org/pt/t/4250/cemiterio#> (Acesso em 08/08/2021)

doado há décadas por um senhor que teria alcançado uma graça”<sup>4</sup>. A não presença de um corpo possibilitou que os umbandistas realizassem fundamentos religiosos no túmulo, podendo então os crentes depositarem suas oferendas em local adequado e sacralizado.

Na placa comemorativa da reinauguração, fica claro a preocupação dos responsáveis pela manutenção do espaço, reforçado por um panfleto distribuído para todos os presentes e assinado pelo coletivo Saravaxé - Amigos da Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo e pela Associação das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana de Campinas e Região, que informa questões importantes que devem ser seguidas por todos os que se acheguem ao túmulo.

Neste local não é permitido o abate de animais; não é permitido o descarte de restos ou parte de animais não é permitido a violação de patrimônio público ou violação e degradação dos jazigos (túmulos) particulares do entorno. Estas práticas não condizem com as religiões de matrizes africanas e com o respeito que devemos ao campo santo (cemitério). Esta é a morada de Tranca Ruas, cuide dela como se fosse a sua. A ignorância leva ao repúdio, o conhecimento leva ao respeito! (MARTINS, 2016, p. 187)

Percebe-se que o espaço dedicado para o Exu Tranca Rua das Almas fortalece a ideia do cemitério como espaço privilegiado de atuação deste exu e por consequência de todos os outros. A própria realização da cerimônia de reinauguração e todas as recomendações de uso do espaço demonstraram que o mesmo pretende ser vivo, utilizado e representativo.

No Rio Grande do Sul, mais especificamente na cidade de Alvorada, no dia 06 de maio de 2020, tendo o prefeito da cidade José Arno Apollo do Amaral como responsável em cortar a fita da cerimônia e proferir um discurso, ocorreu a inauguração do Túmulo Santuário da Pomba-gira Maria Padilha das Almas<sup>5</sup>. Todo o evento e o próprio espaço foi organizado pela Mãe Michelly da Cigana que com a ajuda de 18 doadoras construiu o túmulo inspirado no túmulo do Exu Tranca Rua das Almas em Campinas/SP. Em vários momentos a própria Mãe Michelly citou o nome da entidade como sendo Maria Pandilha, da mesma forma que aparece esta grafia em alguns locais do túmulo e em sua volta. Fica evidente que a Maria Padilha ou Pandilha é da linha das ciganas, visto todo o discurso se referir a esta falange e seus poderes. Também chama a atenção que ao se referir ao culto utiliza-se o termo Quimbanda e não Umbanda como comumente observamos em rituais desta natureza. O que se pode perceber é que ao se tratar de uma linha de esquerda, conforme a própria lógica da Umbanda, a Mãe de Santo optou por identificar seu terreiro e sua prática religiosa com o termo banto quimbundo *kimbanda* que significa “sacerdote e médico ritual (...) mas que na

4 Jornal Correio Popular (online), Campinas/SP, 19/06/2016. Disponível em: [https://correio.rac.com.br/2016/06/campinas\\_e\\_rmc/434372-tumulo-da-entidade-exu-tranca-ruas-e-reformado.html](https://correio.rac.com.br/2016/06/campinas_e_rmc/434372-tumulo-da-entidade-exu-tranca-ruas-e-reformado.html) (Acesso em 08/08/2021)

5 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PD8pM7Ic29M> (Acesso em 08/08/2021)

Umbanda se refere a linha que trabalha principalmente com exus” (LOPES, 2012, p. 214).

Este túmulo de Maria Padilha é o primeiro do Brasil dedicado a uma Pomba-gira e sua inauguração contou com poucos convidados por conta das restrições relacionadas ao controle da pandemia da COVID-19. De qualquer forma, o túmulo suntuoso, com azulejamento preto, ladeado de coroas de flores (das que são usadas em velórios), com muitas imagens de exus, pomba-giras e ciganas, e tendo em sua cobertura um ponto em ferro de Maria Padilha, ocorreu com uma salva de fogos, o canto de um ponto da pomba-gira acompanhado do som de atabaque e xequerê e aplausos de todos os presentes na cerimônia. Após o corte da fita, Mãe Michelly da Cigana jogou sobre o túmulo pipoca, demonstrando neste caso a relação da pomba-gira com Omulu, visto ser esta uma das oferendas deste orixá e que para a Mãe de Santo simboliza também a clareza, a limpeza e a prosperidade.

Da mesma forma que na reinauguração do túmulo de Tranca Rua das Almas, também em Alvorada foi conclamado que todos respeitassem o túmulo e que levassem oferendas ecológicas, não jogassem copos no chão, descartassem as garrafas nas lixeiras e não fizessem sacrifícios com animais no local.

Dois túmulos sem corpos, mas que simbolizam a força das entidades homenageadas e da reafirmação do pertencimento de exus e pomba-giras ao cemitério como espaço de morada e poder. Da mesma forma que famílias abastadas constroem túmulos suntuosos para manter o *status* social mesmo após a morte, os umbandistas têm demonstrado poder ao construir túmulos majestosos para demarcar território de sua religião e de seu panteão. Como sempre o cemitério sendo um espaço vivo e em constante disputa.

Uma das marcas da Umbanda e de seus terreiros, sobretudo os congás e cangiras, é a utilização de imagens que tem a pretensão de dar materialidade as figuras das entidades, ajudando os médiuns e os frequentadores na construção visual destes guias e reforçando os arquétipos que constituem sua presença na religião. No colorido vivo de muitas imagens é possível observar que elas buscam reforçar elementos que identificam em algum aspecto as entidades, e no caso daquelas que tem como morada e influências os cemitérios isso não é diferente.

No didatismo das formas, as imagens na Umbanda cumprem um papel de aproximação entre o mundo invisível e o palpável, transformando os seres desencarnados e imateriais em figuras de gesso pintado, na sua maioria, mas que detém o poder mágico da presença. As imagens não são apenas observadas, elas fazem parte da própria ritualística umbandista, e compõem uma rede de laços visuais e sensíveis que vão além da própria materialidade. Velas são queimadas, bebidas são oferecidas, fumos são acesos, cantos são entoados, tendo as imagens como presença necessária para a concretização da relação entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Imagens podem ser portais e

**ANDRADE JUNIOR, Lourival. Exus, Pomba-giras e Pretos Velhos: o cemitério como espaço sagrado de pertencimento.**

caminhos entre o médium e seu guia espiritual. A imagem junta e facilita compreensões. A imagem cumpre a função de dar corpo ao incorpóreo.

Urnas funerárias são encontradas em imagens de entidades da Umbanda para representar a ligação destas com o espaço cemiterial. Quanto mais didática for a imagem, maior será a identificação de seus domínios, características e até mesmo desejos. Quando temos uma figura em que ícones ligados aos cemitérios e a morte aparecem, já é um indicativo muito forte que a entidade deseja que ao serem depositadas oferendas em sua homenagem, que estas sejam em espaço cemiterial, já que lá está sua morada e espaço de atuação.

Podemos observar isto em imagens em que o numeral sete é presente, tendo esquifes facilmente reconhecíveis, normalmente na parte de baixo da imagem (chão) como são nos casos do Exu Sete Campas<sup>6</sup>, Exu Sete Catacumbas<sup>7</sup> e Pomba-gira Sete Calungas<sup>8</sup>. Uma urna funerária também pode aparecer solitária no chão (parte de baixo da imagem) junto a entidade, como exemplo temos o Exu Catacumba<sup>9</sup>. Ainda observamos imagens de entidades ajoelhadas sobre um esquife: Exu Cemitério<sup>10</sup> e Pomba-gira das Almas<sup>11</sup>. E por último destacamos a imagem de Exu Omulu<sup>12</sup>, com cabeça em formato de caveira e segurando com mãos esqueléticas uma urna funerária. Lembrando que não se trata do Orixá Omulu e sim da representação de uma entidade de Umbanda, mas que ligam elementos muito convergentes no entendimento de seus domínios: o cemitério e a morte.

Não há como negar que uma das marcas da Umbanda e seu ritual são as presenças dos pontos riscados e cantados, que podem ser visualizados e ouvidos nas giras, em festas e na própria organização da religião.

Pontos riscados são mais que desenhos que identificam as entidades de Umbanda, eles são forças energéticas que ligam planos espirituais e o mundo terreal. Entender a potência e a importância destes grafismos para a Umbanda é de fundamental relevância para a percepção de como esta religião lida com suas entidades e esta relação com os vivos.

Os pontos riscados são espaços mágicos traçados pelos Guias Espirituais, onde firmam suas identificações, realizam as firmezas de trabalhos e evocam as magias necessárias para a realização dos mais diversos trabalhos e atendimentos. Assim, o ponto riscado é um dos elementos utilizados pelas entidades dentro dos Trabalhos Espirituais na Umbanda, para criar um campo energético que traz para esses trabalhos, a proteção, a energia e a

6 Disponível em: <https://www.imagensbahia.com.br/sete-campas-exu-35cm> (Acesso em 10/08/2021)

7 Disponível em: <https://www.imagensbahia.com.br/sete-catacumbas-exu-20cm> (Acesso em 10/08/2021)

8 Disponível em: <https://www.imagensbahia.com.br/sete-calungas-pgira-25cm> (Acesso em 10/08/2021)

9 Disponível em: <https://www.imagensbahia.com.br/catacumba-exu-20cm> (Acesso em 10/08/2021)

10 Disponível em: <https://www.imagensbahia.com.br/cemiterio-exu-15cm> (Acesso em 10/08/2021)

11 Disponível em: <https://www.imagensbahia.com.br/almas-pomba-gira-das-20cm> (Acesso em 10/08/2021)

12 Disponível em: <https://www.imagensbahia.com.br/omulu-exu-20cm> (Acesso em 10/08/2021)

**ANDRADE JUNIOR, Lourival. Exus, Pomba-giras e Pretos Velhos: o cemitério como espaço sagrado de pertencimento.**

força, conectando uma situação específica que está sendo realizada na sessão espiritual com o astral. (GRUPO DE ESTUDOS DO TERREIRO DO PAI MANECO<sup>13</sup>, 2014, p. 6)

Portanto, as imagens riscadas nos terreiros com pomba e que podem ser utilizadas de diversas formas dentro dos rituais e do dia-a-dia do terreiro, nos impõe compreender que os chamados pontos riscados, “além de um sinal de identificação da entidade e do trabalho, é um espaço mágico de energia que canaliza e/ou expande suas forças, estabelecendo uma sinergia entre o Guia Chefe do Terreiro, as Entidades que trabalham naquele Terreiro, os demais espíritos, os médiuns e o astral” (GRUPO DE ESTUDOS DO TERREIRO DO PAI MANECO, 2014, p. 17).

Em relação aos pontos riscados, consultamos 1.463 deles e catalogamos 241 que apresentam algum elemento que nos remetam ao espaço cemiterial ou que constituem seu universo simbólico, sobretudo Cruzeiros e urnas funerárias<sup>14</sup>. Apresentaremos deste total catalogado, 07 pontos que buscarão dar conta destas representações.

Indiscutivelmente o que mais identifica o espaço das almas dentro do cemitério é o Cruzeiro. Local que todos os mortos são representados e que se tornou um espaço votivo muito visitado pelos umbandistas. Por se tratar de uma religião completamente ligada no culto dos desencarnados, esta relação com o Cruzeiro enquanto espaço do todo, colaborou para que entidades tomassem este espaço de destaque na necrópole como se fosse a sua própria identidade. No nome, nos pontos cantados e riscados, o Cruzeiro das Almas é presença constante. Identificado como uma cruz sobre um pedestal, normalmente com degraus, ele se diferencia da cruz sem este aparato, que simboliza a própria morte, comumente depositada em locais de enterramentos. A cruz é a boa morte. O Cruzeiro é o espaço do culto a todos os mortos, e por consequência as almas, tão caras aos umbandistas.

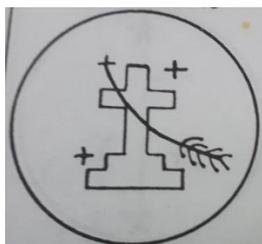
---

13 O Grupo de Estudos do Terreiro do Pai Maneco, localizado em Curitiba/PR, possui a seguinte formação: Ana Paula Torquato Dalmaz, Carolina Schlenker Affonso da Costa, Denise Freitas de Oliveira, Eliézer Manoel de Sousa Junior, Flavia maria de Lara Schmidt, Izabel Cristina dos Santos, Laércio Ricardo Mattana Carollo, Leonardo Macharete Silva, Lucília Guimarães, Marco Antonio Souza Martins Junior, Nelson Reis Minku, Rodrigo Dalmaz, Samanta Serpa Sussi, Silvia Marilei Marques Tabaca, Simone Franco e Walkiria Ferreira Gomes.

14 Estes pontos riscados foram consultados nas seguintes referências: A EDITORA. 3000 Pontos riscados e Cantados na Umbanda e no Candomblé. Rio de Janeiro: Eco, 1974; GRUPO DE ESTUDOS DO TERREIRO DO PAI MANECO (GETPM). Pontos riscados do Terreiro do Pai Maneco. Curitiba: Livro de Xangô, 2014.

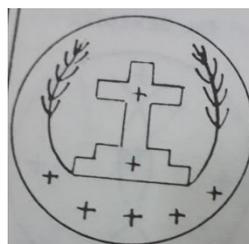
**ANDRADE JUNIOR, Lourival. Exus, Pomba-giras e Pretos Velhos: o cemitério como espaço sagrado de pertencimento.**

### Ponto Riscado 1



Preto Velho Benedito do Cruzeiro das Almas  
(EDITORA ECO, 1974, p. 271)

### Ponto Riscado 2



Preta Velha Vovó Conga do Cruzeiro  
(EDITORA ECO, 1974, p. 268)

### Ponto Riscado 3



Exu Sete Covas  
(EDITORA ECO, 1974, p. 316)

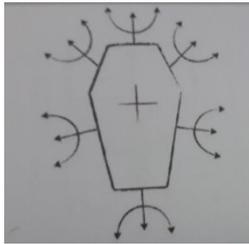
### Ponto Riscado 4



Pomba-gira do Cruzeiro  
(EDITORA ECO, 1974, p. 288)

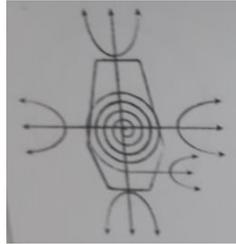
Outra identificação que imediatamente associamos ao cemitério ou a morte é a imagem de uma urna funerária. Esta é encontrada em pontos riscados de exus e pomba-giras, novamente estabelecendo relação direta entre estas entidades e os ícones mortuários. O cemitério e aquilo que faz parte de suas simbologias, diretas e indiretas, é tomado pela Umbanda como detentores de marcas identitárias de seus guias. Uma urna funerária deixa de ser apenas um objeto que recebe corpos mortos e se torna código de poder, conhecimento e magia, principalmente quando presente em um ponto riscado que canaliza energias dos diversos planos, terrais e cósmicos, experienciados na crença umbandista. Esquifes conectados aos tridentes dos Exus, estes que representam os diversos caminhos possíveis que podemos trilhar, nos pontos riscados, dão ainda mais uma dimensão relacional entre estas entidades e a necrópole.

**Ponto Riscado 5**



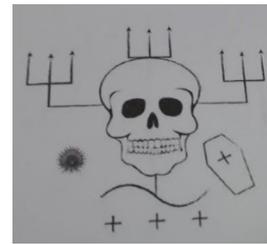
Exu Sete Catacumbas  
(GETPM, 2014, p. 167)

**Ponto Riscado 6**



Pomba-Gira Velha do Cemitério  
(GETPM, 2014, p. 188)

**Ponto Riscado 7**



Exu Tata Caveira  
(GETPM, 2014, p. 169)

Os pontos cantados são músicas entoadas pelos umbandistas em seus rituais e podem ser divididos em dois grupos: pontos de raiz e pontos terrenos. Os primeiros são criados pelas próprias entidades de Umbanda e tem um poder energético determinante para a prática ritualística e por conta disso não podem ser alterados de forma alguma. Já os pontos terrenos têm como compositores pessoas encarnadas que desejam homenagear algum guia espiritual.

Os pontos cantados são verdadeiras preces que dinamizam forças naturais, e nos fazem entrar em contato íntimo com as Potências Espirituais que nos regem, em especial os Orixás, Guias e Protetores do Astral. Nesta, as cantigas são pronunciadas em português ou num misto deste com dialetos afro e indígenas. (MATTOS, 2008, p. 50)

Assim, os pontos cantados dizem para além da mera identificação e homenagem das entidades que trabalham nos terreiros, já que também cumprem uma função sagrada ao entoar cânticos que criam fluxos energéticos entre o astral e o sublunar. A vivacidade de uma gira também é percebida pela forma como os pontos são cantados e tocados, sobretudo no uso de atabaques, deixando o ambiente preparado para receber os guias espirituais e com isso desempenharem seus papéis na sacralidade umbandista. Não é à toa que sempre que a energia da gira diminui por diversos motivos, os responsáveis pelo terreiro, gritam para que todos possam ouvir: “Segura o ponto”. É um chamado à concentração e ao foco do ritual que tem na musicalidade um dos seus pilares fundamentais.

Para efeitos deste artigo, tendo como premissa o levantamento de pontos cantados que de alguma forma tem o cemitério em sua letra e por consequência trazendo este espaço para dentro do ritual através da música, consultamos 647 pontos e catalogamos 52 que trazem o espaço cemiterial e suas referências.<sup>15</sup> Utilizaremos 16 deles para destacar nossas teses sobre a relação Umbanda,

15 Estes pontos cantados foram consultados nas seguintes referências: A EDITORA. 3000 Pontos riscados e Cantados na Umbanda e no Candomblé. Rio de Janeiro: Eco, 1974; BURGOS, Arnaldo. Jurema Sagrada do nordeste brasileiro à Península Ibérica. Fortaleza: Expressão; laboratório de Estudos da Oralidade/UFC, 2012.

entidades e cemitérios.

O termo *calunga* é um dos que mais aparecem nos pontos cantados de exus, pomba-giras e pretas velhas. Essa relação entre a Umbanda e termos utilizados no vocabulário banto dão conta da íntima relação entre práticas ancestrais africanas e o universo religioso no Brasil praticado nos terreiros. A *calunga* é um espaço de lá e de cá, por fazer o contato de duas cosmogonias culturais que se hibridam no Brasil.

**Ponto cantado 1**

**POMBA GIRA DO CRUZEIRO**

Lá no Cruzeiro da calunga

Eu vi uma farofa amarela

Quem não acredita em Pomba Gira do Cruzeiro

É muito bom não mexer nela (EDITORA ECO, 1974, p. 64)

**Ponto cantado 2**

**EXU LALU**

Lalu era anjo do céu

E do céu foi despejado

Na tronqueira da calunga

Tem seu ponto confirmado

O seu ponto é firme, ele é Exu

O seu ponto é firme, é Exu Lalu (EDITORA ECO, 1974, p. 71)

**Ponto cantado 3**

**EXU SETE COVAS**

Eu não tenho patrão

Calunga foi quem me criou

Meu nome é Sete Covas

Minha quimbanda ele já louvou (EDITORA ECO, 1974, p. 77)

**Ponto cantado 4**

**EXU TATA CAVEIRA**

Ancorou, ancorou na calunga

Olha que eu sou Caveira

Oh Calunga!

Ancorou, ancorou na calunga,

Olha que eu sou João Caveira

Oh Calunga! (EDITORA ECO, 1974, p. 182)

**Ponto Cantado 5**

**TIA BENEDITA DA CALUNGA**

Tia Benedita é preta velha,  
 Não promete pra não faltar  
 Traz sempre da sua calunga,  
 A força do seu patuá (EDITORA ECO, 1974, p. 113)

**Ponto Cantado 6**

**TIA CHICA DA CALUNGA**

Via meu Santo Antônio de Pemba,  
 Tia Chica é de lei maior  
 Tia Chica vem da Calunga,  
 Quando chega não vem só. (EDITORA ECO, 1974, p. 114)

**Ponto cantado 7**

Sr. Tranca-Ruas, é um moço excelente  
 Acorda quem está dormindo  
 E levanta quem está doente  
 E se duvidar  
 Pra quem bambear  
 Ele é da calunga e pode até lhe exemplar. (BURGOS, 2012, p. 205)

**Ponto cantado 8**

Salve seu sete encruzilhadas  
 Sete encruzas já chegou  
 É na porteira da calunga é  
 Que ele trabalha com Marabô (BURGOS, 2012, p. 206)

O termo *calunga*, que define um espaço aglutinador que coloca no mesmo âmbito entidades diversas, é pouco conhecido por uma ampla gama da população, inclusive de frequentadores não tão assíduos aos rituais umbandistas. Para tanto é preciso que os pontos cantados tornem-se canais comunicativos entre os espíritos e os vivos, destacando que o cemitério é domínio de guias, assim este termo precisaria aparecer de forma mais direta nestes pontos e é exatamente isso que ocorre em vários deles. Muitos pontos vão abandonar o termo *calunga* e utilizar o termo cemitério em suas canções. Ao ouvir um destes pontos, o visitante, os médiuns ou os clientes, tem a noção de onde vem e para onde vão determinadas entidades. Isso facilita a compreensão material do espaço religioso para além do próprio terreiro. O cemitério se constitui a partir das cantigas sagradas da Umbanda como um lugar de grande dinamicidade.

**Ponto cantado 9****EXU DOS CEMITÉRIOS**

Firma a curimba, Exu

Sua banda tem mironga e mistério

Seu trabalho é pr' o bem e mal

Sua morada é dentro do cemitério (EDITORA ECO, 1974, p. 74)

**Ponto cantado 10****EXU CAVEIRA**

Portão de ferro

Cadeado de madeira,

Na porta do cemitério

Quem mora é Exu Caveira. (EDITORA ECO, 1974, p. 76)

**Ponto cantado 11****EXU SETE CATACUMBAS**

Na sétima cova do cemitério

Sete Catacumbas gemeu

Saravou sua encruza

E levou o mal que é meu. (EDITORA ECO, 1974, p. 78)

**Ponto cantado 12****EXU CAVEIRA**

Quando vou ao cemitério,

Peço licença pra entrar.

Bato com o pé esquerdo,

Pra depois eu sarava!

Eu saravo Omulu,

E seu Caveira também,

Assim faço a obrigação,

Pra os filhos do Além! (EDITORA ECO, 1974, p. 182-183)

**Ponto cantado 13****TIA BENEDITA DO CEMITÉRIO**

No Cruzeiro do cemitério

Eu vi preta velha rezar

Era a Tia Benedita,

Com sua sacola e seu patuá (EDITORA ECO, 1974, p. 113)

**Ponto cantado 14**

De meia-noite pro dia  
 Eu passei no cemitério  
 A catacumba pegou fogo  
 Até quem estava morto gemia  
 E não fosse o coveiro  
 O meu cruzeiro se queimava  
 Ai, ai, ai, ai  
 O meu cruzeiro se queimava. (BURGOS, 2012, p. 194)

Dentro do cemitério, no cruzeiro ou no portão, as entidades definem suas espacialidades e seus poderes mágicos. Não é possível entrar neste lugar vivo sem pedir autorização, segundo os pontos, o que é totalmente respeitado pelos umbandistas. Não se pode entrar na casa de alguém sem se anunciar. Confiar nestas entidades é também crer que ao pedir para entrar na necrópole a passagem estará liberada, sabendo que os olhos e sentidos destes guias estarão atentos, protegendo a sacralidade do lugar e conferindo os passos daquele ou daquela que ali adentra.

Outra designação que se percebe nos pontos cantados para se referir ao local de inumações é “campo santo”. Este termo é mais utilizado para identificar espaços cemiteriais que foram oficialmente benzidos por uma autoridade religiosa, normalmente católica, mas também podem ocorrer casos de outras matrizes religiosas procederem este ato de sacralização do espaço. Mesmo algumas religiões tentando demarcar seu poder em relação ao cemitério, ou campo santo, isso se esvai na própria dinâmica de existência e ressignificação da necrópole. O campo santo, sobretudo público, deve ser de todas as religiões, inclusive de pretos e pretas velhas, entidades estas que na Umbanda são consideradas como uma das mais híbridas por estarem com um pé na África e outro na senzala brasileira que se tornava lentamente católica com o passar dos séculos. Estes guias são este amalgama e esta contradição.

**Ponto cantado 15****PAI ANDRÉ DO CRUZEIRO**

No Cruzeiro do Campo Santo  
 Um velhinho trabalhava  
 Chorando com contrição  
 Se do cativeiro lembrava  
 Pai André foi sofredor,  
 Na mão do branco senhor,  
 Hoje em dia na Umbanda  
 É o nosso salvador. (EDITORA ECO, 1974, p. 105)

**Ponto cantado 16****TIA CHICA DO CEMITÉRIO**

Na pousada do Campo Santo

Tia Chica sempre trabalhou,

Sete figas de guiné, sete vinténs de ouro puro

Ela já encomendou. (EDITORA ECO, 1974, p. 114/115)

Ampliar o entendimento do cemitério para além de um espaço para corpos mortos e sem dinamicidade, tem sido uma permanente luta de pesquisadores que escolheram este espaço como *locus* principal de análise. Por vieses diversos, englobando patrimônio, arte funerária, milagreiros, geografia, memória e tantas outras possibilidades de entendimento da necrópole na história social, política, cultural, econômica e religiosa de povos em temporalidades e espacialidades múltiplas. O cemitério agrega conhecimentos e experiências dos vivos em relação a finitude, mas também é o lugar da não-morte, dos espíritos que teimam em não deixar o contato com os vivos esfriar. O corpo sepultado desaparecerá, mas a memória visual em fotos e epitáfios manterá viva a imagem do morto. O túmulo é a materialidade da limitação imposta a nossa permanência carnal na Terra. A calma que aparentemente observa-se no campo santo esconde a fluidez do movimento de espíritos que compartilham espaços. Nossos olhos não veem, mas a crença umbandista crê piamente no movimento, na correria, no trabalho e na dinâmica que preenchem os espaços percebidos como tranquilos, e como no oceano “a aparente tranquilidade escondia o que estava se passando nas profundezas” (GAARDER, 2012, p. 338).

Num tempo de intolerâncias e perseguições ao campo religioso afro-brasileiro e mediúnico, discutir as diversas formas de cultuar os mortos é reafirmar a imperiosa necessidade de dar credibilidade para todas as crenças, sem escalonamentos e hierarquias, fazendo do campo religioso um digo representante da pesquisa científica, no nosso caso, da História, sem se deixar tomar por paixões sectárias e proselitistas. Dar voz aos que acreditam e professam a brasileira Umbanda e todo seu panteão de entidades é dizer que todas as possibilidades são válidas no campo do sagrado e não cabe a nós, pesquisadores, qualificar ou desqualificar aquilo que pertence as vivências de milhões de crentes. Como tantos outros espaços, o cemitério também pertence a Umbanda e sua cosmogonia.

**Referências bibliográficas**

BARROS, Sullivan Charles. As entidades “brasileiras” da Umbanda. In.: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (Orgs.). Espiritismo & religiões afro-brasileiras. São Paulo: UNESP,

2012.

BURGOS, Arnaldo. *Jurema Sagrada do nordeste brasileiro à Península Ibérica*. Fortaleza: Expressão; laboratório de Estudos da Oralidade/UFC, 2012.

CARDOSO, Vânia Zikán. Assombrações do feminino: estórias de pombagiras e o poder feminino. In.: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (Orgs.). *Espiritismo & religiões afro-brasileiras*. São Paulo: UNESP, 2012.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Made in África*. São Paulo: Global, 2002.

CUMINO, Alexandre. *A Umbanda e o umbandista*. São Paulo: Madras, 2015.

CUMUNI, Alexandre. *Orixás na Umbanda: um Deus, sete linhas e muitos orixás*. São Paulo: Madras, 2016.

EDITORA ECO. *3000 pontos riscados e cantados na Umbanda e no Candomblé*. Rio de Janeiro: Eco, 1974.

EYIN, Pai Cido de Osun. *Candomblé: a panela do segredo*. São Paulo: Saraiva, 2008.

FREITAS, Byron Torres de; PINTO, Tancredo da Silva. *Fundamentos da Umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Souza, 1956.

GAARDER, Jostein. *O mundo de Sofia*. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

GRUPO DE ESTUDOS DO TERREIRO DO PAI MANECO (GETPM). *Pontos riscados do Terreiro do Pai Maneco*. Curitiba: Livro de Xangô, 2014.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Os tambores de Treze de Maio. In.: SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. *Arruaças: uma filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

KLOPPENBURG, Boaventura. *Espiritismo: orientação para os católicos*. São Paulo: Loyola, 2005.

LODY, Raul. *O povo do santo: religiões, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

LUZ, Marco Aurélio. *Do tronco ao Opa Exim: memória e dinâmica da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: pallas, 2002.

MACEDO, Bispo Edir. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?*. Rio de Janeiro: Unipro, 2012.

MARTINS, Alessandra Ribeiro. “Matriz Africana em Campinas: territórios, memória e representação”. 2016. 285 f. Tese (Doutorado em Urbanismo) – Centro de Ciências Exatas, Ambientais e Tecnologia, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas/SP, 2016.

MATTOS, Sandro da Costa. A música sagrada na Umbanda. In.: Revista Umbanda Sagrada, Ano 1,

**ANDRADE JUNIOR, Lourival. Exus, Pomba-giras e Pretos Velhos: o cemitério como espaço sagrado de pertencimento.**

Edição 02. Bauru: Ica, 2008.

MENEZES, Nilza. *Arreda homem que aí vem mulher: representações da Pombagira*. São Paulo: Fortune, 2009.

MEYER, Marlyse. *Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a pombagira de umbanda*. São Paulo: Duas Cidades, 1993.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Das macumbas à Umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira*. Limeira: Conhecimento, 2008.

OLIVEIRA, Kelson. *Os trabalhos de amor e outras mandingas: a experiência mágico-religiosa em terreiros de Umbanda*. Fortaleza: Premius, 2011.

PORDEUS JR, Ismael. *Umbanda: Ceará em transe*. Fortaleza: Museu do Ceará; Expressão, 2011.

SILVA, Silvana Chaves da; SAMPAIO, Dilaine Soares. Exu: pop star (in) popular. In.: SAMPAIO, Dilaine Soares; GONÇALVES, Iracilda Cavalcante de Freitas (Orgs.). *Religiões afro-brasileiras & espiritismo: diálogos e interlocuções*. João Pessoa: EDUFPB, 2015.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. *A construção histórica da literatura umbandista*. Limeira: Conhecimento, 2010.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. *Você sabe o que é macumba? Você sabe o que é Exu?* São Paulo: Ícone, 2013.