Prelúdios da aprendizagem com Mestra Paulina: composições, multiplicidade e contramestiçagem

Preludes of Learning with Mestra Paulina: composition, multiplicity and counter-miscegenation

Emília G. Mota

Edição electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/pontourbe/8768>

DOI: 10.4000/pontourbe.8768

ISSN: 1981-3341

Editora

Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo

Refêrencia eletrónica

Emília G. Mota, «Prelúdios da aprendizagem com Mestra Paulina: composições, multiplicidade e contramestiçagem», *Ponto Urbe* [Online], 27 | 2020, posto online no dia 28 julho 2020, consultado o 21 setembro 2021. URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/8768> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.8768>

Este documento foi criado de forma automática no dia 21 setembro 2021.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Prelúdios da aprendizagem com Mestra Paulina: composições, multiplicidade e contramestiçagem

Preludes of Learning with Mestra Paulina: composition, multiplicity and counter-miscegenation

Emília G. Mota

NOTA DO EDITOR

Versão original recebida em / Original Version 26/04/2020

Aceitação / Accepted 02/08/2020

Introdução

- 1 Apresento um rápido exercício de me aproximar das possibilidades que o aprendizado com Mestra Paulina oferece. Uma entidade¹ espiritual que se apresentou a mim em um dia de atividade aberta ao público em uma casa de umbanda. Ali ela se manifestava na linha de Exu e era identificada na casa como Pombagira². A convivência com ela a partir de um terreiro de umbanda goiano e outras experiências despertaram alguns pontos para os quais eu não tinha me atentado quando tentei trabalhar com Zé Pelintra, num texto elaborado ainda durante a graduação. Não fora publicado.
- 2 Apesar de ser uma figura conhecida para além das portas do terreiro, principalmente pela associação com o boêmio sambista carioca, foi também nos dias de trabalho de Exu e Pombagira que conheci Zé Pelintra. Algumas vezes encontrava-o nos trabalhos da linha dos Ciganos. Além de ambas entidades espirituais se manifestarem em uma mesma linha de trabalho da Umbanda, o vocativo Mestra associado a Paulina foi o que

passou a reluzir marcando diferença entre os outros nomes das outras pombagiras que conheci ou ouvi falar.

- 3 Dessa maneira, ao ouvir o que Mestra Paulina me contava, pequenos trechos que escapavam durante as consultas na casa de umbanda, pude saber de sua relação com Recife (PE). Desde a relação de convivência e confiança que estabelecemos, observei as diversas vezes em que, aos outros, ela respondia que seu nome era Paulina. Em seguida, olhava para mim ou aguardava minha vez de ser atendida por ela para dizer, com ares de confidência: *para você posso falar, sou Mestra Paulina*. Pesquisando e assuntando encontrei esse vocativo como relativo às entidades espirituais do Catimbó³. Atualmente fala-se mais no nome Jurema. Tratam-se de experiências religiosas reconhecidas em estados nordestinos como Pernambuco, Paraíba e Ceará.
- 4 Relembrei que por vezes as pessoas ou materiais escritos se referem a Seu Zé também como Mestre Zé Pelintra (Lima, 2014). Assim, a partir dessa alcunha, olhei novamente para uma memória longínqua, de um comentário que escutei certa vez sobre a 'origem' de Zé Pelintra ser o Catimbó. Assinalo, contudo, que não estou na trilha de procurar origem das entidades espirituais, como se fosse possível retomar uma linha única. A tendência é seguir as pistas, os movimentos, passagens e trânsitos que dão continuidade à existência dessas entidades.
- 5 De modo geral, os movimentos de Mestra Paulina me fizeram duvidar da rápida imagem que ainda podemos ter sobre sincretismo religioso, como algo que resultaria num todo, em um produto em que não seria mais possível identificar os elementos misturados. O agenciamento que sempre me lembrava de que era "Mestra Paulina" e não somente "Paulina", afastava-me dessa concepção de sincretismo. Somado a ele, apareceu outro que se faz visível nas roupas que escolhe usar. Mestra Paulina indica que a cor de sua roupa é a Calunga⁴ que ela carrega consigo e da qual tem muito respeito e orgulho. Não abre mão. Teria passado pela Calunga grande – o mar – trabalhando espiritualmente, sobretudo com trabalhos de cura, recuperação.
- 6 Utilizarei os dados que tenho agora, um pouco esparsos, como impulsionadores para comentar temas e discursos sobre mestiçagem e sincretismo, nação e identidade nacional, brasilidade. Trata-se de um experimento. Parece-me que são contradiscursos e contramestiçagens o que as entidades com seus movimentos e agenciamentos criam. Segundo o que foi apresentado por Márcio Goldman (2017: 25) no dossiê da R@u-Revista de Antropologia da UFSCAR, “*contra*, aqui, deve certamente ser compreendido no sentido clastriano de uma recusa ativa do Um e de uma afirmação das multiplicidades”. Vejamos se consigo falar sobre isso ou pelo menos lançar ideias que as experiências nos terreiros, convivência com Mestra Paulina e leituras acadêmicas suscitaram.
- 7 O texto foi composto em três partes, além da introdução. Inicialmente, falarei sobre a primeira tentativa de lidar com os temas associando-os com Zé Pelintra e Umbanda. A segunda, procura retomar alguns debates, lançando apenas comentários de como eles já foram travados. Essa parte poderia ser construída de várias maneiras. Contudo, limitei-me aos comentários gerais priorizando trechos que se refletiram nas interpretações acerca da mistura e sobre Umbanda enquanto religião brasileira. Por fim, arrisquei algumas composições a partir daquilo que tenho apreendido com Mestra Paulina. Assim, o texto de modo geral, repito, tem caráter experimental e procura testar a potencialidade e produtividade de ideias iniciais.

Deslizes apressados

- 8 Há algum tempo tive a oportunidade de escrever sobre Zé Pelintra, para uma disciplina da graduação, relacionando-o aos temas da identidade nacional e formação do Brasil. Tinha proposto pensar a brasilidade da Umbanda e de Seu Zé. De modo rápido, iniciei a caracterização dessa entidade espiritual presente nas umbandas a partir da vestimenta composta por terno branco, sapatos e bengala, chapéu panamá e algumas variações de camisas com gravatas. Embora encontrasse a entidade algumas vezes no terreiro de umbanda, nunca estabeleci uma relação mais próxima daquela de observadora.
- 9 Seu Zé foi identificado no referido texto com o arquétipo do malandro muitas vezes utilizado para falar sobre os próprios brasileiros, sobre aqueles que utilizam de artimanhas para conseguir o que querem. Tanto pelo que ouvia sobre ele quanto por algumas leituras que fiz. Dentre outras características, geralmente quando se faz presente na umbanda, é uma entidade que bebe cerveja e fuma charuto. Eu dizia “pode ser visto como cordial, alegre, possuidor de um ‘jogo de cintura’, conhecedor do jogo da vida”. As formas e tipos de trabalhos espirituais que realiza variam. É possível obter referências dele enquanto advogado, doutor e muitas vezes é colado à figura do malandro carioca. Eu não saberia separar os dois nos termos de qual teria “vindo” primeiro. Mais distantes foram as sugestões de seus trabalhos como curandeiro e como entidade ligada a Jurema, ao Catimbó. Ao menos nas terras goianas. Nas macumbas⁵ cariocas ficou bastante conhecido, encontrando ressonâncias na figura do malandro boêmio, dotado de ginga e como aquele que escorrega e joga com a ordem/ desordem.
- 10 Coloquei a Umbanda e Zé Pelintra como exemplos do movimento entre antagonismos, trilha criada por aqueles que olharam para a formação do Brasil como resultado do “equilíbrio harmonioso de contrários”. Gilberto Freyre com o livro *Casa Grande & Senzala*, publicado em 1933, teve papel fundante para esta interpretação sobre o Brasil. Mesmo que indicasse problemas na abordagem de Freyre, eu parecia concordar mais diretamente com Da Matta (1997). Autor que teria lido e interpretado Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda (1936), autor de *Raízes do Brasil*, reinterpretando-os à luz de outros autores como Louis Dumont. Critiquei o primeiro que elogiava a miscigenação e conferia ao processo o tom harmonioso mas, ao mesmo tempo, adotei “brasilidade” como termo referência para pensar a Umbanda e Zé Pelintra.
- 11 Dessa maneira, estabeleci diálogo com Roberto Da Matta (1997) apontando uma proximidade do “jeitinho brasileiro” com a malandragem, como algo aceito pela consciência do povo brasileiro e parte de sua identidade. As questões de inversão das hierarquias, das oscilações nas ações ritualizadas cotidianamente, das práticas relacionadas a um jogo entre a noção de pessoa e a noção de indivíduo, caíam como uma luva para as pretensões daquele texto. Se estivesse escrevendo em outro momento, talvez parecesse menos problemático porque seria o repertório disponível. Como foi para Yvonne Maggie (2001)⁶, que estudando uma casa de umbanda falava sobre como a hierarquia da estrutura social era invertida no momento de atendimento no terreiro. A autora tratou sobre as tensões entre código do santo e código burocrático. Ela citava o caso de negros, analfabetos muitas vezes, assumirem posição de superiores dentro de terreiros como sacerdotes, sábios e líderes, enquanto os brancos, ricos e estudados ocupavam o lugar de subordinados. Algo no mesmo sentido era dito por seu orientador, Roberto Da Matta, quando este falava sobre o carnaval como momento de subversão e inversão das posições hierarquizadas e ritualizadas no cotidiano.

- 12 Encontrava possibilidades de diálogo e alguns raciocínios semelhantes, ainda nesse meu texto anterior, no trabalho de Janderson Bax Carneiro (2013), pensando Zé Pelintra como personagem subversivo da ordem moral e, em termos bibliográficos, aproximando de discussões que falam sobre a “emergência do malandro típico no imaginário social brasileiro”. Esse autor fala um pouco mais sobre “interfaces entre o malandro cultuado no terreiro e as noções de malandragem difusas na nossa cultura” (Carneiro, 2013: 27).
- 13 A característica e denominação “malandro” me levaram à figura do Zé Carioca. Segundo comenta Lilia Schwarcz (1995: 03), a mestiçagem se “ressignifica na malandragem no início do século e se converte em ícone nacional na figura preguiçosa de Macunaíma de Mário de Andrade ou, então, na personagem do Zé Carioca, criada por Walt Disney em 1942 para o filme *Alô amigos*”. A autora indica que o malandro “parece personificar com perfeição a velha fábula das três raças, numa versão mais recente e exaltadora”⁷.
- 14 Vejamos. A questão de um deslize apressado passa mais pela forma acelerada com que coleí a malandragem associada ao caráter brasileiro, a identidade nacional e a fábula das três raças ao Zé Pelintra, sem de fato conhecer mais sobre a entidade ou a própria entidade, sobre a falange e a umbanda, ou umbandas. Sem hesitar, sem antes ouvir e conviver com eles. No caso, parece que eu aproximei mais do que se diz sobre a malandragem enquanto elemento do caráter nacional do que sobre o que seria, para Zé Pelintra, a malandragem.
- 15 Assim, eu estava alinhada também – talvez em intensidades diferentes – a uma ideia de identidade nacional por si homogênea, à mestiçagem enquanto tema e a malandragem como representação (Schwarcz, 1995). Hoje entendo que reunia muito mais uma vontade de escrever sobre religiões de matriz africana, sobre entidades espirituais, ao mesmo tempo em que manifestava um tipo de ranço dos comportamentos de muitos brasileiros enquadrados como “jeitinho brasileiro” e pelo “você sabe com quem está falando?”.
- 16 Era bem menos ciente da maneira como acabei por me apropriar e elaborar uma reflexão que, por um lado tendia a romper com representações e questões da identidade nacional ao passo que me filiava a elas, contraditoriamente. Não quero fazer do texto, claro, um espaço para expurgar culpas teóricas, intelectuais, mas observo uma diferença de maturidade acadêmica para isso⁸, além de poder retomar alguns temas assumindo outro lugar e seguindo movimentos daqueles de quem se falava muito, mas pouco ouvíamos. O sentido de culpa aqui, se essa é a palavra, pode ser o da reprodução de maneiras de representar os “outros” textualmente, na Antropologia, de não problematizar esse lugar de quem por vezes acha que está legitimado a contar histórias, analisar e interpretar tudo e todos pelo lugar de poder que ocupa.
- 17 O que pretendo agora com este texto é menos retomar a figura do malandro e de Zé Pelintra e mais tocar em alguns temas e percepções que também estiveram nas cercanias de Seu Zé, mas que só pude dar atenção, depois de ter sido despertada por uma outra entidade, a Mestra Paulina. Não por acaso, depois de conviver com ela. Um deles trata sobre a imagem da Umbanda como religião brasileira, nacional, justamente pela ideia de mestiçagem e sincretismo. Outro seria como as entidades e pessoas parecem agenciar outros movimentos, mais em direção a composições não homogêneas, acionadas pelas passagens, encontros e confluências.

Umbanda, mestiçagem e sincretismo

- 18 A história veiculada por alguns intelectuais umbandistas⁹ e não umbandistas indica que a Umbanda teria nascido no início do século XX, em Niterói, estado do Rio de Janeiro, revelada pelo espírito de um Caboclo incorporado em um médium chamado Zélio Fernandino de Moraes. Em alguns relatos, tal fato teria ocorrido em novembro de 1908 (Nogueira, 2009; Corral, 2010). Essa história marca a codificação da religião que hoje conhecemos por umbanda e é amplamente disseminada podendo ser pensada como hegemônica. Da mesma maneira, muitos concordam que as entidades espirituais já se manifestavam anteriormente. Autores como Leo Nogueira (2009) analisaram o movimento como parte de um processo, da necessidade de encontrar uma identidade para essa “nova religião” bem como a questão da hierarquia e tensões das relações raciais, expressas também pelo Caboclo 7 Encruzilhadas que
- ao ser indagado sobre o objetivo de sua visita, o Caboclo alega ser o portador de uma mensagem, a da revelação de uma nova religião, que viria para falar aos pobres e humildes em sua linguagem, e incorporaria em seu seio os espíritos humildes de Caboclos e Pretos-Velhos, que não obtinham aceitação em centros espíritas por serem considerados espíritos sem evolução (NOGUEIRA, 2009: 60).
- 19 Segundo Gonçalves Brito (2017: 15), citando Roger Bastide (1976: 42), a Umbanda realizaria ainda a tradução religiosa da ideologia nacionalista do mito das três raças:
- É ainda mais evidente que o desenvolvimento da Umbanda é devido a que ela oferece a uma população mestiça a sua religião de mestiçagem, fazendo do sincretismo afrocatólico-índio-espírita o fundamento de algum modo místico da mestiçagem, física ou cultural; ou, se preferirmos, constituindo a versão religiosa do que, em política, se define como ‘a democracia racial’ e que é, como alguém disse, o orgulho dos brasileiros, sua ‘imagem de marca’ aos olhos dos europeus e norte-americanos.
- 20 Foi interpretada muitas vezes como a religião “genuinamente” brasileira pois, reuniria através de relações cordiais elementos das três raças que teriam formado o povo brasileiro. Como símbolo de brasilidade, seria, em outro sentido, uma religião embranquecida no que concerne a comparação com o Candomblé e a proximidade com o espiritismo kardecista¹⁰, com o catolicismo, a partir de uma ideia de diluição das diferenças em uma amálgama. Celebrada pelos mesmos moldes que Freyre teria usado para celebrar miscigenação, como uma reunião dos aspectos que cada “contribuinte” teria de melhor. Tendo em vista esses pontos, esta seção comentará sobre umbanda, sincretismo e mestiçagem, nas suas relações com os temas de identidade nacional e nação, desde autores que estão localizados e foram influenciadores do que nominamos Pensamento social brasileiro ou Pensamento social no Brasil.
- 21 Para falar sobre os temas acima logo nos deparamos com o “paradigma da formação”, abordado por diferentes autores que abraçaram o propósito de olhar para o Brasil a partir da ideia de que se tratava de um país em formação. Olhares que se detiveram à história, estruturas, instituições, economia, literatura e sociedade em geral (Arantes, 1997). Parece que estamos sempre às voltas com este tema. Na obra “Casa Grande & senzala”, publicada na década de 1930, vemos uma interpretação social da cultura no Brasil em que o autor argumenta sobre o processo de formação da sociedade brasileira através da miscigenação.
- 22 Ao contrário das perspectivas que apenas ressaltavam a miscigenação como negativa, degenerativa, Freyre procurou argumentar em prol da valorização da miscigenação.

Essa obra virou símbolo e argumento, a partir da ideia do “encontro” das três raças, para o que ficou conhecido como “democracia racial”, mestiçagem e sincretismo, e para imagens de cultura nacional homogênea. Impulsionou também interpretações e formulações de símbolos da identidade nacional como foi o caso conhecido da baiana, da capoeira, do samba. Fala-se que do Candomblé também (Schwarcz, 1995).

- 23 Alguns autores como Araújo (1994) e Fernando Henrique Cardoso¹¹ referem-se ao esforço de Freyre de apresentar e defender a ideia de que na sociedade brasileira vigoraria um equilíbrio de antagonismos e assim se daria sua dinâmica. Dessa forma, a partir do “liberal patriarcalismo da Casa Grande”, cada “contribuição” teria encontrando seu lugar na amálgama da identidade brasileira. O autor fortaleceu a imagem de uma sociedade híbrida, miscigenada e sincrética, como algo homogêneo e que não permite retomar cada um dos elementos formadores. É o sentido que nação e identidade nacional manifestam, de unidade, homogeneidade. Nesse sentido, alimentava a ideia de que “todos teriam no corpo ou na alma” algum traço negro ou indígena. Enquanto mestiçagem estaria para a ordem biológica, como relembra Goldman (2017: 13), Nina Rodrigues falava em “mestiçagem do espírito” ao falar sobre o sincretismo.
- 24 De certa forma, isso se comunica com o que Goldman (2017: 13) fala sobre a sensação de que para Ciências Sociais e Antropologia, durante certo tempo, a “única forma legítima de identidade” foi a identidade nacional. Isso reflete a relação com o ponto de vista do Estado e suas questões de construção da nação. Mestiçagem e sincretismo seriam figuras da unificação estatal. Assim como o texto de Lília Schwarcz (1995), na seção “O mestiço é nosso”, relembra, “a identidade e singularidades nacionais se transformavam rapidamente em questões de Estado”. Conforme a autora, foi no Estado Novo que foram implementados projetos oficiais nessa direção. “O mestiço vira nacional, paralelamente a um processo corrente de desafricanização de vários elementos culturais” (idem).
- 25 Márcio Goldman (2017) comenta que as teorias da mestiçagem e do sincretismo podem ser localizadas em versões negativas e positivas, oscilantes entre tratá-las como obstáculo ou como base da identidade nacional a ser celebrada. Sérgio Ferretti (1995) montou um esquema didático para pensar as principais correntes sobre o sincretismo. Aciono o texto desse autor de modo a sintetizar ao citar as correntes, mas também pela possibilidade de falar acerca dos olhares lançados para a Umbanda. Certamente, outras interpretações e autores ficaram de fora deste quadro.
- 26 Sérgio Ferretti (1995) identificou algumas tendências das discussões sobre sincretismo no Brasil. A primeira, marcada pelo representante Nina Rodrigues e seguidores. Ferretti (2001:15) ressalta que mesmo não utilizando o termo sincretismo Nina Rodrigues falava em “fusão de crenças, associação, adaptação, equivalência de divindades”. Ali começou a se falar sobre africanismo puro e práticas degeneradas. A segunda tendência foi inaugurada por Arthur Ramos que procurou se aproximar da Escola Culturalista. Na análise feita por Gabriel Banaggia (2008), que identificou duas grandes fases dos estudos sobre religiões afro-brasileiras, esses dois períodos assinalados por Ferretti (1995) encontram-se na primeira. Esta etapa apresenta textos que contêm descrições dos sistemas de culto, objetos rituais, símbolos, mitos, por vezes orientados por abordagens histórico-evolucionistas e culturalistas. A depender do comentador, a primeira grande fase (Banaggia, 2008) pode ter predominado do final do século XIX até alguma data entre 1940 e 1970.

- 27 Roger Bastide teria inaugurado a terceira fase na divisão feira por Ferretti. Nogueira (2009) e Ferretti (1995) comentaram que ele teria consolidado a noção de sincretismo como degradação, de alguma maneira. Bastide retomou críticas anteriores feitas à Macumba e à Umbanda como exemplos de formas degradadas de religiões africanas: a Macumba resulta no parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro até, frequentemente, o assassinato (Bastide, 1989: 414 apud Nogueira, 2009: 19).
- 28 De acordo com Brugger (2010: 109), a Umbanda foi vista como “forma de branqueamento do culto dos orixás, a partir de uma postura assumidamente sincrética com outras matrizes religiosas, como o catolicismo e o kardecismo. Por outro lado, a autora traz as contribuições de Stefania Capone que tem a hipótese da Umbanda ter suas origens entre os bantos e que estes seriam dotados de um plasticidade diferente. Assim, argumenta-se também que a postura sincrética da Umbanda viria de sua plasticidade, e não de uma busca de branqueamento.
- 29 Segundo Nogueira (2009) e Gonçalves Brito (2017), Renato Ortiz que foi orientando de Bastide, foi um dos autores que enxergam a Umbanda como resultado de uma “canalização” das práticas resultantes da “desagregação das antigas tradições afro-brasileiras”, do embranquecimento delas e, por outro lado, do empretecimento do kardecismo, para a formação de uma religião única que permitisse aos negros uma inserção na “sociedade urbano-industrial”. Ortiz (1977: 46 apud Banaggia, 2008: 31) teria ainda percebido a umbanda como aquela que romperia com os laços africanos, configurando assim “uma máscara dos valores culturais de uma sociedade branca e católica”. Por sua vez, Capone (2004) dizia que “ao ‘africanizar’ parcialmente o espiritismo kardecista, fazia-se da umbanda uma religião nacional, símbolo do mito do cadinho racial e cultural que estava na origem dos debates sobre o processo de formação da nação brasileira nos anos 1930”.
- 30 Outra fase dos debates sobre o sincretismo teve como principais autores Peter Fry, Patrícia Birman, Beatriz Dantas, Yvone Maggie, Reginaldo Prandi. Estes criticaram a busca da pureza africana e falaram sobre processos de negocentrismo, reafricanização. Esses autores fazem parte, no quadro de Banaggia (2008), da segunda grande fase iniciada em meados de 1970. As questões dos pesquisadores foram deslocadas para a investigação da relação que as religiões afro-brasileiras manteriam com a sociedade envolvente. Ocorreu também uma reorientação dos estudos das regiões norte e nordeste para a região sudeste. A estrutura social bem como a dinâmica das classes sociais passam a importar para as análises.
- 31 A umbanda foi muitas vezes interpretada como religião que se adaptava ao contexto urbano e aos novos rumos da sociedade. Ao mesmo tempo em que foi percebida como um espaço que permitia inversões da estrutura social, como já citado quando falamos sobre o trabalho de Maggie (2001), era tensionada como lugar de reprodução das relações de poder dessa mesma sociedade, da ordem social. Os debates também problematizaram ideias de que estava sendo cooptada. Essas tendências, evidentemente, possuem âncoras no contexto histórico, social e econômico que o Brasil vivenciava.
- 32 Seja no sentido negativo ou no positivo, de que falava Márcio Goldman (2017: 15), ambos parecem ter em comum “o fato de adotarem uma concepção de diversidade que supõe que o destino inelutável de qualquer agenciamento entre diferenças seja a homogeneidade”, tanto por “depuração como por purificação”, “mistura ou fusão”.

Para alguns o sincretismo era um mal a se evitar e/ou combater, “seja pela segregação e eliminação de um dos elementos da “mistura”, seja por uma mistura dirigida, uma “purificação” que eliminaria os traços indesejáveis com a introdução dos desejáveis e dissolveria o elemento supostamente inferior naquele tipo como superior” (Goldman, 2017: 15).

- 33 Sá Junior (2004) indica movimentos, entre os religiosos de umbanda e candomblé, de afastamento das referências negras e africanas, buscando se livrar dos preconceitos. Ao mesmo tempo em que, em outros momentos, como a partir da década de 1970, aconteceram os movimentos de reafirmação articulados por terreiros de candomblé que abriram mão do sincretismo com catolicismo, em busca de fortalecer as relações com África. Mãe Stella de Oxóssi, do Ilê Axé Opo Afonjá, foi figura ativa conhecida nesse processo.
- 34 A maneira de nomear as casas de umbanda como centros espíritas oferece uma alusão, para alguns, à tentativa de se aproximar daqueles que não sofriam o mesmo tipo de perseguição que as religiões de matriz africana. Uma maneira, para outros também, de resistir. Uma teoria nativa, guerreira e defensiva (Flaksman, 2014). O nome não significa, necessariamente, que as práticas ritualísticas estariam embranquecidas. Por outro lado, sabemos que por muito tempo candomblecistas, umbandistas, kardecistas, eram todos chamados de espíritas existindo, contudo, uma classificação que enquadrava os dois primeiros como “baixo espiritismo”. Estes eram perseguidos pela polícia e pelo Estado (Serra, 2011; Mota, 2019).
- 35 Nogueira (2009) comenta que a Umbanda era conhecida por reunir e trabalhar com espíritos considerados marginais, subalternos. Ao mesmo tempo, elaborou uma análise que refletiu sobre os comentários dela ser “mais branca”, dado o relato que conta a chegada do Caboclo 7 Encruzilhadas em um médium ligado ao kardecismo. O autor relembra que a força da entidade espiritual para conseguir chegar foi reconhecida, uma vez que naquele tempo já se ouvia dizer que nas mesas, atividades kardecistas, não se permitiam os médiuns incorporarem os espíritos que eles consideravam como “menos evoluídos” (pretos velhos, caboclos).
- 36 Contudo, pontua também que mesmo o Caboclo dizendo que inauguraria um outro segmento em que eles pudessem trabalhar, a relação com o kardecismo tem sua expressividade e terminou por colaborar para interpretações sobre Umbanda ser “menos africana”, “mais branca”. A umbanda que nasce nesse relato sobre o médium Zélio e o Caboclo 7 encruzilhadas¹², é preciso reafirmar, trata da origem de *uma* umbanda, por vezes conhecida como *umbanda branca* (Gonçalves Brito, 2017)¹³. Seus elementos foram associados à nação e imagem da Umbanda como brasileira e, por isso, me demoro mais no que se relaciona a ela, e não a outras umbandas como Lucas Gonçalves Brito (idem) brilhantemente fez.
- 37 Interessa notar que tanto os dados encontrados por Nogueira (2009), pesquisando em Goiás quanto aqueles que pude acessar durante a pesquisa de mestrado, apontam que as umbandas anteriores a 1970, aproximadamente, não utilizavam os atabaques, as curimbas, tambores, tipicamente relacionados aos candomblés. As cantigas eram entoadas utilizando apenas as palmas como marcações. Ainda hoje, em Anápolis (GO), encontramos terreiros de umbanda com essa maneira de se organizar, como a casa de Mãe Teresa. Um dos argumentos ofertados por Mãe Maria Baiana, interlocutora da pesquisa que fiz no mestrado, foi de que somente após a chegada do candomblé em

Goiânia no final da década de 1960, foi que os umbandistas começaram a utilizar os instrumentos citados e passaram a aludir aos orixás.

- 38 Ela explica que entende a denominação “religiões de matriz africana”, sabe da potência política mas prefere ainda a sua interpretação de que Umbanda seria brasileira. Trabalhariam, portanto, com os “ancestrais da terra”, os pretos velhos, caboclos e crianças. Mãe Maria me colocava para pensar “Eram negros brasileiros (...) tanto que nossos pretos velhos hoje vem com rosário na mão, foi a maneira como eles vieram”. Prosseguiu um pouco à frente “Aí eles falam ‘mas tem que tirar essa coisa do sincretismo’ e eu falo ‘então tira do preto velho o rosário dele para você ver se aceita’(...) Aquilo faz parte dele”. Mãe Maria indica que sabe que foi preciso se aliar às irmandades católicas, ser católico, para sobreviver e resistir. Assim, o que muitos notam como mistura indesejada na expressão do preto velho, para ela é uma maneira de contar a história e respeitar como foi que chegaram até ali, de ver como composição as diferenças relacionadas na maneira com que o preto velho se apresenta hoje.
00000000000000000000000000000000
- 39 Outros movimentos colaboraram para a divulgação das religiões de matriz africana, sobretudo da Umbanda, nas músicas populares, alimentando a imagem de religião nacional, mestiça. Clara Nunes ficou conhecida por ser a porta-voz¹⁴ dessas religiões, a “deusa dos orixás”, sempre com performances compostas por roupas brancas que aludiam àquelas utilizadas pelos povos de terreiro. Algumas filmagens que estão disponíveis no YouTube mostram Clara Nunes cantando com pessoas que estão com indumentárias específicas, velas, pratos de comidas que são oferecidos aos orixás. Segundo Sílvia Maria Jardim Brugger (2010: 105), Clara levava o canto como missão, de aliviar aqueles que sofrem, de cantar o popular “por ver nele uma forma de denúncia e luta contra o açoite e a tirania”.
- 40 A cantora sempre manifestou suas relações com as religiões na época chamadas de afro-brasileiras. Muitas vezes se dizia espírita, às vezes umbandista. Ainda seguindo Brugger (idem:104), comenta-se que nos anos 1960-1970 era comum que o/a artista se identificasse com questões populares, do povo, “visto ora como elemento a ser educado e conscientizado, ora como agente por excelência de transformação social, posto que portador dos valores que deveriam dar sentido à identidade nacional. Sob essa influência, a carreira de Clara Nunes teria sido direcionada para a construção de uma imagem “audiovisual” afro-brasileira. Dessa maneira, a cantora teria tomado para si a missão de cantar um Brasil “popular, mestiço e negro” (idem) e seu canto era um canto de fé.
- 41 Embora Prandi (2006 apud Brugger, 2010: 114) tenha percebido o trabalho de divulgação das religiões afro-brasileiras através das músicas populares como algo que tenha contribuído para diminuir a marginalidade delas na sociedade, vejo que essa divulgação foi feita também com tom de caráter nacional. Nesse sentido, o que foi divulgado foi uma mistura com sentido homogêneo, tanto pelo veículo e maneira de nomeá-lo (música popular) quanto pela própria personalidade de Clara Nunes, que declaradamente falava sobre seu trânsito, tratando como um continuum religioso entre espiritismo, umbanda e candomblé. Mesmo reconhecendo seu papel para a divulgação – de algum modo – não deixo de me lembrar que essa imagem popularizada das religiões era bem próxima da imagem que dizem ser embranquecida.
- 42 Reconheço as inúmeras possibilidades de abordar os temas comentados rapidamente. Para a finalidade deste texto, assumo a licença de percorrer da maneira como escolhi.

Poderíamos seguir citando várias obras e construções discursivas que colaboraram para a construção de uma imagem da Umbanda como uma religião nacional, como exemplo da identidade miscigenada homogênea, contrapondo aos tratamentos relegados a ela que, ainda assim, não deixou de ser marginalizada e de sofrer com o racismo religioso. Dado o fato de que durante o próprio Estado Novo, que procurou visibilizar elementos escolhidos como da identidade nacional, as perseguições contra os povos de terreiro teriam sido as mais intensas.

- 43 Como é um primeiro esforço, coube demorar um pouco nesse formato. Entretanto, já que a intenção é caminhar com os ensinamentos de Mestra Paulina e, em alguma medida, de Seu Zé Pelintra, cabe concluir com aquilo que Gonçalves Brito (2017: 26) constatou. Das consequências de se associar a Umbanda ao discurso de nação e identidade nacional a partir do sincretismo e mestiçagem, e de se tomar a história que narra seu nascimento em 1908 como origem única, a principal foi “a redução de todo o complexo movimento umbandista a uma de suas formas que termina por inviabilizar sua compreensão de modo mais acurado” (idem). Mestra Paulina, Zé Pelintra, assim como o trabalho do referido autor, movimentam outros sentidos forçando romper com o discurso hegemônico sobre a Umbanda.

Trânsitos, movimentos e composições

- 44 Leo Nogueira (2009) já indicava que a Umbanda se caracterizaria pela sua diversidade tanto ritualística quanto doutrinária em torno de suas práticas. Gonçalves Brito (2017), também num sentido semelhante, falava sobre a existência de várias umbandas e sobre a complexidade de práticas que rompiam com a ideia de uma umbanda única surgida em 1908. Gustavo Chiesa (2012), por seu turno, afirmando constantemente em seu trabalho que a umbanda trata de uma “religião em movimento”, enfatizou a potência e papel criativo das experiências pessoais, dos dirigentes das casas, na transformação e atualização das diferentes umbandas. Conforme a biografia do terreiro e do dirigente que foi seu principal interlocutor, Pai Valdo, compreendeu que a diferença era tomada como uma possibilidade de adição e não de contradição, de complementariedade e trânsito permanente de pessoas, energias e conteúdos.
- 45 Aproximei-me de ideias parecidas nas experiências com o terreiro de umbanda, frequentado por mim durante muitos anos, onde o despertar de Mestra Paulina me fez observar outras questões que coincidiam com essas notas da bibliografia¹⁵. Ao invés de tentar encaixar em alguma chave de interpretação já citada sobre sincretismo, que via a mistura como positiva ou negativa, opto por seguir os movimentos de Mestra Paulina e as sugestões que me fornece de que uma linha de fuga é caminho também. Prefiro dizer linha de fuga porque talvez, para este caso, recorrer à imagem de um “caminho do meio” deixaria a sensação de continuidade do jogo entre as duas possibilidades citadas acima.
- 46 Conforme apresentado no início deste texto, conheci Mestra Paulina na intensidade de pombagira em Goiás. A primeira vez em que fui naquela casa de umbanda foi em um dia de trabalho dos exus e pombagiras, aberto ao público. Aconteciam sempre na última sexta-feira do mês. Uma amiga me convidou para ir. Foi também a primeira vez em que Mestra Paulina chegou por lá. A médium Ana¹⁶, de educação católica e posteriormente kardecista, chegou até este terreiro por intermédio de sua avó, que veio da Bahia em busca de tratamentos contra um câncer que enfrentava. Um dos tratamentos que ela

procurou, mesmo sendo conhecida como uma pessoa muito católica, foi o terreiro que ficava próximo à casa de Ana. Sua mãe conhecia o local mas não foi suficiente para motivá-la.

- 47 A relação forte entre avó e neta, de confiança e afeto, fez com que Ana tivesse coragem para seguir frequentando o terreiro como parte do público, da assistência. Depois de aproximadamente dois anos, ofereceu ajuda à sacerdotisa da casa. Passou, então, a ocupar a posição de *cambone*, aquela que muitas casas de umbanda utilizam para socializar os mais novos, recém-chegados ao terreiro, ao mesmo tempo em que é também uma posição estabelecida para aqueles que não possuem mediunidade de incorporação. No candomblé diríamos que tratam dos “não rodantes”.
- 48 Ana levou poucos meses para começar o desenvolvimento mediúnico da incorporação. A primeira vez aconteceu com a chegada de Zé Pelintra. Depois, a criança foi a entidade que mais passou a estar presente. Após sete ou oito meses, em um dia de trabalho dos exus e pombagiras, Sr. Tomba Pedra, uma das entidades regentes da casa, chamou Ana para dizer que era para ir preparada para o próximo trabalho, pois uma amiga dele, Paulina¹⁷, iria chegar. Sr. Tomba Pedra informou apenas que ela era da Calunga, assim como ele. Quando Ana contou para a sacerdotisa, ao final da atividade, percebeu que esta também não reconhecia o nome de Paulina. Um pouco espantada, a sacerdotisa confirmou a orientação da entidade. Assim, em julho de 2013, Paulina chegou ao terreiro.
- 49 As relações entre Ana e Mestra Paulina suscitaram algumas tensões. Diferente das relações com outras entidades, Ana relatou que a força de Mestra Paulina, inclusive no que se refere à própria incorporação, era mais intensa. Por outro lado, as interferências e o tom das orientações que Mestra Paulina dava a ela, também apareceram como mais duras. Ana procurou conhecer algo sobre ela, mas foi através das abordagens feitas por pessoas da assistência que obteve mais informações. Rapidamente, a presença de Mestra Paulina começou a ser notada pela assistência com boa receptividade e encantamento. A entidade contava aos poucos algumas informações e as pessoas relatavam isso a Ana, como o caso de descobrir que ela era de Recife. De modo contundente, de outra parte, Ana ressaltou que desde a fala de Sr. Tomba Pedra ela passou a sentir a presença de Mestra Paulina. Informações sobre roupa, perfumes, bebidas, atividades de precaução cotidianas, foram sendo ofertadas por Mestra Paulina sobretudo através dos sonhos.
- 50 A partir da convivência no terreiro, entre eu, Mestra Paulina e Ana, fui buscar na internet algum material que pudesse falar mais sobre a entidade, por curiosidade, uma vez que na atualidade podemos encontrar muito conteúdo nas plataformas digitais. Ana tentou também fazer isso. Ressalto que para alguns casos esses meios são interessantes, mas não se torna um aforreligioso através da internet. Pelo que conversei com as pessoas no terreiro, Mestra Paulina não era um nome recorrente ali, nem nas umbandas goianas que conheciam, como era o de Maria Padilha, Mulambo, Rosa Caveira, 7 saias.
- 51 Das histórias que encontrei, todas procuravam falar sobre as “origens” de Mestra Paulina mesmo que fosse possível observar algumas pequenas diferenças nos relatos¹⁸. Comum à maioria era a história sobre Mestra Paulina ter vivido em Maceió, no bairro Vergel e que seria uma mestra da jurema. Alguns contam que uma senhora, proprietária de uma casa de prostituição, teria criado Paulina. Dona Zefa era mestra do catimbó e dona do estabelecimento. A região do Vergel era composta por bosques e

árvores frutíferas, o que permitia que as jovens trabalhassem com a venda de frutas durante o dia e na casa durante a noite.

- 52 Para situar rapidamente, a Jurema foi descrita por Clédisson G. dos Santos Junior (2019) como um regime de confluências afroindígenas. A Jurema teria sido, em outros tempos, um dos seguimentos do Catimbó, mas na atualidade é o nome mais utilizado. Sua referência é o nordeste. Os estados do Pernambuco e de Paraíba têm proeminência. Alexandre L'omi L'odo (2017) apresenta a jurema como de origem indígena. Os principais elementos das práticas dos juremeiros seriam: o maracá, o vinho da jurema, feito da planta de mesmo nome, o cachimbo e a fumaça que ele produz (Rodrigues e Campos, 2013).
- 53 As entidades espirituais que trabalham na Jurema são os caboclos, os mestres e mestras e os trunqueiros (idem; Santos Junior, 2019). E são eles que vão agregando elementos e atualizando encontros. Reis Malunguinho¹⁹, central para a Jurema, teria sido uma importante liderança quilombola, na região que compreende a região do Recife atual até Paraíba, conhecida pelo Quilombo Catucá. Embora autores indiquem a referência indígena e as confluências afroindígenas ou afropindorâmicas (SANTOS, 2015), a Jurema também recebeu alguns olhares como aqueles direcionados à Umbanda²⁰. Ao lado de Mestre Malunguinho, são bastante conhecidas Mestra Ritinha, Mestra Paulina, Mestre Carlos, Mestra Luziara, Mestre Pilão Deitado, dentre outros.
- 54 Ao realizar as buscas sobre Mestra Paulina, procurei também por imagens porque já conhecia o grande trabalho das pessoas de criar estátuas de entidades espirituais. A umbanda que conheci em Goiás utilizava muitas. Para a surpresa de quem estava acostumada com imagens de pombagiras utilizando tons de vermelho e preto, a imagem mais recorrente da Mestra era justamente a de uma mulher negra, sem blusa, com uma saia em tons de amarelo e laranja, carregando um vasilhame que algumas pessoas julgam fazer referência às frutas. Conta-se que Mestra Paulina teve uma trajetória importante dentro da Jurema, além de se interessar por colocar as cartas, atividade geralmente associada aos ciganos. Embora tenha morrido jovem, por golpes de peixeira, os comentários são unânimes sobre sua sabedoria e experiência.
- 55 Segundo os relatos, Paulina fugiu para Recife, cansada dos maus tratos que recebia na casa de Dona Zefa, instalando-se no Cais do Apolo, na Rua da Guia, no que hoje conhecemos por “Recife Antigo”. Seguiu atuando em áreas de concentração das casas de diversão. Imaginei que as divergências entre o que eu conhecia com aquela entidade na Umbanda e o que encontrei na internet tratassem talvez de entidades diferentes, pois já conhecia a possibilidade que as falanges davam de que algumas entidades pudessem se reunir sob uma mesma alcunha. O caso da pombagira Maria Padilha e do próprio Zé Pelintra. Em alguns momentos coincidiria com o nome, em outros o nome seria como título. Nessa perspectiva, as semelhanças de histórias de pombagiras e esta relação de Mestra Paulina com a prostituição, com as ruas e com o tipo de morte que teve, eram da ordem das coincidências.
- 56 Certa feita, fui a Recife acompanhada por Ana, a médium com quem coexiste/convive Mestra Paulina. Programávamos uma viagem para Maceió, mas uma repentina promoção de passagens aéreas nos convenceu de mudar o destino para Recife. Já era noite quando caminhávamos pelas ruas da cidade. Observei que a voz de Ana tinha se calado. Ao olhar para ela identifiquei que alguma entidade espiritual teria chegado. Eu já conseguia reconhecer movimentos e mudanças corporais que indicavam a incorporação. Estranhei o movimento, pois era inusitada aquela chegada, naquele

lugar. Ao menos para mim. Ao aproximar-me, buscando me certificar de que estaríamos seguras de qualquer visibilidade indesejada, que acionasse possíveis violências, aquela senhora começou a conversar com um jeito familiar, porém com sotaque daquela terra. Reconheci Mestra Paulina mas estranhei. Notando meu comportamento, disse-me que ali era seu lugar e poderia falar daquela maneira.

- 57 Por receio de ser mal interpretada não prossegui com o tema sobre o sotaque. Fiquei curiosa pela passagem que ela realizava, também por conversar assim em Recife, enquanto utilizava a linguagem próxima àquela da médium quando estava na linha de Exu, na casa de umbanda em Goiás. No encontro inusitado em Recife, caminhamos um pouco pela calçada enquanto ela perguntava como eu estava, respirava puxando o ar forte e me orientava sobre não ficar na parte do Recife Antigo à noite. Segundo Mestra Paulina, muita coisa andava por lá e não tinha necessidade de nos sujeitarmos à certas situações que poderiam nos deixar mais vulneráveis.
- 58 Diante de alguns movimentos de Mestra Paulina, despertei com as indicações e falas que sempre faziam questão demarcar que se tratava da Mestra e não só de Paulina. Por si, já eram diferentes daquelas tentativas que realizei, enquanto observadora, quando tentei falar sobre Zé Pelintra e Umbanda. Seguir os movimentos, trânsitos, composições e modulações dessa entidade, pode nos desacelerar²¹ afastando a tendência de identificá-las apenas como performances, discursos, desde interpretações homogeneizantes e provenientes do pensamento hegemônico sobre nação e identidade nacional.
- 59 Escolhi não buscar por origens porque o mais latente tem sido os movimentos que ela realiza em diferentes territórios existenciais, sem que as diferenças dentre eles sejam diluídas. Mestra Paulina me dizia para esquecer a referência a Maceió (AL) que encontrei como parte da história, teoricamente sobre ela. Recife seria sua morada, como bem pôde reafirmar na viagem que realizei até lá. Os verbos conjugados no presente para falar sobre o que parecia ser passado, de outra vida, anunciava que tratávamos de outro modo de lidar com a temporalidade. Uma percepção do tempo diferente daquela linear, pautada na ideia de progresso, de um tempo irreversível e que corre sempre para frente. A incorporação dela em uma médium em Goiás, então, era o agenciamento que permitia um modo singular de convivência entre tantos caminhos e diferenças. Convivência e coexistência são palavras que parecem fazer sentido para essa experiência de Mestra Paulina e Ana.
- 60 O que me parece é que uma etiqueta orienta as diferentes modulações²² agenciadas por Mestra Paulina, quando decide usar ou não o sotaque recifense, para quem utilizar ou não o vocativo Mestra. Orienta-se a cada território e contexto, com a finalidade de seguir seus movimentos e suas intenções sem abandonar elementos por agregar outros. Um pouco parecido com a ideia apresentada por Chiesa (2012), ao falar sobre como Pai Valdo criava a umbanda em seu terreiro, tomando as diferenças mais como adição do que como contradições. Evidentemente, com a dosagem que cada contexto e situação requer. Assim, ao compor com a Calunga, Recife e Goiás, Mestra Paulina tem a possibilidade de realizar seus compromissos, como aquele de cuidar e fazer com que a caminhada da médium Ana seja de crescimento e de uma vida melhor. Estando ela em Goiás, Mestra Paulina fez os arranjos necessários, certamente junto às outras entidades e orixás, para que Ana chegasse até a Umbanda e ela pudesse se fazer presente também por meio da incorporação. Em outro sentido, diferente de forçar identificações exatas entre as Mestras Paulinas que existem em outros lugares, como nas juremas

pernambucanas, e aquela que se apresenta também como pombagira em uma umbanda goiana, as modulações mostram intensidades de Mestra Paulina.

- 61 As intensidades acionam a ideia de multiplicidade e de temporalidades diferentes, quando eu me deparo com sua presença *entre* Recife, Goiânia, Calunga, Umbanda e Jurema mas, ao mesmo tempo *em* Recife, Goiânia, Calunga, Umbanda e Jurema. Rompendo com pressupostos das discussões sobre identidade, sobre processos de identificação que tracejam delimitações e constructos estanques, Mestra Paulina emana a cada encontro o trânsito como “aquilo que importa” e viabiliza a realização de seus compromissos. Talvez seja também o que descreveria melhor a sua existência. A mistura e o trânsito que ela parece agenciar são aqueles que se relacionam a partir das diferenças sem colocá-las em disputa, sem pretender uma fusão. Se pudermos falar em mistura, falamos em outro sentido, portanto, daqueles que já foram citados tendo mestiçagem como tema e sincretismo como uma de suas representações.
- 62 Márcio Goldman (2017: 17) alertou para o fato de que as relações afro-indígenas, nas teorias dominantes de mestiçagem e sincretismo, sempre foram colonizadas e sobrecodificadas pelo modelo homogeneizador. O que significa dizer que nessas teorias o “estudo das relações raciais ou interétnicas invoca o “branco europeu” e tudo passa a girar em torno dele”. Era o que se via quando Gilberto Freyre (1933) gastava muitas páginas argumentando sobre a disposição dos portugueses à miscibilidade para, então, falar sobre como isso colaborou para a miscigenação tal qual foi pintada pelo autor como harmônica e tributária do que ele chamou de brasileiro.
- 63 Para evitar isso, Goldman (idem: 19) conclama a minoração deleuziana como operação que retira a variável dominante fazendo com que outras tramas, outras relações, saltem aos olhos e se movimentem de modo diferente. Retirando pois, o “branco” apresentado pelas ideias hegemônicas de nação e identidade nacional, vemos o que os movimentos de Mestra Paulina provocam. Deslocam nossa atenção fazendo reluzir suas composições com a Jurema, a Umbanda e a Calunga.
- 64 Por outro lado, os movimentos de Mestra Paulina também acionam o que Clara Flaksman (2014) utilizou para falar dos candomblés mas sobre as religiões de matriz africana de modo mais abrangente. Tem algo próximo àquilo que Capone falava sobre a “plasticidade” da Umbanda. Contudo, diferente desta última que evocava a matriz banto como sendo a responsável por essa característica, Flaksman (idem) reconhece o modo relacional aditivo de criar composições, seguindo dosagens específicas e sem formar misturas homogêneas. Isso se diferencia também do tipo de operação que a colonização engendra, de subtrair os outros, apagar, embranquecer, matar.
- 65 A técnica de composição presente na maioria das religiões de matriz africana no Brasil foi percebida por José Carlos dos Anjos (2006; 2017) e Márcio Goldman (2017). Aqui observamos, a partir de uma entidade espiritual, que as “diferenças são intensidades que nada têm a ver com uma lógica da assimilação, mas com uma organização de forças que não envolve nenhum tipo de escolha binária e sim uma modulação analógica para o estabelecimento de múltiplas conexões e disjunções” (Goldman, 2017: 25).
- 66 Assim, a Umbanda e a Jurema que Mestra vai anunciando com seus trânsitos, nos permitem entendê-las como territórios das linhas cruzadas (Anjos, 2006), onde se faz a vida, a convivência e a existência sem precisar homogeneizar as diferenças. A imagem da encruzilhada, cara às religiões de matriz africana, aos exus e pombagiras, ativa a multiplicidade bem como as falanges. O que Mestra Paulina me mostrava a cada “para você eu posso falar”, quando aludia ao vocativo mestra, de alguma maneira compunha

com o que Antônio Bispo dos Santos (2015) bem formulou como “nem tudo que se mistura se junta e nem tudo que se junta se mistura”. Ademais, ao estabelecer uma relação de confiança, afeto e confiança comigo, criava uma aliança sugerindo que esse modo também é caminho para seguir existindo. Através das composições e parcerias.

- 67 Nesse sentido, as diferentes intensidades de Mestra Paulina, as confluências da Umbanda, Jurema, Calunga agenciadas pelos movimentos desta entidade, são uma “recusa ativa do Um” e uma “afirmação das multiplicidades” (Goldman, 2017). Portanto, poderíamos dizer que os trânsitos e a maneira de existir em cada tempo e território criam contradiscursos, contramestiçagens e contrassincretismos. Retomar o vocativo “mestra” visibilizava as negociações ativas daquilo que se carrega como Jurema e daquilo que compunha com a linha de Exu na Umbanda, produzindo a diferença de modo específico a cada situação prática.

Considerações finais

- 68 Este foi um exercício de me aproximar das possibilidades que o aprendizado com Mestra Paulina tem permitido. Procurei falar sobre as relações da Umbanda com a ideia de construção da nação brasileira, elaboradas conforme contribuições de alguns autores, dando foco para mestiçagem e sincretismo nas suas articulações com o tema proposto. O que Mestra Paulina nos ensina até aqui é que seus movimentos são fundamentais e podem descrever modos de relacionar as diferenças sem precisar apagar ou formar um todo homogêneo. Tem criado contradiscursos sobre a Umbanda, em alguma medida sobre a Jurema e sobre as narrativas de suas próprias vidas, que se diferenciam das pretensões das ideias de nação, de brasilidade pautadas na mestiçagem, como algo que ora foi percebida como negativa ora como positiva. Se é possível falar em contrassincretismo e contramestiçagem agenciados por essa entidade espiritual, afirmamos com ela aqui a multiplicidade das intensidades em detrimento do Um. Podemos falar, então, em intensidades das umbandas, das juremas, das mestras, das entidades e das pessoas nesse emaranhado de convivência e coexistência.
- 69 Entre Pernambuco, Goiás, Calunga, Jurema e Umbanda, Mestra Paulina nos dá pistas para possíveis desdobramentos da pesquisa, sobre o que significa “ter trânsito”, acionando temas como morte, ancestralidade, diferentes intensidades de existências e sobre a vida dos espíritos. Essas e outras discussões poderão ser estabelecidas em diálogo com Mestra Paulina e com as bibliografias (Blanes & Espírito Santo, 2014; Palmié, 2014) disponíveis para se pensar a questão das diferentes temporalidades que atravessam a experiência de conviver com um espírito, a priori entendido como parte de alguém que um dia viveu num corpo biológico (corpo humano), que agora compartilha e convive no/com corpo de uma outra pessoa (médium) e se manifesta em momentos de incorporação.

BIBLIOGRAFIA

- AHLERT, Martina. 2013. *Cidade relicário* : uma etnografia sobre Terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão) . Tese (doutorado) - Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Programa de Pós - Graduação em Antropologia Social.
- ANJOS, José Carlos dos. 2006. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares.
- ANJOS, José Carlos dos. 2017. Comentários à Mesa Redonda "Mestiçagens e (Contra) Mestiçagens Ameríndias e Afro-Americanas". Revista de @ntropologia da UFSCar, 9 (2) jul/dez.
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. 1994. *Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. EDITORA 34: Rio de Janeiro.
- ARANTES, Paulo Eduardo. 1997." Providências de um crítico literário na periferia do capitalismo". Em: ARANTES & BEATRIZ FIORI. Sentidos da formação, São Paulo, Paz e terra.
- BANAGGIA, Gabriel. 2008. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. Dissertação (mestrado em Antropologia social) – UFRJ, Museu Nacional, Programa de Pós-graduação em Antropologia social. 227f
- BLANES & ESPIRITO SANTO (Orgs.). 2014. *The social life of spirits*. Chicago, The University of Chicago Press.
- BRUGGER, Sílvia Maria Jardim. 2010. Clara Nunes: o canto como missão. *RECIIS – Rev.Eletr.de Com. Inf. Inov. Saúde*. Rio de Janeiro, v.4, n.3, p. 103-117
- CAPONE, Stefania. 2004. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.
- CARNEIRO, Janderson Bax. 2013. "Vou subir o morro para ver quem vem na umbanda": Zé Pelintra e as ressignificações do malandro na prática religiosa umbandista. Dissertação de mestrado (Mestrado em Ciências Sociais). Departamento de Ciências Sociais da PUC- Rio.
- CARDOSO, Vânia Zikán. 2007. Narrar o mundo: estórias do "povo da rua" e a narração do imprevisível. *Mana*, Rio de Janeiro, v.13, n.2, p.317-345
- CASCUDO, Luís da Câmara. 1978. *Meleagro - Pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Agir.
- CHIESA, Gustavo Ruiz. 2012. Criando mundos, produzindo sínteses: Experiências e tradição na umbanda. Em: *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 13, N. 21 p.205-235, jan./jun.
- CORRAL, Janaina Azevedo. 2010. *Sete linhas de Umbanda*. São Paulo: Universo dos Livros.
- DA MATTA, Roberto. 1997 [1979]. Você sabe com quem está falando? Um ensaio sobre a distinção entre indivíduo e pessoa no Brasil. In:_____. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6 ed. Rio de Janeiro: Rocco, p.187-248.
- FERRETTI, Sérgio F. 1995. *Repensando o Sincretismo* – Estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: EDUSP.
- FLAKSMAN, Clara Mariani. 2014. "Narrativas, relações e emaranhados": Os enredos do candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia. Tese (doutorado em Antropologia social). Rio de Janeiro, PPGAS- Museu Nacional/UFRJ.

- FREIRE, Fladney Francisco da Silva. 2018. *Por uma Antropologia compartilhada: Diálogos entre roupas e fotografias no Terecô*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás.
- FREYRE, Gilberto. 2006 [1933]. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob regime da economia patriarcal*. 51 ed. rev. São Paulo: Global.
- GIUMBELLI, Emerson. 2014. Amerindian and Priest: an entity in Brazilian umbanda. BLANES & ESPIRITO SANTO (Orgs.). *The social life of spirits*. Chicago, The University of Chicago Press.
- GOLDMAN, Márcio. 2017. Contradiscursos Afro-indígenas sobre Mistura, Sincretismo e Mestiçagem. Estudos etnográficos. Em: R@U –Revista de @ntropologia da UFSCAR, 9 (2), Jul./dez. p.11-28
- GONÇALVES BRITO, Lucas. 2017. “O véu do congá de Pai Joaquim”: Cosmovisão, Ritual e Experiência: Ou sobre três aspectos do conhecimento umbandista . Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Goiás, , Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia.
- GONÇALVES, Antônio G. B. e CECÍLIA, Hermana. 2013. Catimbó, umbanda e candomblé: o campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa. *Anais do XIII Simpósio da ABHR*.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. 1988. *Raízes do Brasil*. 20 ed. Rio de Janeiro: José Olympio.
- LIMA, Patrícia de Oliveira Pereira. 2014. “Os processos históricos de reafrikanização e desafrikanização no discurso sobre Zê Pelintra.” Tese (doutorado) – Universidade Católica de Pelotas, Programa de Pós-Graduação em Letras, Pelotas, BR-RS.
- L'ODÒ, Alexandre L'omi. 2017. *Juremologia: uma busca etnográfica para sistematização de princípios da cosmovisão da Jurema Sagrada*. Dissertação (mestrado em Ciências da religião) – Pró-reitoria Acadêmica. Coordenação Geral de Pós-graduação. Mestrado em Ciências da Religião. Universidade Católica de Pernambuco (Unicap).
- MAGGIE, Yvonne. 2001 [1975]. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. 3.ed. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- MOTA, Emília G. 2019. “Ser com o outro, conviver e cuidar” – Enfrentamentos cotidianos ao racismo religioso. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia.
- NOGUEIRA, Léo Carrer. 2009. “Umbanda em Goiânia: das origens ao movimento federativo (1948-2003)”. Dissertação (mestrado em História), Programa Strictu Sensu em História, Universidade Federal de Goiás.
- PALMIÉ, Stephan. 2014. Historicist Knowledge and Its Conditions of Impossibility. Em: BLANES & ESPIRITO SANTO (Orgs.). *The social life of spirits*. Chicago, The University of Chicago Press.
- RAMOS, Arthur. 2007 [1935]. *O folclore negro do Brasil: demopsicologia e psicanálise*. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- RODRIGUES, Michelle G. e CAMPOS, Roberta B. C. 2013. Caminhos da visibilidade: a ascensão do culto a jurema no campo religioso de Recife. Em: *Afro-Ásia*, 47: 269-291
- SÁ JÚNIOR, Mario Teixeira de. 2004. “A invenção da alva nação umbandista” – a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960). Dissertação (Mestrado em História). Dourados: UFMS.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. 2015. *Colonização, quilombos- modos e significações*. Brasília, INCT. 2015.

- SANTOS JUNIOR, Clédisson G. 2019. O devir quilombola ou o acontecimento Malunguinho. Comunicação oral em GT. XIII RAM – Reunião de Antropologia do Mercosul, Porto Alegre, UFRGS.
- SCHWARCZ, Lília K. Moritz. 1995. Complexo de Zé Carioca- Notas sobre uma identidade mestiça e malandra. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, Anpocs.
- SERRA, Ordep. 2011. A tenacidade do racismo. *Rev. Tempo e presença- Racismo ambiental e Criminalidade: desafios à democracia*. Ano 6 - Nº 24: 1-27.
- STENGERS, Isabelle. 2018. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69: 442-464.

NOTAS

1. Categoria nativa para designar espíritos de pessoas falecidas que trabalham nos terreiros umbandistas como mentores, guias espirituais. O termo diferencia estes de outros espíritos que não fizeram compromisso de trabalhar dessa maneira, não alcançaram o status de entidade e não foram doutrinadas conforme princípios específicos religiosos. Classifica também entre aqueles que estão para trabalhar junto aos religiosos (médiums) e aqueles que por vezes ocupam o lugar de “obsessores”, “espíritos zombeteiros”. As duas últimas nomenclaturas estão ligadas às influências do espiritismo kardecista na formação das umbandas.
2. Entidades espirituais femininas, geralmente parceiras de trabalho de Exus. Fala-se nos terreiros sobre uma complementaridade entre eles. São consideradas guardiãs espirituais mais próximas do plano terreno. Comumente associadas às figuras de mulheres que trabalhavam em casas de prostituição e nas ruas são associadas ao movimento, à comunicação, à resolução ou feitura de trabalhos considerados difíceis. Por vezes lidam com temas amorosos dos consulentes e por eles são popularmente conhecidas. Mas o trabalho destas senhoras é mais abrangente, passando pela questão financeira, sobretudo pelas mazelas que cada ser humano carrega. Muitas vezes o cuidado que prestam aos consulentes é o de fazer a vida deles “caminhar”, colocar em movimento, fazer crescer. A caracterização mais geral se detém ao que chamamos por *falange* na Umbanda. A falange é reconhecida como um grupo de espíritos que possuem padrão energético vibratório semelhante. Ela reúne alguns aspectos comuns na manifestação, como sons emitidos pelas entidades assim que incorporam no médium, estilo de vestimentas (cores), tipos preferenciais para comidas e bebidas, maneira de realizar os trabalhos espirituais. É importante ressaltar que, mesmo guardando semelhanças que as colocam numa mesma falange, cada entidade é um espírito com histórias, características, personalidade própria. É uma forma de continuar vivo, em amplos sentidos, movimentando em mundos distintos que coexistem e se fazem presentes na incorporação.
3. Um livro conhecido sobre o Catimbó é aquele escrito por Luís da Câmara Cascudo (1978) o “Meleagro - Pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil”.
4. É necessário buscar mais referências sobre Calunga. Existem vários elementos que levam este nome: a boneca do maracatu, uma divindade banto, um quilombo no estado de Goiás, a explicação sobre Calunga grande e pequena dada por Mestra Paulina e também pelos comentários que já pude ouvir na casa de umbanda que frequentei durante alguns anos. A Calunga grande é o mar e a Calunga pequena são os cemitérios. Dentro da linha – falange de Exu, existem outras linhas que chamarei de “subfalanges”. O “povo da Calunga” seria uma delas. Silva Maria Brugger (2010: 112) cita “Kalunga” como o limite entre a vida e a morte para os Bakongo. “Atravessar o mar equivalia a adentrar no mundo dos espíritos, dos antepassados”. Arthur Ramos (2007) também citou a recorrência desse termo com o nome das bonecas utilizadas no maracatu e como nome de um Deus entre os bantus.

5. Macumba é um termo genérico para se referir às religiões de matriz africana e suas práticas. Mas no caso do Rio de Janeiro pode denominar mais uma religião de matriz africana. Utilizado muitas vezes de modo pejorativo que carrega consigo o racismo. De acordo com Vânia Zikán Cardoso (2007), por outro lado, é um termo utilizado por afroreligiosos no cotidiano para designar suas atividades, dias de atendimentos aos clientes nos terreiros que podem ser chamados também de “giras”. É, segundo a autora, marcada nessa localidade pela presença de espíritos, como exus, malandros, pombagiras ou “povo da rua”, uma outra denominação.

6. “Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito” foi publicado inicialmente em 1975. De acordo com Gabriel Banaggia (2008: 02), este livro compõe o que identificou como segunda fase dos estudos sobre as religiões afrobrasileiras. As perguntas feitas pelos pesquisadores deste período que iniciaria em meados da década de 1970 para a “investigação da relação que estas religiões mantêm com a sociedade envolvente, e passam a considerar sua organização, as formas de reprodução social, as disputas de poder”.

7. O texto da autora é rico em dados, fontes e análises bastante pertinentes e interessantes. Inclusive, dá maiores detalhes sobre como o mestiço virou a figura nacional nos anos 1930 e, depois, em 1950, foi associado à malandragem, ao malandro. Comenta a relação com o samba, cita a Ópera do malandro de Chico Buarque e a literatura de Jorge Amado, dentre outros tantos diálogos que estabelece e reconhece. Aqui cito apenas alguns pontos para comentar esta parte inicial do texto.

8. Por outro lado, quantos brasileiros tem o privilégio de passar anos nas universidades, ter acesso a inúmeras oportunidades de aprender, rever, pensar e repensar, criticar, construir, desconstruir temas que são cotidianos, porém articulados historicamente por elites e dispositivos de poder?

9. De acordo com Sá Júnior (2004) e Nogueira (2009), a expressão se refere a líderes, escritores, jornalistas praticantes da Umbanda que contribuíram para e com alguns materiais sobre essa religião, seja através de seus livros, de discursos ou da realização de congressos regionais e nacionais da Umbanda. Para citar alguns: Diamantino Fernandes Coelho, Tancredo da Silva Pinto, F. Rivas Neto, Emanuel Zespo.

10. De referência francesa e de decodificação tributada a Allan Kardec.

11. Cf. Prefácio da publicação de Casa Grande & Senzala, 51ª edição, 2006.

12. Existe um quadro do Caboclo das 7 encruzilhadas que contém elementos favoráveis à narrativa de que seria a umbanda uma religião nacional. Não encontrei autoria. Nele vemos um homem indígena, a mata atrás dele com estradas que desenham as “7 encruzilhadas” e um mastro com a bandeira do Brasil. Basta colocar o nome do caboclo no buscador da internet que aparecerá a imagem. Emerson Giumbelli (2014) comentou e analisou a representatividade desse quadro no capítulo “Amerindian and Priest: an entity in Brazilian umbanda”, que compõe o livro organizado por Ruy Blanes e Diana Espírito Santo (2014), “The social life of spirits”.

13. A dissertação de mestrado de Lucas Gonçalves Brito (2017: 33) é uma excelente possibilidade para conhecer outras umbandas. De acordo com o autor, para “os filhos de Oxalá da Casa de Pai Joaquim, o Aumbandan consiste na própria origem do que hoje se chama Umbanda. O Aumbandan seria antiga expressão de espiritualidade dos continentes perdidos da Lemúria e da Atlântida, o qual sintetizava o Conhecimento Uno dos povos daqueles tempos áureos. Esse Conhecimento Uno não opunha a ciência à religião e à filosofia. Tal conhecimento teria sido fragmentado e espalhado por todo o globo terrestre e também, claro, no continente africano. Por conseguinte, na ocasião do processo escravagista, os anciãos e sábios africanos teriam trazido ao Brasil elementos desses saberes, então presentes em outras culturas e em outros sistemas religiosos. Essa tese foi difundida no meio umbandista em 1941, durante o Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda”.

14. Assim como Clara Nunes, muitos outros cantaram as religiões dos orixás. Em 1967, como indica Brugger (2010: 114), das canções inscritas no III Festival de MPB da Record, “191 músicas

traziam referência à umbanda ou a Iemanjá”. Recorro à Clara Nunes pela declarada intenção de construir sua carreira pautada nestas referências, sobretudo, por já ter visto Mestra Paulina cantar uma canção dela num dia de festa. Nenhuma relação direta entre as duas ou sobre o que estou falando das duas diretamente aqui. O caso é que Mestra ao cantar me fez lembrar de olhar, ainda que rapidamente, quem foi esta personagem no cenário nacional.

15. Uma outra linha de trabalho denominada Povo de Léguas movimentava referências diferentes naquele lugar, diferentes do que já vi em outras casas e do que já ouvi de outros umbandistas goianos. Nos trânsitos e encontros, era a ascendência da liderança da casa, proveniente do Maranhão, que puxava para a gira uma linhagem de entidades espirituais conhecidas nos terecôs e tambores de mina (FREIRE, 2018; AHLERT, 2013) praticados naquele estado. Mas este ponto merece outro texto. Gustavo Chiesa (2012) dedicou-se sobre a relevância das trajetórias e experiências pessoais para a transformação e constante movimento de composição das diferentes umbandas. “A ênfase na experiência pessoal torna-se ainda mais interessante na medida em que nesta religião a figura do mediador/criador é fundamental. Pois ele será reconhecido e valorizado justamente por sua capacidade em realizar sínteses criativas e não contraditórias” (idem, 2012: 209).

16. Nome fictício escolhido pela própria interlocutora.

17. Foi apresentada sem o vocativo Mestra. Por isso, este trecho mantém o uso tal qual foi relatado.

18. Informações retiradas das seguintes páginas: Blogspot Mestras da Jurema- Mestra Paulina. Endereço: <http://mestrasdajurema.blogspot.com/2009/06/mestra-paulina.html>;

Wordpress. Lila Menez. Paulina uma das princesas da jurema. Endereço: <https://lilamenez.wordpress.com/2012/09/03/mestra-paulina-umas-das-princesas-da-jurema/>
Facebook. Página “Eu sou juremeiro”. Endereço: <https://www.facebook.com/watch/?v=355432211850064>

Wordpress. Casa de orixá e jurema. <https://casadeorixaejurema.wordpress.com/2019/05/27/a-historia-da-mestra-paulina/>

19. A escrita está correta. “Reis” seria uma outra categoria, assim como caboclos, mestres, trunqueiros. Alexandre L’omi L’odo (2017: 152) e Clédisson Santos Junior (2019: 45) explicaram que Malunguinho se faz presente nas linhas de mestre, exu, caboclo e reis. O primeiro reconhece como divindade que trata de “uma coletividade espiritual, não tendo sido apenas um ou uma em vida. Também temos outras menções ao Reis Canindé e Reis Eron”. O segundo complementa afirmando ser divindade “polissêmica e multifuncional” que é escrita sempre no plural.

20. Apenas para citar. Gonçalves e Cecília (2013: 05) recorreram ao que Bastide e Cascudo disseram. Para o primeiro, “o Catimbó era uma religião já organizada quando o negro chegou à região, tendo a ele se incorporado pura e simplesmente, tentando aproveitar-se dele para restabelecer seu poderio. Para o autor, o Catimbó teria se desagregado na “magia negra” e no espiritismo” (BASTIDE, 2004: 149). Já o segundo, afirmou que “o catimbó reúne, reconhecíveis na sua união como veios num mesmo bloco de mármore, as participações de brancos, negros, ameríndios (...), é o melhor e o mais nítido dos exemplos desses processos de convergência afro-branco- ameríndia. As três águas descem para a vertente comum, reconhecíveis mas inseparáveis em sua corrida para o Mar” (CASCUDO, 1978: 20).

21. Utilizo termos que remetem à Isabelle Stengers. No texto sobre a cosmopolítica como proposição (2018), a autora fala sobre desacelerar um tipo de raciocínio que é o consensual para criar espaço para outras sensibilidades. É resistir à maneira (consensual) como a situação é apresentada, cujas urgências mobilizam o pensamento ou a ação. E isso não porque tal

apresentação seria falsa ou porque as urgências seriam mentiras, mas porque “existe algo mais importante” (Stengers, 2018).

22. As modulações, segundo o que Goldman (2017: 16) recupera de Simondon, são processos de variações contínuas nos quais “na coexistência de elementos diferentes pode haver um nível em que eles efetivamente se combinam, mas também níveis em que permanecem de algum modo distintos”.

RESUMOS

Apresento um breve exercício de me aproximar das possibilidades que o aprendizado da convivência com Mestra Paulina oferece. Conheci-a numa casa de umbanda em Goiás mas, durante nossos encontros, outros territórios existenciais pelos quais transita foram revelados, como a calunga e a Jurema, sobretudo os evocados pela alcunha “Mestra”. O que pretendo com este texto é tocar em alguns temas e percepções que também estiveram nas cercanias de Zé Pelintra mas só consegui dar atenção depois de ter sido despertada por Mestra Paulina. Um deles trata sobre a imagem da Umbanda como religião brasileira, nacional, justamente pela ideia de mestiçagem e sincretismo. Outro seria sobre as entidades agenciarem outros movimentos, mais em direção a composições não homogêneas, acionadas pelos trânsitos, encontros e confluências. Contradições e contramestiçagens podem ser sugeridas desde esta afirmação da multiplicidade.

This work is a brief exercise to get closer to the possibilities that learning from living with Master Paulina offers. I first met her in an umbanda house in Goiás but, during our meetings, other existential territories in which she fares were revealed, such as the calunga and the Jurema, territories primarily evoked by the epithet "Master". What I intend with this text is to approach some themes and perceptions that were also in the vicinity of Zé Pelintra but which I could only address after being awakened by Mestra Paulina. The first one deals with the image of Umbanda as a Brazilian national religion, precisely because of the idea of miscegenation and syncretism. The other turns to how entities manage other movements, mostly towards non-homogeneous compositions, triggered by transits, meetings and confluences. Counter-discourses and counter-mixtures can be suggested since this affirmation of multiplicity.

ÍNDICE

Keywords: mestra paulina, counter-mixtures, multiplicity, jurema, Umbanda

Palavras-chave: mestra paulina, contramestiçagem, multiplicidade, jurema, umbanda

AUTOR

EMÍLIA G. MOTA

Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Antropologia também na UFG. Bolsista CAPES.

Email: emilia.g.mota@hotmail.com

ORCID : <https://orcid.org/0000-0002-2872-8381>