

Festas afro-religiosas em Santa Catarina: signos imagéticos de fé e poder

Cristiana de Azevedo Tramonte¹

Resumo: O artigo examina as relações entre signos imagéticos, fé e poder nas religiões afro-brasileiras em Santa Catarina a partir da análise detalhada da Festa dos Pretos Velhos, ocorrida na década de 1970 no terreiro da primeira yalorixá do Estado a abrir as portas ao público. A descrição minuciosa da geopolítica organizativa do local da festa, imbricada estreitamente com a elaboração imagética dos signos e cenários religiosos, revela a intrincada teia de relações sociais e políticas da religiosidade afro-brasileira naquele espaço temporal e geográfico.

Palavras-chave: Umbanda; Imagem e Religião; Festa e Poder.

Festivities afro-religious in Santa Catarina: symbology of faith and power

Abstract: The article examines the relationship between symbology, faith and power in afro-Brazilian religions in Santa Catarina (State of Brazil), from the detailed analysis of the “Festa dos Pretos Velhos” (Festivity of the Old Black), which occurred in the decade of 1970 in the “terreiro” (place of cults of the religions afro-Brazilian) of first yalorixá (priestess of the terreiro) of Santa Catarina which opened the doors to the public. The detailed description of the geopolitics structure of the place of festivity, imbricated closely with the elaboration of symbology and religious scenarios, reveals the intricate network of social and political relations of the afro-Brazilian religiosity during that period of time and in that geographical space.

Keywords: Umbanda; Afro-Brazilian Religion; Image and Religion; Festivity and Power.

¹ Professora Associada da Universidade Federal de Santa Catarina e Doutora em Ciências Humanas pela mesma universidade. E-mail cristiana.tramonte@ufsc.br

A festa como estratégia organizativa: a senzala e a memória

O artigo examina as relações entre signos imagéticos, fé e poder nas religiões afro-brasileiras em Santa Catarina a partir da análise detalhada da Festa dos Pretos Velhos, ocorrida na década de 1970 no terreiro da primeira yalorixá do Estado a abrir as portas ao público.

A homenagem aos Pretos Velhos, em 1971, no Centro Espírita São Jorge, na Grande Florianópolis, liderado pela yalorixá Mãe Malvina Ayroso Moreira, primeira yalorixá no Estado de Santa Catarina a abrir as portas de um centro de Umbanda, demonstra claramente as relações entre signos imagéticos, fé e poder nas religiões afro-brasileiras. A descrição minuciosa da geopolítica da organização do local da festa revela a intrincada teia de relações sociais e políticas da religiosidade afro-brasileira naquele espaço temporal e geográfico.

A reportagem para a mídia impressa local da época é feita por um religioso praticante da Umbanda, Kia Kussaka, e é através de sua descrição que se desvela a teia complexa de fé e poder. A organização imagética do local se destina a promover relações sociais almeçadas por líderes e integrantes daquele agrupamento religioso.

A comemoração de 23º aniversário de fundação do Centro, em homenagem ao “*glorioso São Jorge, sincretizado com Ogun² - orixá padroeiro do centro*”³, durou três dias, “*com a visita de centenas de médiuns de nossa capital e cidades vizinhas que, em majestosas caravanas vieram participar, recebidas pela mãe-de-santo em seu eledá.*”⁴

A descrição do evento definido como “majestosa festa”, com centenas de participantes e caravanas organizadas vindas de todo o estado, revela a dimensão da articulação do povo-de-santo na época. É necessário recordar que este centro é atípico e apresenta a característica específica de se tratar de um dos maiores e mais antigos terreiros da cidade, além de ter contado, em diversos momentos de sua história, com o apoio explícito de forças ligadas aos políticos tradicionais de setores conservadores.

² “Ogun = Orixá nacional iorubá, filho de Yemanjá e Oranhiã, ou, em certos mitos, de Odudua. No Brasil é um dos orixás mais cultuados, mas foi ressaltado seu aspecto de deus guerreiro. Na Umbanda, domina também as demandas (batalhas judiciais). Seu símbolo é uma espada de metal prateado”. CACCIATORE, 1988. A autora informa-nos que, na Bahia, é também sincretizado com Santo Antônio.

³ O Estado, 5/5/1971.

⁴ “Eledá – divindade que vela pela pessoa, seu protetor e guia espiritual.” CACCIATORE, 1988. Parece que o articulista utiliza o termo em outro sentido, equivalente à “camarinha”, pois, mais adiante, ele se refere a uma iaô que saiu do “eledá”. Pinto [s/d] caracteriza “eledá” como anjo-da-guarda.

Em 13 de maio deste mesmo ano, comemorou-se o dia dos Pretos Velhos. A notícia na imprensa⁵ informa as atividades do Centro Espírita São Jorge, de Mãe Malvina, que organizou uma “gira”⁶, com a presença do pai-de-santo Altamiro José Pereira e 90 médiuns, além de mais 200 pessoas que integravam o ritual ou permaneciam na assistência. A composição imagética do cenário da festa vai desvendando as relações entre fé e poder naquele espaço

“Na entrada o terreiro estava montada uma senzala, dentro dessa, a imagem da Siá Maria Conga, preta velha, que, segundo a tradição zelava pela Igreja do Senhor do Bonfim, em Salvador. Aos pés da imagem, as oferendas do terreiro constituídas de bolos, frutas, charutos, bebidas e outros alimentos...”⁷

A descrição da festa e os detalhes do seu cenário informam-nos alguns elementos sobre a Umbanda na época, em primeiro lugar, sua penetração e grandiosidade, o que é notável pelo número de pessoas presentes considerando que, na ocasião, Florianópolis ainda era uma cidade com um desenvolvimento urbano incipiente. Atualmente, quatro décadas após com o agigantamento urbano e a formação do conglomerado da Grande Florianópolis, ainda é raro um terreiro que reúna tal quantidade de médiuns e de assistência aos eventos religiosos. A grande maioria dos terreiros, ainda que possuam grandes espaços, perderam o contingente de médiuns que tinham no passado. Alguns conseguem reunir muitas pessoas em dias de grandes festas, grande parte delas na assistência, mas isso tem significação parcial em termos da estrutura do terreiro - por vezes, é a oportunidade da festa que atrai grande parte dos participantes, parte significativa deles descompromissados com a religião em si. O dado mais revelador é o número de médiuns que frequentavam o terreiro de Mãe Malvina.

A descrição da instalação de uma senzala logo à entrada do terreiro, tendo em seu interior a imagem da Preta Velha Maria Conga, sugere a mensagem de valorização étnica daquele grupo e daquele espaço. Quer dizer, este signo de africanidade, colocado à frente, sugere aos participantes que trata-se de reservar o primeiro plano para aqueles que foram escravos e estiveram no último degrau social no passado, agora alçados à proeminência da festa, protagonizando-a no papel de liderança espiritual respeitada e louvada por todos. Além disto, para adentrar o espaço da religiosidade, é preciso aceitar viver/conviver/reviver o cenário de sofrimento em que viveram e pensaram os escravos

⁵ O Estado, 19/5/1971

⁶ “Gira = Orda ritual, com cânticos e danças, para cultuar os santos e as entidades espirituais, formada pelos filhos-de-santo (médiuns). O mesmo que canjira e enjira.” CACCIATORE, 1988.

⁷ O ESTADO, 19/5/1971

em épocas não tão remotas. A expressividade da alegoria teatral indica e aciona a memória histórica de populações colocadas em regimes de exploração e penúria. Não há, portanto, como participar desta Festa de Pretos Velhos sem rememorar e reverenciar a memória de ancestrais na reconstituição de seu local de maiores provações. Não obstante, a entrada só é permitida se o convidado partilhar desta vivência, adentrando a festa pela senzala. É evidente que não há, por parte deste grupo, nenhuma concessão na direção do “branqueamento da Umbanda”⁸, a exemplo do que ocorreu em outros locais do Brasil.

Lopes (2003), em seus estudos sobre imagética religiosa, demonstra a pluralidade de sentidos nos cultos sincréticos de origem afro. Ele lembra que, na religiosidade afro-brasileira, as imagens se imbricam segundo qualidades e características atribuídas ou reconhecidas às mesmas, produzindo, assim, outro sentido e outra carga de poderes.

É o que ocorre nesta Festa dos Pretos Velhos. As imagens e cenários se sobrepõem e assumem significados diversos para todos que adentram os espaços religiosos, visando reforçar diversas instâncias de poder entre seus frequentadores eventuais, médiuns e a líder religiosa Mãe Malvina.

A entrada no gongá: estratégias de religiosidade e fé

Apesar das inúmeras variações de detalhes dos rituais de terreiro a terreiro, dada a importância que possui o terreiro da pioneira Mãe Malvina na história das religiões afro-brasileiras da Grande Florianópolis, vale a pena reproduzir a descrição feita, para termos uma idéia de sua organização há 40 anos:

...um dos mais bonitos e bem cuidados de todo o Estado conta com três gongás... Logo à entrada ... o gongá de Ogun (São Jorge), padroeiro do centro e do pai-de-santo. No lado oposto.. .o gongá maior, onde fica Oxalá (Senhor do Bonfim de Jesus Cristo) consagrado aos orixás maiores, onde só é permitida a entrada dos pais e mães-de-santo e aos pais e mães pequenos, a hierarquia mais elevada do terreiro. Os demais médiuns só podem chegar até a 'porteira'. Em recinto reservado... encontra-se instalado um terceiro gongá, onde estão entronizadas as imagens dos Pretos Velhos e Caboclos.. .inclusive do guia espiritual do centro e de sua mãe-de-santo, Babá Malvina, que é o Caboclo da Muiangaba⁹... é utilizado

⁸ Chama-se “branqueamento” da Umbanda a predominância de elementos ritualísticos advindos da influência de rituais religiosos de matrizes não-africanas como o espiritismo kardecista e outros.

⁹ A grafia do nome deste Caboclo aparece de variadas formas: Muiangaba, Monhangaba, Moiungava, etc. Como nada encontrei sobre este Caboclo nos livros especializados, adoto as grafias dos articulistas.

*somente para atos especiais e secretos de iniciação... e para consultas particulares.*¹⁰

Este terreiro apresenta uma estrutura particular e original: como os três gongás distribuem-se ao longo de todo o espaço, quando se penetra no recinto, já se está adentrando o espaço do sagrado, diferentemente de outros centros, nos quais a assistência é separada por limites bem definidos. Apesar da hierarquia entre os gongás, cujo acesso corresponde à “hierarquia de santo” daquele grupo, aquele que vem às cerimônias encontra-se naturalmente dentro destas, pela própria organização interna do espaço.

Esta distribuição dos gongás entremeada a espaços de circulação indica o acolhimento religioso da líder e médiuns à população que chega ao espaço, independentemente de sua opção religiosa. Todos que frequentam o local e seus eventos, sejam eles praticantes ou não da religiosidade, poderão sentir-se inseridos no espaço religioso.

A Umbanda para todos: estratégias pedagógicas de ampliação

A homenagem aos Pretos Velhos é descrita detalhadamente por Kia Kussaka. Sua riqueza de detalhes e a preocupação pedagógica com o leitor leigo tornam o texto um verdadeiro documento antropológico da religião afro-brasileira nos anos 70 na Grande Florianópolis e, particularmente, de sua complexidade imagética expressa na teatralidade dos espaços e adereços que revelam uma teia intrincada de relações sociais, religiosas e políticas. Do ponto de vista do rito religioso, é possível, através dele, também a percepção exata dos detalhes e motivações do ritual do princípio ao fim, bem como a inter-relação entre médiuns entre si e entre esses e suas divindades, além do papel de cada indivíduo no todo do cerimonial:

A sessão comemorativa do Dia do Preto Velho começou, como todas as outras, com a defumação¹¹ do local e dos presentes, objetivando o afastamento das entidades do mal e visando atrair as entidades do

¹⁰ O ESTADO, 19/5/1971

¹¹ “Defumação = Ato de queimar ervas, bálsamo, etc. sobre brasas para produzir fumaça, numa operação ritual, possuidora de um poder superior que atrai boas vibrações ou afasta as más, tanto para as pessoas como para ambientes. Os materiais queimados são inúmeros, desde folhas sagradas e essências aromáticas até cascas secas de alho. A alfazema, o incenso e o alecrim, pursos ou misturados, estão entre os preferidos”. CACCIATORE, 1988. Em Florianópolis, ouvi o seguinte canto, em diversos terreiros, durante a defumação: “Vou incensando, vou defumando, a casa de Bom Jesus da Lapa/ Nossa Senhora incensou a Jesus Cristo e Jesus Cristo incensou os filhos seus/ Eu incenso/ eu incenso esta casa, na paz de Oxóssi, Ogun e Oxalá”.

bem. Em seguida, deu-se a invocação de Exu, que é um Orixá¹², para que ficasse do lado de fora do terreiro, protegendo-o do mal contra o qual mantém o terreiro fechado. Os cavalos (como são chamados os médiuns em Umbanda vestido com roupas que identificam suas falanges e com guias¹³ (colares) foram, em seguida, chamados ao trabalho, pelos pontos cantados¹⁴ pelo ogã-de-terreiro¹⁵ acompanhados pelos atabaques. Uma a uma é chamada cada falange, primeiro por um ponto-de-chamada¹⁶ em ritmo forte e enérgico. Em seguida à manifestação das entidades da respectiva falange, o Ogã ordena que firmem o ponto¹⁷, mudando para um ritmo mais vibrante.” (grifo meu)¹⁸

A intercalação entre a chamada “linguagem do santo”, quer dizer, aquela corrente entre os adeptos das religiões afro-brasileiras e consolidada pela prática ritualística, e a explicação em termos leigos para aqueles que não pertencem ao grupo, evidencia que, em nível local, a Umbanda abre suas portas buscando alargar seu leque de influência sobre a opinião pública como um todo. A coluna periódica no Jornal O Estado, uma importante mídia impressa à época, que atingia toda a sociedade local, assinada por José Telles (Kia Kussaka), representa um espaço de expressão de duplo canal; por um lado, destina-se a fazer a intercomunicação entre a rede do povo-de-santo, com avisos, comentários sobre eventos, conselhos, textos de aprofundamento teológico, respostas a cartas de leitores, etc. Por outro lado, busca também a disseminação e popularização da Umbanda, bem como a desmistificação de seus rituais e procedimentos, o que fica evidente pelo linguajar altercado de explicações que caracteriza esta preciosa descrição de um ritual umbandista da época

¹² Há controvérsias sobre esta afirmação. Para a maioria dos estudiosos e mesmo praticantes, Exú não pertence ao grupo de orixás, mas cumpre a função de mensageiro destes, além de outras, como abrir a caminhos, “negociar” com as divindades, proteger o terreiro quando os orixás vem à terra, etc.

¹³ A palavra é utilizada em dois sentidos: entidade espiritual ou colar ritual de miçangas, este o uso feito neste trecho. “O colar de miçangas ou conta de vidro é da cor de cada orixá ou entidade. Podem ter de 1 a 16 fios...Os filhos e filhas-de-santo usam as guias do orixás ou entidades que recebem em transe. ..Os colares rituais são consagrados e não devem ser tocados senão por seu dono.” CACCIATORE, 1988

¹⁴“Ponto cantado = letra e melodia de cântico sagrado, diferente para cada entidade. É uma prece evocativa cantada que tem por finalidade atrair as entidades espirituais, homenageá-las quando “descem” e despedi-las quando devem partir. Assim, os pontos podem ser apenas de louvor aos orixás e entidades (pontos de abertura dos trabalhos), ou cantados com finalidades mágico-rituais durante determinadas cerimônias (ex. abertura de gira, de bater cabeça, de defumação, de encruza,* etc.) Há pontos para incorporação (ponto de chamada) e desincorporação (ponto de subida). Há gerais, para as linhas (Pretos Velhos, Caboclos, Exú, etc.) ou para cada entidade particular.” CACCIATORE, 1988.

* “Encruza = Ritual realizado pelo chefe do terreiro ou pela Mãe pequena, antes do início das sessões e que consiste em traçar cruces, com pomba, nas costas e palmas das mãos dos médiuns... assim como na testa e nuca.” CACCIATORE, 1988

¹⁵ “Ogã-de-terreiro = cargo de auxiliar do chefe do terreiro na direção das cerimônias públicas”. CACCIATORE, 1988

¹⁶ Ver acima “ponto cantado”.

¹⁷ “Firmar o ponto = cantar coletivamente o ponto (cântico) determinado pela entidade que vai dirigir os trabalhos para conseguir uma concentração de corrente espiritual”. CACCIATORE, 1988

¹⁸ O ESTADO, 19/5/1971

Ao sentir a manifestação e o desejo de trabalhar, de entidade de outras falanges, o ogã canta um ponto-de-retirada, agora num ritmo dolente fazendo com que a entidade se vá¹⁹ e dê lugar para outra trabalhar; que será chamada pelo seu respectivo ponto... Enquanto são cantados os pontos, os cavalos da falange que está trabalhando entram na curimba (dança ritualística) iniciando o transe mediúcnico... após a purificação do terreiro, foram chamados ao trabalho respectivamente as falanges de Ogun (São Jorge), Oxóssi (São Sebastião), Iemanjá (Nossa Senhora dos Navegantes²⁰), Xangô (São de chamado do guia da mãe-de-santo chefe do terreiro, o Caboclo da Muiangaba, para abençoar os filhos do terreiro. (grifo meu)²¹

O relato é encaminhado de forma que o leitor possa apreender as diversas etapas da homenagem às divindades, no caso, os Pretos Velhos. Neste trecho em especial, a imediata associação com os santos católicos sincroniza o leitor para que reconheça e se reconheça na Umbanda e no ritual que se desenvolve, auxiliando no rompimento de preconceitos e buscando alargar seu espaço de aceitação.

Ao final, a desmistificação de Exú, uma das figuras mais controversas do panteão das entidades religiosas afro-brasileiras, em nome do qual inúmeras acusações foram feitas a seus adeptos, como pacto com diabo, trabalhos para o mal, magia negra e assim por diante.

Neste relato, a função de Exú em uma oferenda aparece de forma clara, resgatando sua missão protetora e intercomunicadora entre os orixás:

No encerramento dos trabalhos, o dirigente do terreiro reza a prece de encerramento, abaixa-se, curvando sobre o ponto-de-afirmação²², cantam: 'Exú, Exú, Tranca-Rua/me fecha o terreiro/ me abre a rua'. Assim, Exú que no início havia aberto o terreiro e trancada a rua para a proteção dos trabalhos, agora abre a rua para que os filhos possam ir embora. Depois da sessão, como manda o ritual e a tradição, foi servido um banquete aos filhos do terreiro e convidados". (grifo meu)²³

A respeito da evocação de Exú no fechamento dos trabalhos, pode-se relacionar com a reflexão de Lopes (2003), quando este lembra que a aceitação da criação plástica das figurações religiosas pelos segmentos populares não é passiva. Estas figurações estão carregadas de sentido e de imbricação com elementos do presente que se deseja

¹⁹ Diz-se que a “entidade se vai” quando deixa o corpo do médium e deixa a terra, retornando ao espaço espiritualizado de onde veio. O médium, então, desincorpora.

²⁰ Em Florianópolis, alguns umbandistas fazem a associação de Yemanjá com Nossa Senhora dos Navegantes, mas a recíproca não é verdadeira: quando os pescadores se reúnem em caravanas de barcos com a imagem da santa protetora para a travessia da Lagoa da Conceição e outros locais, não há qualquer referência à deusa afro-brasileira do mar, embora o evento seja um belo espetáculo para a população local e os veranistas de passagem.

²¹ O ESTADO, 19/5/1971

²² Parece referir-se ao Ponto de Segurança, riscado no início da sessão, variando segundo a cerimônia.

²³ O ESTADO, 19/5/1971

configurar, de modo a atender necessidades ou ajustar-se às referências próprias da visão de mundo dos segmentos populares. Neste caso, o ritual para os Pretos-Velhos é iniciado e finalizado com objetivos específicos de consolidação das relações entre os frequentadores da festa e os líderes do terreiro em questão.

Geopolítica e religiosidade no terreiro de Mãe Malvina

Oito anos depois, este terreiro ainda viverá seu período áureo: numa reportagem de 1978, o jornal O Estado reconhece sua importância social como elemento de referência:

Da rua que passa em frente ao centro, poucos sabem o nome, sendo mais conhecida como rua do Centro da D. Malvina, assim como a elevação no local conhecida como Morro da D. Malvina.²⁴

Na entrevista referida, a yalorixá informa que, nesta época, em dias de festa, mais de 400 pessoas participam das atividades.

Note-se, neste destaque em especial, que, novamente, a relação imagética da presença do terreiro de Dona Malvina exerce pressão social e comunitária, predominando na geopolítica da cidade em detrimento da nomenclatura oficial de bairros e ruas, passando a nominar o local com a predominância da líder religiosa e seu espaço de atuação.

Este momento de abertura à sociedade que a Umbanda vive nos anos 70 na Grande Florianópolis, certamente, é viabilizado também pelo fato de que esta mesma sociedade vive, ela própria, um momento de maior flexibilização e tolerância para a aceitação – ao menos formal e pública – das contribuições afro-brasileiras à questão religiosa. Esta abertura parece um paradoxo. Afinal, na primeira metade desta década, vivia-se o auge do totalitarismo do governo militar pós-64, e a liberdade de expressão da sociedade civil era praticamente inexistente. Se pensarmos neste contexto, agravado pelo fato de Florianópolis ser a capital de um estado cuja imagem simbólica é marcada pela europeização de sua população e cultura, é realmente surpreendente o que se passava na Umbanda em nível local.

Afinal, a homenagem daquele 13 de Maio reuniu, no C.E. São Jorge, cerca de 200 pessoas, das mais variadas classes sociais, mas predominantemente pobres, numa área periférica da cidade, para celebrar, louvar e divinizar Pretos Velhos, sob a liderança absoluta e incontestável de uma senhora negra e pobre - portanto, pertencente ao

²⁴ O ESTADO, 30/12/1978

segmento inferiorizado na sociedade de classes - chamada Malvina. Ora, os Pretos Velhos tinham estado no último degrau social ainda no século passado: escravos e idosos, pouco significavam para uma sociedade que abolia a escravatura e se queria “moderna”. Os Pretos Velhos, para a emergente sociedade capitalista, nada mais eram do que as mais desprezíveis “sobras”, porque, entre os poucos negros absorvidos como trabalhadores livres, estariam incluídos apenas os mais jovens e fortes e, assim mesmo, nos últimos degraus da hierarquia social. Agora, alçados à condição de divindades de luz, glorificados e santificados, os Pretos Velhos ostentavam um dos principais símbolos de sua opressão - a senzala - à porta da entrada do salão em festa preparado para louvá-los. A dona do terreiro, ela mesma negra e pobre, reinava, senhora absoluta do poder dentro daquele espaço e daquele grupo.

Além disto, a prática religiosa da Umbanda no terreiro de Mãe Malvina propõe um vínculo arrojado: ao invocar os signos imagéticos do período da Escravidão negra, denuncia, por si só, o sofrimento do setor populacional fundador daquela religiosidade. Se pensarmos que aquele momento político em que o país vivia era de pleno silêncio e ostracismo total em meio aos lúgubres tempos ditatoriais, esta homenagem aos Pretos Velhos - fazendo coincidir seu dia com o da Abolição da Escravatura no 13 de Maio - é um verdadeiro manifesto pela liberdade, pela igualdade e de resgate da memória daqueles que foram os mais oprimidos pela sociedade branca, ocidental e cristã, agora colocados no topo da hierarquia pelo povo-de-santo nos rituais da Umbanda. A inferioridade reabilitada do escravo idoso cruzava-se, naquele momento, com a reivindicação de cidadania da população negra e pobre, num primeiro momento, mas não só desta, mas da população como um todo, esmagada pelo regime totalitário, calada à força, excluída de seus direitos mínimos. Era também em espaços como estes que se gestava, lentamente, silenciosamente, a base da virada para a democracia alguns anos mais tarde.

Não se pode ignorar que Mãe Malvina possuía relações diplomáticas com políticos tradicionais locais, o que pode, aparentemente, explicar tamanha amplitude de espaço de atuação. Entretanto, é preciso examinar esta informação com cuidado, afinal, naquele momento, cada grupo da sociedade civil brasileira elaborava suas estratégias adequadas para enfrentar o obscurantismo do período. O que se pode perceber é que os

contatos de Mãe Malvina com políticos tradicionais²⁵ não lhe tolheram o espaço de afirmação e resistência cultural e étnica, nem diminuíram a possibilidade de atuação dos adeptos das religiões afro-brasileiras. Ao contrário, pode-se dizer que também o C.E. São Jorge, de Mãe Malvina, “aproveitou-se” de suas sólidas bases de apoio – entre estas, os políticos tradicionais - para fazer avançar e ampliar o espaço da Umbanda e da cultura afro-brasileira, em geral, na Grande Florianópolis.

Prova disso é esta homenagem a uma classe de indivíduos - os Pretos Velhos – que, na sociedade real, ainda no século XX, permanecia nos degraus inferiores da escala social. Se considerarmos que, naquele o momento histórico, poderia ser considerado “subversão” o simples ato de ser portador de um livro com tema social, o que dizer, então, de uma festa pluriclassista e pluriétnica, na qual reuniam-se cerca de 200 pessoas? E que, ademais, esta festa apresenta à vista pública uma construção simbólica imagética de uma senzala ostentada à porta, na qual o centro das homenagens era ocupado com Pretos Velhos elevados à condição de deuses, e onde a autoridade absoluta e incontestada estava fora das fileiras militares e pertencia a uma mulher negra e pobre que comandava esta sociedade pluriétnica e pluriclassista com todos, indistintamente, subordinados a seu mando?

Quando se procura entender a Umbanda no período, é preciso analisar este momento do ponto de vista do jogo simbólico e do papel da religião neste processo para evitar uma análise fragmentada, que privilegia o embate considerando somente as forças econômicas ou políticas. As estratégias de comunicação em todos os níveis, de construção imagética e de articulação grupal, passam, também, pelo plano da crença religiosa e do simbolismo, como buscamos demonstrar com este fato.

REFERÊNCIAS

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. RJ, Forense Universitária, 1988.

O ESTADO. Florianópolis (SC) 5/5/1971; 30/12/1978

²⁵ Entre estes políticos, estão aqueles que se tornaram prefeitos da capital Florianópolis, reeleitos para várias gestões e, também, governador do Estado de Santa Catarina que frequentavam e prestavam suas homenagens à Mãe Malvina.

LODY, Raul. **O povo do santo**. Religião, História e Cultura dos Orixás, Voduns, Inquices e Caboclos. RJ: Pallas, 1995. 272 p.

LOPES, J. R. Imagens e Devoções no Catolicismo Brasileiro. Fundamentos Metodológicos e Perspectivas de Investigações. **Revista de Estudos da Religião** n. 3, p. 1-29. 2003.

TRAMONTE, Cristiana. Com a bandeira de Oxalá. **Trajetórias, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis**. 2002. Itajaí, Editora da Univali; Florianópolis: Lunardelli Ed.