UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS DE RIBEIRÃO PRETO
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

Religião e Memória Social Afro-Brasileira em Ribeirão Preto

Juliana Barros Brant Carvalho

Dissertação apresentada à
Faculdade de Filosofia, Ciências e
Letras de Ribeirão Preto da
Universidade de São Paulo para
obtenção do título de Mestre em
Ciências; Área: Psicologia:
Processos Culturais e Subjetivação.

RIBEIRÃO PRETO - SP
2016

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS DE RIBEIRÃO PRETO
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

Religião e Memória Social Afro-Brasileira em Ribeirão Preto

Juliana Barros Brant Carvalho

Dissertação apresentada à
Faculdade de Filosofia, Ciências e
Letras de Ribeirão Preto da
Universidade de São Paulo para
obtenção do título de Mestre em
Ciências; Área: Psicologia:
Processos Culturais e Subjetivação.

RIBEIRÃO PRETO - SP
2016

AUTORIZO A REPRODUÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

FICHA CATALOGRÁFICA

Brant Carvalho, Juliana Barros
Religião e Memória Social Afro-
Brasileira em Ribeirão Preto . Ribeirão
Preto, 2016.

Dissertação de Mestrado, apresentada
à Faculdade de Filosofia, Ciências e
Letras de Ribeirão Preto – USP.

Orientador: Bairrão, José Francisco
Miguel Henriques.

1. Etnopsicologia. 2. Memória Social.
3. Cultos Afro-brasileiros
4. Umbanda

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: Juliana Barros Brant Carvalho

Título: Religião e Memória Social Afro-Brasileira em Ribeirão Preto

Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia, da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto como parte das exigências para obtenção do título de Mestre em Ciências; Área: Psicologia: Processos Culturais e Subjetivação.

Aprovado em: _____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

À Vó Preta

Agradecimentos

Agradeço aos grandes agentes que me frutificaram ao passar pela umbanda, aos sábios guias que me conduziram, mostraram e guardaram a minha jornada rumo à realização do trabalho,

Em especial a um destes guias, o Professor Miguel Bairrão, por ter a firmeza de um bom orientador e a transparência de uma entidade,

E também aos líderes espirituais, por terem me transmitido a sua experiência, contado as suas histórias e me amparado nos meus tropeços: Sr. Agnaldo Moraes, Sra. Maria Helena dos Santos Moura, Sr. Emygdio dos Santos Netto, e Sra. Jovelina Faustino Santa Fé,

Agradeço a todos do terreiro Pai Joaquim do Congo e Ogum da Ronda, e do terreiro Pai Candinho e Pai Sebastião, por cuidarem de mim,

À Meire, pelo seu exemplo de integridade e força, e ser minha protetora,

Aos colegas do Laboratório de Etnopsicologia, pelo continente, pelas leituras acuradas, pelas discussões férteis, e pelas ‘vidadas de banda’,

Aos amigos, Mariana, por ser bravura e ventania; Isabel, por transbordar-se nas horas de dor e de vida; Mareleide, pela incansável leveza e sorriso, Raquel, por sua luz que clareia;

Ao meu amor, Gustavo, por ser parceiro e fazer o impossível.

Aos meus pais, pelo apoio de sempre e todo,

Aos meus irmãos, por existirem, e de longe ou de perto serem a grandeza que são,

Agradeço à banca, Professor Antônio Petean, por suas gentis considerações desde a qualificação, tendo acompanhado de perto e contribuído para a construção do trabalho, e Professora Débora Piotto, por acrescentar mais ricos elementos a esta etapa conclusiva,

Agradeço à CAPES, pelo apoio financeiro.

RESUMO

Nesta investigação busca-se compreender como o sistema religioso da umbanda entrelaça-se às biografias dos seus dirigentes, as quais configuram e são configuradas por essa tradição afro-brasileira. Para tanto, acompanharam-se as cerimônias religiosas e entrevistaram-se quatro lideranças em dois terreiros na região de Ribeirão Preto. Interagiu-se com a comunidade pesquisada em posição de consulente. Foram feitos registros em caderno de campo, fotográficos, vídeos e áudio. Fez-se ainda uma reflexão sobre as potencialidades da psicanálise como ferramenta teórica pertinente para uma interação com o campo desde um lugar de interlocução com um sujeito e não um ‘objeto’ de saberes acadêmicos. Encontrou-se que a heterogeneidade da religiosidade umbandista agrega a diversidade do coletivo. Conceitos externos aos significados da tradição não parecem ser úteis para se compreender essa religião não dogmática nem excludente de divindades nem pessoas. Os recursos culturais e simbólicos mostram-se fundamentais para subsidiar a manutenção de memórias antigas. A característica da multiplicidade umbandista não está no trânsito e convivência entre pertencas religiosas, mas é inerente ao modo próprio de ser.

Palavras-chave: Memória Social, Cultos Afrobrasileiros, Etnopsicologia.

ABSTRACT

This investigation seeks to understand through the perspective of the umbandist religious system how its leaders composing and being composed by this Afro Brazilian tradition. For this purpose, religious ceremonies were followed and four leaderships were interviewed in two *terreiros* in Ribeirão Preto. The researcher interacted with the community as a participant. Field notes were registered and photos, videos and audio were collected. And also was reflected about how the Psychoanalysis is a potential theoretical tool to interacting with the research field as being an interlocutor subject and not as object of academic knowledge. It was found that the religious heterogeneity of Umbanda aggregates diversity to social collective. Outer concepts to the meaning of the tradition do not seem to be helpful to comprehend this religion that is not dogmatic nor exclusionary with any divinities and people. Cultural and symbolic sources are central to keeping ancient memories. The multiplicity issue in the Umbanda is not found in the transit or coexistence between religious belonging, but it is inherent to its own way of being.

Key words: Social memory, Afro Brazilian Religion, Ethnopsychology.

SUMÁRIO

Apresentação	19
1. Introdução	25
1.1 A umbanda e a memória coletiva	34
1.2 Objetivo e Metodologia	44
1.2.1. Objetivos específicos	44
1.2.2 Método.....	44
1.2.3 Contexto e Participantes.....	48
1.2.4 Procedimentos	49
1.2.5 Considerações éticas	51
2. Resultados e Análises	53
2.1 Os terreiros.....	55
2.2 Dona Jovelina: Filha da cabocla Jurema	58
2.3 Dona Helena: Sucessora da Madrinha Velha	63
2.4 Seu Guina : “Quem acredita bem, quem não acredita, amém”	69
2.5 Seu Emygdio: O quimbandeiro	73
3. Discussão	79
3.1 A ‘vida’ branca do feiticeiro negro	81
3.2 Umbandoquim	86
3.3 Fios da razão: tradição e pluralidade	92
3.4 A rede dos “fios” e “fias”	105
Considerações finais	111
Anexo.....	117
Referências Bibliográficas.....	123

Apresentação

Interessada em investigar memórias afro-brasileiras, dedico ao início deste trabalho algumas considerações e memórias importantes do caminho trilhado até aqui. Desde a minha infância, as rodas de família são sinônimo do poder da voz da matriarca, minha avó, envolvente a todos à sua volta, acompanhada pela serenidade do patriarca, meu avô, em que tudo vira festa, ritmada pelo tambor tocado pelo meu pai, o que se tornou um gosto, um deleite. Essa família, digna de ser chamada de matilha, porque os lobos de acordo com lendas acolhem humanos dentro do seu grupo, sabem andar unidos, cantam afinados e inspiram-se na lua, foi o pilar para que eu, en-cantada por sonhos de criança, seguisse o pulso das batidas do coração. Aproveitando o ensejo, parece-me pertinente destacar nessas lembranças a presença de uma integrante desse clã, uma senhora que cuidou, embalou, alimentou e viu crescer os sete irmãos, dentre eles o meu pai, sendo principalmente uma segunda mãe, e para mim uma outra avó, capaz de oferecer com muito zelo e carinho uma enorme contribuição à essa família com seus passos cheios de força, e transmitir seus ensinamentos de guerreira através dos meandros de seu sorriso branco e sua persistência negra. Dos seus passos identifiquei em vivências com as dela, afro-brasileiras, um estímulo para desenvolver um projeto de pesquisa que versasse sobre histórias de vida e, portanto, sobre laços e acontecimentos que residem (e resistem) nas memórias. É a raiz que segura o tempo?

Num ritmo próprio, percebi que sou feita de barulho e silêncio, mais do que carne. A percussão, a alma dos meus carnavais, me atraiu para a maestria da capoeira e para a beleza da cultura afro-brasileira, que não se faz só de dança, mas também de luta. “Das voltas que o mundo deu e nas voltas que o mundo dá”, conheci aquele jogo que vira samba de roda, parecida com aquela lembrança que reunia gente cantante, mais do que muitas pessoas juntas, uma comunidade. Sua poesia era visual, melodia do corpo, fôlego, fibra e gingado. E qual o segredo dos mestres?

O desejo do mestrado teve como impulso a participação no estágio durante a graduação de Psicologia, coordenado pelo Professor Miguel Bairrão, quando tive o meu primeiro contato com um terreiro. No dia em que me apresentei onde seria feito o estágio, no Centro Cultural Orunmilá, descobri que ali era um candomblé, e fui convidada para no dia seguinte ir a uma festa chamada Olubajé, feita para o orixá Obaluaiê, ligado à cura. Conheci a família de santo, a bravura de Iansã, experimentei o banquete dos deuses e me apaixonei pelo acarajé. Encontrei novamente o tambor, que fazia a entidade dançar. As músicas me comoveram. Aquela médium, que cedia o corpo ao espírito, girava com agilidade e os olhos fechados como se flutuasse no barracão¹. Durante esse estágio enfrentei meus desafios e aprendi a tocar tambor. Nessa época entrei para um grupo de Maracatu, e toda quarta-feira à noite eu me encontrava com os saberes de Nação pernambucana. Neste fio da meada, me situo enquanto brasileira, num colorido de heranças. O tambor continuou batendo forte quando conheci dois terreiros de umbanda, onde as músicas soam tão vigorosamente que não mais parei de os frequentar, e ali começou minha pesquisa. No lugar de aprendiz, conheci a sabedoria de generosas autoridades religiosas, cujas histórias remontam à época do nascimento de Ribeirão Preto, minha cidade natal. Ouvir esses anciãos foi uma oportunidade de me aprofundar também em minhas memórias e tradições, e fui orientada a pisar devagar nas ‘giras’ do mundo, mas com firmeza. E esse vento, para onde me sopra?

Saindo por hora do meu espaço biográfico, entro na apresentação do trabalho. O percurso do pesquisador e marcas pessoais são amparados por memórias e por um certo estranhamento, um Outro que habita em nossas trajetórias. Isso significa uma relação complexa de recursos pessoais e culturais, dentro de uma rede que nos situa dentro de laços históricos. Levando em conta esses vínculos culturais intrínsecos a cada experiência

¹ O salão do terreiro

subjetiva, as experiências pessoais não poderiam ser significadas em separado à dimensão coletiva.

Essa dimensão, fundamental em Psicologia Social, foi o ponto de partida para o projeto de mestrado, pensado inicialmente com o objetivo de escutar memórias sociais compostas por narrativas biográficas do fundador de um dos terreiros de umbanda mais antigos em Ribeirão Preto. Nesse terreiro, existente há mais de meio século, foi-me sugerido visitar outro terreiro de umbanda, em Pontal, também existente há pelo menos cinquenta anos, fundado por uma líder anterior que foi sucedida pela líder espiritual atual, quem curiosamente mostrava-se aberta a praticamente todas as religiões dentro de sua comunidade. O coletivo parecia ser um misto de várias tradições, dentre elas o candomblé e o espiritismo kardecista, praticadas no mesmo espaço que a umbanda. O objetivo passou a ser não só registrar as histórias de vida dessas eminentes e quase seculares autoridades, mas também compreender como elas se articulavam em um trânsito religioso, variando na suas formas e lugares, percebidos como vários cultos simultâneos.

No decorrer da pesquisa, outras duas lideranças foram-nos apresentadas. Ambas ofereciam atendimentos espirituais dentro da sua própria casa, e em uma dessas práticas notou-se não apenas a umbanda, mas a quimbanda, apesar de autores clássicos terem atribuído uma suposta “morte” dos seus “feiticeiros”. Na convivência com as comunidades, descobri-se que esta prática estava viva, entretanto, pouquíssimo evidente, apontando-nos que seguir a pesquisa conforme o planejado talvez ficasse muito aquém do que se revelava na maneira como aquelas pessoas manejavam a espiritualidade umbandista, suas razões plurais e por vezes ‘ocultas’. O ponto de discussão dos dados culminou na viabilidade de se explicitar, a partir dessas vivências, processos etnopsicológicos por meio de um entendimento que não se pensasse externamente ao próprio fenômeno, notando-se que a umbanda tem sido reportada na literatura através de

conceitos que parecem reduzir e muitas vezes desqualificar uma riqueza e plasticidade ímpares. Foi entendido que os dados ofereciam pistas para um novo roteiro na pesquisa, a fim de se apurar essas particularidades. Passou então a integrar o objetivo compreender naquelas comunidades religiosas como a biografia dos seus dirigentes idosos suscita diferentes nuances da tradição, ao mesmo tempo em que a tradição também encadeia o curso da biografia dos seus agentes.

Do ponto de vista histórico, Sérgio de Souza publicou em 2007 um estudo sobre vivências em comunidades negras de Ribeirão Preto, o que nos serviu como referência para prosseguirmos com uma investigação de cunho psicológico nesse mesmo contexto. No capítulo introdutório do presente trabalho, a primeira parte discute o tema da memória social e a umbanda, e a segunda parte apresenta os objetivos e a metodologia. No segundo capítulo são trazidos os resultados e análises. No terceiro e último capítulo apresenta-se a discussão e considerações finais.

1. Introdução

O universo religioso afro-brasileiro é, como toda tradição, um espaço cultural em que se cultivam muitas memórias, fundamentais nos processos psicológicos. Assim, se a composição humana caminha com os eventos históricos, compreender a fundo as memórias sociais na umbanda através de vivências dos seus protagonistas contribui para reflexões neste campo de estudo.

Trindade & Coelho (2006) concebem a magia e as religiões como maneiras particulares de manipulação de questões sociais e culturais, na medida em que elas oferecem um espaço simbólico para processos de interação e interpretação do mundo, relacionados com a consciência de si e com questões existenciais como autonomia, valores e normas de conduta, que no fundo compõem a pessoa e o coletivo de maneira intimamente interligados.

O social aparece como um espaço de significação de experiências pessoais, em que o desconhecido pessoal surge como peça chave para a compreensão de uma rede de sentidos interligados ao Outro, tal como abordado no campo da Psicanálise lacaniana. O ‘eu’ não separa-se dos outros e aparece em co-autoria coletiva (Bairrão, 2005).

O campo de estudo sobre as interações entre indivíduo e a sociedade é interessante para a Psicologia Social, pois abarca inúmeras problemáticas no campo das ciências humanas, geralmente colocadas de lado ou que se constroem em pontos-cegos, como as diferenças culturais entre o pesquisador e o pesquisado, gerando polêmicas e discussões, principalmente devido à pretensão de neutralidade científica em que pretendem se manter muitos pesquisadores. Dentro do campo psicológico, a perspectiva da Etnopsicologia nasce na busca por preencher as lacunas a respeito dessa interação entre populações e culturas distintas, evitando-se que não seja sinônimo de conflitos e dominações, percebendo-se que muitos estudos científicos teriam fomentado mais do que explicado as desigualdades, tal como durante os séculos de colonizações e guerras mundiais. Essas

inquietações foram recentemente publicadas em um livro, *Etnopsicologia no Brasil* (2016), que nos brinda com estudos em relação aos saberes de grupos étnicos, especialmente aqueles que compõem a sociedade brasileira, fornecendo elementos para se pensar técnicas e métodos específicos para a leitura e compreensão de contextos culturais diversos. Autores de outras áreas, como a Antropologia, Sociologia e Filosofia, têm contribuído para a reflexão de que para se estudar as relações interpessoais é preciso compreender a complexidade dos fenômenos sociais, e vice e versa.

Representante da perspectiva da Psicologia da Cultura no estudo dos cultos afro-brasileiros, Augras (1995) afirma que tanto o ‘eu’ atuante quanto as outras pessoas, investidas por significados sociais, não precisam ser entendidos como unidades individuais. A ideia de indivíduo passa a ser a “síntese ativa” da sociedade e da cultura, havendo a circulação social, cultural e temporal dos entendimentos de ‘eu’. A unicidade do ‘eu’, da alma, da consciência, estaria amparada em uma noção que “não é unívoca nem universal” (Goldman, 1985, p. 30). Para Mauss (1938) a questão da universalidade da pessoa baliza-se apenas enquanto a existência de vários modelos ou “noções de pessoa”.

As formas de ser sujeito, atreladas ao social, passam pelas diversas matrizes simbólicas e culturais. Com o intuito de se oferecer cuidado ao humano e à sua diversidade, presente na e representante da sociedade brasileira, destaca-se como imprescindível a investigação de caráter etnopsicológico.

Estudos no âmbito da Etnopsicanálise, como os de Tobie Nathan, seguidor do fundador dessa disciplina, George Devereux, foram precursores na tentativa de conciliar saberes e técnicas no campo da saúde e do funcionamento do psiquismo, e os saberes e técnicas “nativas”. Esse diálogo certamente coloca em cheque um etnocentrismo característico das ciências humanas, uma vez que certas considerações sobre as emoções e o comportamento seriam adequadas apenas em relação ao modo de vida ocidental.

Outras expressões culturais seriam compreendidas distorcidamente, não levando-se em conta as suas especificidades. Rosaldo (1980) ilumina essa questão levantada em sua época, ao pontuar uma expectativa da sociedade hegemônica sobre comunidades consideradas “selvagens” de que se despojassem de seus costumes e características próprias, abandonando seu “primitivismo”.

Percebendo-se as relações entre visão de mundo e conceitos psicológicos, como por exemplo no campo da saúde mental, Tobie Nathan (1988) observa as experiências idiossincráticas que em um contexto são entendidas como loucura, em outro são apreendidas como manifestação espiritual. O autor busca reformular os pressupostos da Psicanálise, enquanto uma teoria e terapêutica, para pensar a heterogeneidade humana. Com esse propósito, refletiu sobre a maneira como as técnicas psicanalíticas teriam-se reformulado com o tempo, acompanhando diferentes definições sobre o patológico. Isso seria útil, em última instância, como apoio para se compreender os movimentos e entendimentos possíveis do simbólico. Nathan defendeu que as ferramentas teóricas da psicanálise seriam mais bem definidas por funções lógicas, como mitos e metáforas, do que por fórmulas exatas, a respeito da complexidade dos problemas da “alma”. Com isso, pode-se mudar os seus operadores, permitindo um encontro efetivo entre paciente-terapeuta, por uma comunicação consistente com significados presentes em um sofrimento que se expressa amplamente, na sua diversidade cultural, o que Tobie Nathan chama de “Psicanálise pagã”.

Essa abordagem pressupõe que nenhum dispositivo técnico, no âmbito da Psicanálise, seria potente se não articulado à gramática cultural e simbólica do paciente. Busca-se não achatar as suas sutilezas com a rigidez de conceitos, nem reduzir a multiplicidade cultural a categorias como ‘primitivo’ ou entendendo-se fenômenos religiosos apenas como ‘ilusão’ ou fantasia. As consequências práticas disso, em pesquisa

com religiões ditas ‘pagãs’, seria reverter as barreiras causadas por um choque étnico-cultural com o Ocidente, bem como por uma visão de ciência racional e universal que não afiançaria outros entendimentos de mundo, muito distantes de um modelo previamente definido. Sublinha-se a importância de se ter como preocupação reconhecer como voz própria o que se encontra na comunidade pesquisada, sendo o reavivamento do lugar de sujeito (histórico e/ou espiritual) igualmente terapêutico tanto na clínica como no social (Bairrão, 2005).

Nesses termos, seria então a Psicanálise, não uma teoria para explicar ‘feitiçarias’, mas ela própria uma ‘feitiçaria’ que se utilizaria de entidades, símbolos, sonhos, narrativas e memórias, agregados ao e como formas de sagrado, para ‘curar’ uma surdez epistemológica a outras vozes e a várias possibilidades de ser (e de seres).

Na perspectiva da Etnopsicologia busca-se valorizar o outro e seus saberes como interlocutor válido, que prescinde da tradução ou redução de seus enunciados por meio de “porta-vozes” acadêmicos. A alteridade é colocada nesse campo de estudo como uma preocupação em se reconstruir saberes, conceitos e categorias de análise que muitas vezes prestam-se a uma imposição colonizadora ou a análises superficiais, como rótulos e nomenclaturas que pouco dizem das suas especificidades, o que em qualquer pesquisa de campo poderia levar a conclusões precipitadas ou distorcidas, quando impróprias ou alienadas do fenômeno observado.

A Psicanálise, enquanto investigação de um desconhecido, chamado de inconsciente, tem sido utilizada em pesquisa social, aliada à pesquisa etnográfica (Bairrão, 2005), tradicionalmente utilizada nos trabalhos de antropólogos. Essas ferramentas teórico-metodológicas têm-se mostrado profícuas para alcançar o objetivo de dar lugar aos sujeitos sociais como produtores de sentidos sobre si mesmos, sendo ainda possível responder com afinco à problemática de que o pesquisador e o campo são partes

intercambiáveis na investigação de um desconhecido, proposta assim chamada de escuta participante. O pesquisador só consegue perceber aquilo que se mostra a ele quando permite-se observado. O campo conversa e oferece interpretações sobre o seu interlocutor acadêmico, mas para isso é preciso que este possa se despojar de suas distâncias ‘teóricas’ e culturais em relação aos seus colaboradores, cedendo a uma colonização no sentido contrário à tentativa de colonização historicamente imposta, podendo ser colonizado ou “afetado” pelos saberes do outro a respeito da sua própria pessoa (Favret-Saada, 1990). A pessoa do pesquisador, quando habitada por um imagiário Outro sobre si, oferece meios para que a análise se paute não em uma relação imaginária de obtenção de dados, mas em uma comunicação profunda nesse encontro. Especialmente nos contextos religiosos, algo “invisível” se comunica pela via dos sentidos, nomeadamente, o sagrado. Com isso, faz-se premente elucidar as formas de conhecimento sobre um outro, desconhecido.

Na umbanda o que mais se desconhece é algo que se esconde na e através da comunidade, como proteção de um sagrado constantemente colonizado por uma expectativa de arrancar seu “primitivismo”. No contexto brasileiro, esse empreendimento “moderno” esteve sempre associado a um extermínio do negro na população por uma política de embranquecimento. Já na feitiçaria europeia, Favret-Saada também percebeu que havia uma tendência de não se revelar ao pesquisador aquilo que era mais precioso à comunidade: O seu modo de interpretar o mundo e uma terapêutica que consiste em uma tradição cultivada pelas comunidades rurais, que remonta aos cultos da Antiguidade. Tal como a religião popular portuguesa, ‘ineficazmente’ combatida pelas elites e pela religião “oficial” (Espírito Santo, 1990), nota-se que a riqueza simbólica dessas heranças disseminou-se em território brasileiro, somadas ao cosmo africano, especialmente pela via dos cultos afro-brasileiros, como a umbanda, aparecendo de maneira sistemática como não-ditos em duas partes desse trabalho. O primeiro aspecto está relacionado com a

quimbanda, vinculada ao que se supôs como desaparecimento de uma umbanda mais “tradicional”, entretanto foi verificado seu ocultamento, que representaria aquilo que mais precisaria se esconder, notadamente para não ser esquecido. Na obra de Freud, *Recordar, repetir e elaborar* (1914) trata-se de um aspecto peculiar do funcionamento psicológico, um recobrimento de memórias importantes, como por exemplo a partir de imagens oníricas e sintomas, como forma de preservação de vivências significativas, porém irrepresentáveis. Compreende-se nas manifestações culturais e religiosas, que passam pelos diferentes entendimentos a respeito do sagrado, bem como o seu simbolismo, uma dinâmica coletiva de se lidar com sentidos e motivações profundas de vivências ancestrais e míticas, as quais foram apontadas por Freud em *Totem e Tabu* (1913).

Alguns desses aspectos manifestariam-se difusamente na memória social, discutida por Ricoeur (1913) em relação a uma dinâmica de algo “ausente” que parece atuar no presente, e recobri-lo. O aspecto principal da sua análise em *Memória, história e esquecimento* é o modo como o esquecer e o lembrar estão imbricados no mesmo fenômeno, como já apontava a suposição do fundador da Psicanálise. Nesse sentido, eventos do passado, presente e futuro articulariam-se no intervalo entre o individual e o coletivo, como instância ‘virtual’ do esquecido. O autor compreende a memória não como uma representação-cópia do passado, mas como um exercício de manutenção e reavivamento do passado, do que estaria morto, através de formas criativas que o reiteram como mímese nos modos de vida do presente. Dessa forma o passado não se apagaria e permaneceria re-atualizado nas práticas sociais.

Segundo Ricoeur (1913), as memórias “saem” do passado e ‘encarnam-se’ no hiato entre a lembrança, algo “externo”, um outro que “aparece” ao sujeito, e a ação de lembrar, que a percebe e a significa. Assim, a lembrança atravessa um esquecimento e retorna como um resquício do passado, já apagado e, portanto, reinventado.

Ricoeur identifica que através da linguagem, que também é do outro, os sujeitos lembram-se e narram-se. As narrativas históricas cumprem um papel de nortear a percepção do passado, o que consequentemente modifica o modo como se compreende o presente. O ‘eu’ aparece como uma narrativa, e narra-se quem se é através dos significados atribuídos a eventos passados. Afinal, a experiência de narrar é em si como uma montagem de um cenário, em que as peças já estão dadas. Interagindo entre si os sujeitos vinculam-se narrativamente a signos e significantes, e com eles o mundo é conhecido e transformado, como por exemplo as pedras, que para Bosi (1987) sustentam as memórias: Podem ser castelos, edifícios ou a morada de espíritos ancestrais. No ato de perceber, nomear e identificar objetos e outras pessoas, inclusive espíritos, se estabelece uma relação dialética de se interpretar e ser interpretado pelo entorno, não sendo entendido aqui como produto da imaginação, e nem de representações abstratas, e sim como uma maneira específica de se relacionar com o mundo e socialmente.

Ochs & Capps (1996) discutem sobre a memória como uma possível, porém frágil fonte de conhecimento, por ser imprecisa e considerada “deteriorada” no esquecimento. Mas como para Freud (1914) esquecer é lembrar, cabe-nos recordar suas considerações de que a imprecisão do passado é marcada por um paradoxo, se esquece o que não pode ser esquecido. Ricoeur (1913) refere-se ao mesmo como a “presença do ausente”. Freud toca num ponto em que o enigma, para ele, é algo que não pode ser representado conscientemente, mas que insiste em se mostrar simbolicamente na vida e nas ações dos sujeitos. Freud investiga como o ato em si é recordação, assim como simboliza o que não tem lugar no verbal, chamando-se atenção para partes não reconhecidas do si mesmo. Adentra-se em um campo de saber sobre o esquecimento não como déficit, mas como parte de um processo psicológico em interação com o real. Em Psicanálise as imagens oníricas são compreendidas como narrativas que comportam significados inconscientes,

e que revelam-se (ou escondem-se) ao sonhador. Vivências profundas, nesse entendimento, seriam representadas por esses elementos enunciados em ato, nas fronteiras do ego e em diálogo com os valores sociais.

A relação transferencial, nas palavras de Freud (1914), seria um “fragmento de experiência real”, isto é, o momento em que se pode observar uma comunicação sempre à deriva de outros sentidos possíveis, endereçados ao ouvinte. Para Ochs & Capps (1996), capta-se na memória uma face incompleta, um *self* parcial. Escutar memórias biográficas, que se encadeiam como um enredo, iluminaria certos eventos em particular, dando-lhes ênfase e sentido como constituição do ‘eu’. O processo terapêutico, exatamente por remontar experiências pessoais e situá-las como um narrador narrando a si mesmo, revelaria algo sobre o ‘eu’, um ‘eu’ visto com os olhos de um Outro, e sobre o narrador do ‘eu’, um Outro íntimo e ao mesmo tempo público (Bairrão, 2005). Há um Outro que dá as cartas do ‘eu’, e esse último as joga, embaralha e redistribui aos seus pares.

Em relação ao campo umbandista, este trabalho pôde verificar uma dinâmica perspicaz no jogo com o Outro espiritual, que esconde-se a um olhar apressado: A preservação de uma religiosidade que tem como característica a sua permanente mudança.

1.1 A umbanda e a memória coletiva

Na umbanda o natural e o humano são incluídos como parte do sagrado, agregando-se sentidos multi-dimensionais, ligados a acontecimentos históricos, memórias, construções psicológicas e linguísticas, destacando-se, por exemplo, a presença de flores nos rituais. Para além do nível estético, como o ‘embelezamento’ do altar, o ‘florecer’ é uma categoria relacionada com as estações do ano, com a natureza e o plantio. A ‘flor’ aparece em pontos-cantados para os pretos-velhos, entidade espiritual conhecedora dos segredos ligados às plantas e representante dos ancestrais africanos. A sua associação com

as flores pode ser entendida como uma memória da vida no campo. Outras associações desse significante ofereceriam sentidos como o ‘florescer’ das potencialidades dos adeptos da tradição, e o ‘afloramento’ de uma raiz cultural, amparado em um *ethos* coletivo.

A produção de sentidos envolvendo-se o enredo dos mortos é correlata ao fato de no panteão espiritual umbandista não haver a separação bem definida entre sagrado e cotidiano (Brumana & Martinez, 1991), entre espíritos e pessoas, sendo também difícil separar a umbanda de outras religiões. Nessa tradição não se estabelecem categorias rígidas, pois há uma rede simbólica composta de uma combinatória entre orixás, guias² e santos católicos, amplamente descrita em outros trabalhos acadêmicos (Bairrão, 2005; Rotta & Bairrão, 2007; 2012; Martinez & Bairrão, 2009; Macedo & Bairrão, 2011; Dias & Bairrão, 2011; 2014; Leal de Barros & Bairrão, 2015).

O sagrado é vivido no dia a dia da comunidade, apreendido estética e não metafisicamente, por isso é suscetível de muita diversidade e enuncia-se a múltiplas vozes, principalmente aquelas que refletem e ressignificam dignificadamente experiências e memórias coletivas relacionadas ao abandono e à exclusão social (Bairrão, 2004). A espiritualidade reconfigura-se em cenários geográficos e narrativas históricas personificadas em entidades do panteão (Macedo & Bairrao, 2011). De forma intercambiável, se associam à experiência social significados religiosos, mas também a espiritualidade em si resta ininteligível se não se a interpretar mediante o crivo daquela experiência. Os pretos-velhos, por exemplo, são espíritos reportados como ex-escravos, representativos de uma reversão daquele que viveu o desamparo e o desespero de ser despossuído de si mesmo na própria pele, e depois de morto ‘cuida’ dos que o procuram,

² São as entidades espirituais na umbanda.

quicá com problemas infinitamente menores dos que os sublimaram em elevados espíritos da umbanda (Dias & Bairrão, 2011).

Nessas narrativas, as categorias espirituais dialogam com a sociedade. O encontro entre memória e reflexão social demonstra-se como uma habilidade de cifrar dores insuportáveis em reparações sublimes (Bairrão, 2004).

A umbanda foi descrita como tendo sofrido influência de religiões de origem europeia, socialmente mais valorizadas, como o catolicismo e o kardecismo (Camargo, 1961), mas mantém laços fortes e explícitos com heranças indígenas e africanas (Silva, 2012), historicamente perseguidas e demonizadas, por serem consideradas práticas supersticiosas, mágicas e perigosas (Negrao, 2008). Contribuições provenientes de religiões orientais e da Nova Era, como parte de uma busca do re-encantamento do mundo, também teriam sido anexadas às práticas umbandistas (Sanchis, 1997).

Em relação ao que seria uma tradução de aspectos históricos na sua composição espiritual, é possível observar nas práticas religiosas afro-brasileiras a reconstituição de memórias e modos de ser antigos, em que Slenes (2011) aponta vínculos culturais que dificilmente se perdem, arraigados tanto no cotidiano quanto na concepção de mundo transmitida por seus antepassados.

A temática da memória no universo afro-brasileiro levou o historiador Sérgio Souza (2007) a realizar um estudo com comunidades negras da região de Ribeirão Preto. Neste estudo, investigou vivências por um ponto de vista que não fosse alheio às próprias experiências dos participantes. Na medida em que o autor reconstruiu lembranças e as formas de negociação no vivido, verificou um cotidiano rico em produção político-cultural que embasou lutas históricas individuais e coletivas. Indica-se que tradição, cultura e identidade evidenciam processos de subjetivação e resistência nessas

comunidades. Um interessante aspecto destacado é a forma flexível com que as fronteiras e espaços simbólicos próprios são negociados.

Outro estudo na região feito com a umbanda, por Leme & Bairrão (2003), buscou memórias antigas que apontam a preservação de uma visão de mundo com raízes predominantes no pensamento e práticas sociais de origem bantu, originárias das populações da região do Congo-Angola.

O historiador Robert Slenes (2011) esclareceu sobre a riqueza cultural produzida nas senzalas das fazendas cafeeiras do Sudeste brasileiro, e encontrou fortes vínculos comunitários, num universo simbólico compartilhado e elos culturais profundos, sedimentados nas famílias afro-brasileiras. Em sua obra *“Na senzala, uma flor – Esperanças e recordações na formação da família escrava”*, identificou memórias arraigadas no cotidiano, a partir de documentos e obras de autores do século XVII. Com isso, reconstruiu como se davam os laços sociais por dentro da concepção cultural africana. Em sua análise, refuta o argumento de que as famílias escravizadas tenham se degenerado social e psicologicamente, ao apontar uma experiência ativa e engajada. Ao colocar uma “lupa” nos contrastes e negociações com a sociedade em que essas populações estavam inseridas, buscou a complexidade do encontro entre culturas e fez com que colonizados aflorassem também como protagonistas.

É neste contexto que Slenes (1992), através da palavra *malungo*³, observa que por trás do vocábulo há um entendimento de mundo compartilhado. Conceitos como esse estariam presentes nos costumes de africanos recém chegados no país. O autor destaca que apesar de o tráfico escravista ocasionar agrupamentos entre populações africanas prioritariamente com diferenças etnolinguísticas, o significado de *malungo*, utilizado no

³ *Malungo* nas línguas bantu tem significado de ‘barco’ e ao mesmo tempo de ‘companheiro’, o que teria uma tradução de “companheiro patrício da mesma região que veio no mesmo comboio” (Slenes, 1992, p. 51).

seu cotidiano, revela que os grupos compreendiam-se não mais através da sua língua de origem, mas pela sonoridade e entendimentos práticos, pelo dinamismo das formas de comunicação no interior da sua densidade cultural. Dito de outra forma, o mesmo mecanismo do sistema latifundiário que buscava impedir articulações e fuga dessas populações, favorecia um engenhoso encontro de familiaridades, baseadas em uma filosofia ancestral comum descoberta coletivamente. O entendimento entre eles não ficava apenas na superfície das palavras, mas alcançava significados mais profundos sobre o pensamento africano. Destaca-se que suas tradições, de suma importância no contexto hostil em que se encontravam, foram assim reformuladas e transmitidas aos seus sucessores. Com isso, o autor constrói um olhar radicalmente diferente sobre o cotidiano e o contexto familiar, e sobre o papel vital das memórias intergeracionais, importantes para se enfrentar e subverter as condições do cativo, evidenciando-se, especialmente entre aquelas que se recompuseram como um amálgama de dialetos distintos, que não estavam culturalmente sem raízes, e sim sendo agentes da própria história.

A partir destas premissas, a riqueza simbólica e a habilidade em lidar com as heranças transmitidas desde as vivências de antepassados até as tradições afro-brasileiras atuais pode-se traduzir em enredos que não são estáticos. A tradição se atualiza e se reelabora com o tempo. Por essa via, concepções e vivências psicológicas perpassadas por memórias sociais afro-brasileiras ofereceriam uma visão de mundo particular, como síntese entre um pensamento e o seu uso em relação a desafios, dilemas e histórias de vida dos seus sujeitos.

Para Berger e Luckmann (1978) o pensamento humano não existe fora das relações cotidianas, e toda ação depende de uma ideia de mundo socialmente compartilhada. Isso significa dizer que tudo o que implica a subjetividade está integrado na vida social. Para estes autores, em qualquer situação encontra-se uma aglomeração específica de

conhecimento nos significados atribuídos aos eventos. Os recursos sociais da memória, entendidos como uma forma específica de saber, contribuem na compreensão de processos psicológicos e chamam atenção para uma dimensão em que não importa a natureza da “realidade”, mas as diferentes proposições e maneiras de se enxergá-la. Nesse sentido, para se investigar um contexto social preciso não seria interessante indagar a verdade metafísica das ideias, mas sim buscar as diferentes “teorias sociais” que atuam nas relações, e podem ser objetivamente conhecidas através dos sentidos motivados culturalmente, e compartilhados coletivamente. A importância da memória, para além do individual, é percebida como suporte de sistemas de pensamento.

Para Connerton (1989) esta seria uma forma de conhecimento que se presentifica na e como memória coletiva, em instituições, costumes, leis e linguagem, ou seja, toda uma gama de recursos sociais que contextualizam e significam experiências pessoais e grupais. Uma vez que em todos os contextos há vivências ligadas a padrões e valores culturais, a memória coletiva relaciona-se com estas heranças, saberes e fazeres, reproduzidos por sociedades e seus protagonistas.

Connerton (1989) propõe a corporalidade como um aspecto fundamental da memória coletiva. O corpo e o ritual seriam os lugares privilegiados para se observar como se preservam os conhecimentos do grupo. A identidade e a percepção estariam ligados a narrativas que circulam socialmente como modos de ser. O autor, discutindo a persistência de memórias, muitas vezes inconscientes, identificou que por trás de práticas do dia a dia, gestos, hábitos, linguagem, rituais e celebrações, haveriam entendimentos de mundo. Em grupos oprimidos por uma memória hegemônica, o corpo e os ritos carregam sentidos importantes como um antídoto contra o esquecimento do passado. O corpo e os rituais comunicam-se com o passado histórico e atuam como um conjunto de repertórios a respeito dos modos de ser.

Ressalta-se que as memórias coletivas são vivências temporais independentes da linearidade cronológica. Elas compõem vínculos identitários que não se apegam a unidades individuais, pois as narrativas personificam-se nos modos de ser atuais como a presentificação de acontecimentos remotos, e que, por serem fatos longínquos, tornam-se mitos, repetem-se e elaboram questões coletivas. Para Connerton (1989), acontecimentos sociais traumáticos passam a ter um lugar na memória coletiva como marca de algo que elabora-se nos seus herdeiros. Leva-se em conta a inter-relação entre os modos de ser e o passado até nas coisas vulgares, que podem ter o estatuto de enorme significação, na medida em que podem ser representantes de grandes acontecimentos do passado, responsáveis por transformações sociais e políticas, como as que ocorreram no contexto ocidental e modificaram muitos elementos da convivência social deixadas para a posteridade, como por exemplo as formas de se vestir.

Na espiritualidade afro-brasileira, os modos de vida são profundamente ligados aos ancestrais. Para Palmié (2002) as vivências com a espiritualidade são vozes históricas “encarnadas”. Assim, as formas com que o passado conserva-se e atua no presente estão relacionadas às tradições que as valorizam e as mantêm. As memórias conduzem a um conjunto de saberes construídos, preservados e transmitidos, no limite da experiência do sujeito e do grupo (Bosi, 1987).

Fatos históricos marcantes podem ultrapassar gerações e compor o sentido de identidade dos indivíduos, de modo que a identidade, geralmente compreendida como interiorizada, passa a ser também coletiva (Halbwachs, 1990). No processo de transmissão de saberes, o nível pessoal passa a ser tão importante quanto o coletivo.

Halbwachs foi pioneiro no campo de estudo denominado de ‘memória coletiva’, de fundamental importância para a Psicologia em relação a vivências do indivíduo, que não se separam da dimensão social. De acordo com seu estudo, a memória e as experiências

individuais guardam sentidos da convivência familiar e coletiva. Os pontos de vista pessoais existem senão como presentificação da memória coletiva, retomada num esforço de atualizar os testemunhos do passado, mobilizados em um diálogo específico e atual (Schmidt & Mahfoud, 1993).

Levantando-se o tema da subjetividade como não isolada e ativamente engajada nos processos sociais, pois ela não existiria sem os significados produzidos coletivamente, a memória coletiva nos possibilita pensar sobre como se transmitem saberes importantes, num elo com os antepassados, sendo que a memória circula socialmente e não anula as particularidades dos sujeitos.

Para Shore (2005) a *psique* está imersa na cultura. Os sistemas culturais regulam características pessoais, mas de maneira não arbitrária ou fechada. No espaço cultural há investimentos pessoais, contradições e elaborações. A partir da ideia de inconsciente, o autor chamou atenção para as experiências históricas que podem se “desenterrar” como particularidade dos indivíduos, a partir da rede de significados culturais. Obeyesekere (1990) também defendeu, referendado na Psicanálise, que a subjetividade e a esfera cultural não são dissociáveis. Esse autor afirmou que os mitos revelam-se como tradução das motivações humanas, tais como infantis ou arcaicas, assim como são formas de elaborá-las. Um mesmo substrato simbólico originário das experiências subjetivas estaria organizado coletivamente na religião, na arte e na cultura.

Da mesma maneira, Mageo (2002) mostra que questões da vida pessoal elaboram e performam os símbolos da cultura. Para a autora, os desejos pessoais negociam e protagonizam desejos existenciais também numa dimensão coletiva. Assim, revela-se no ‘mundo’ psicológico, a partir de narrativas pessoais, o entrelaçamento de experiências culturais e a sua elaboração nos sujeitos históricos.

As tradições e práticas culturais (muitas vezes mutiladas por processos de colonização) são suporte para um diálogo constante entre sistemas de pensamento e aquilo que seus sujeitos vivenciam na contemporaneidade. Estes sujeitos se comunicam através de “quaisquer personagens produzidas no fluxo da história e das imagens vivenciadas, mas em última instância a autoria seria do próprio idioma, que guarda a memória da sua história e sua cultura” (Bairrão, 2011, p. 167). Assim, os sistemas sociais mantidos por uma rede de significações podem ser entendidos como voz própria e não apenas individual, mas coletiva.

Em relação às biografias é possível observar a mescla reflexiva do social e do pessoal. As biografias parecem ser um desfecho de sentidos implicados no coletivo. A narrativa recobre, segundo Ochs & Capps (1996), duas instâncias humanas, uma ação que cria algo novo e uma ação que se repete. “Narrativas pessoais configuram um engajamento de como nos sentimos em relação a situações. São representações e evocações parciais do mundo como o conhecemos” (Ochs & Capps, 1996, p.21). É através de determinado encadeamento de eventos que se conta uma vida. A memória é descrita como um tipo de narrativa que organiza e comunica experiências verbalmente, visualmente, e corporalmente (Ochs & Capps, 1996). Nesse sentido, Benjamin (1985) aponta na narrativa um dizer para além do mero conteúdo da informação. Mais do que uma totalidade de sentidos ou verdade em si mesma, a narrativa deixa sempre em aberto, nas entrelinhas, o valor dos seus personagens inseridos na História.

Em narrativas biográficas, Oakdale (2002) apontou como procedimento interessante perceber esses seus sentidos não-verbais, que ultrapassam os limites de se fazer um rearranjo artificial dos dados coletados, para que fiquem em uma ordem linear, se lhes supondo uma unidade individual. Segundo a autora, na busca de construir um personagem coerente e integrado a partir das entrevistas, o pesquisador deixa de perceber

o que se diz em ato, além de perder de vista o que culturalmente pode não ser composto por uma única voz.

1.2 Objetivo e Metodologia

Busca-se neste estudo conduzir uma discussão sobre a memória social na umbanda, compreendendo como a prática religiosa presentifica-se na biografia de líderes da tradição. Como contribuição para a reflexão sobre o campo religioso afro-brasileiro, discute-se como a umbanda, à luz de suas concepções próprias, compõe-se através de um panteão espiritual culturalmente diverso e atualiza-se interligadamente às narrativas biográficas dos seus protagonistas. Para tanto, procedeu-se a um estudo de caso coletivo em duas comunidades antigas de umbanda no interior paulista, mediante dados etnográficos coletados durante cinco anos no terreiro ‘Pai Candinho pela razão Pai Sebastião pela razão Ogum Rompe Mato’, situado em Pontal, e no terreiro ‘Pai Joaquim do Congo e Ogum da Ronda’, situado em Ribeirão Preto.

1.2.1. Objetivos específicos

- a) Contribuir para o resgate e preservação da memória social afro-brasileira na região de Ribeirão Preto;
- b) Compreender como a tradição umbandista presentifica-se na biografia de quatro lideranças espirituais e em suas práticas religiosas.

1.2.2 Método

Esta pesquisa qualitativa desenvolveu-se com base nas contribuições teórico-metodológicas do Laboratório de Etnopsicologia. O método propõe a extensão da teoria psicanalítica às pesquisas de campo, mediante a utilização de técnicas etnográficas. Essas ferramentas buscam compreender em especial as formas de interação do pesquisador no contexto da pesquisa, a fim de apreender a lógica interna, raízes e concepções de vida de comunidades e grupos étnicos.

O ponto de partida foram narrativas que se reportam às histórias de vida de quatro eminentes e antigas lideranças dos cultos afro-brasileiros, as quais compartilharam os seus saberes a respeito da tradição umbandista, sendo que algumas vivências e memórias dessas pessoas idosas remontam ao surgimento dos terreiros, na região de Ribeirão Preto. Além dessas narrativas, as histórias que circulam nas comunidades também foram consideradas. Para tanto, não apenas as informações prestadas pelos participantes humanos, mas consideraram-se também a fala dos espíritos, os rituais, os objetos, os modos de vida e os acontecimentos, prestando-se atenção em tudo o que sucede e circula socialmente produzindo sentido, um método denominado de escuta participante (Bairrão, 2005). O sujeito da pesquisa foi a memória coletiva, enunciada através da comunidade como um todo, e expressa não necessariamente por meio de palavras, sendo a pessoa do pesquisador, incluindo as suas sensações, sentimentos e percepções, instrumento para esta interação (Bairrão, 2015).

Esse método tem como foco a investigação da rede de sentidos construídos coletivamente, isto é, não apenas ‘escutar’ as falas individuais, mas apreender significados também compartilhados e elaborados na vida social, presentes no conjunto de depoimentos e conversas informais, nos enredos pessoais, na construção das ideias e em como os acontecimentos são percebidos, compondo-se um sistema que se enuncia em sua totalidade, mas sendo sempre ponderada a mediação da pesquisadora.

Os terreiros escolhidos para a pesquisa possuem heranças culturais antigas, marcantes nas comunidades como um todo. A partir das interações com o campo, os dados utilizados foram base para a análise etnopsicológica daquele contexto, a fim de abrir um diálogo entre modelos e teorias, tomados não como conhecimento abstrato, mas como vozes encarnadas no mundo social. Além disso, mais do que pensar no significado das histórias contadas por alguém, interessa saber *como* no contexto estudado se produz

um conhecimento sobre os sujeitos (Bolivar & Domingo, 2006). Ou seja, compreender de que forma aquele contexto compreende o mundo e as pessoas nos ajuda a repensar por qual ‘lente’ aquela ‘realidade’ pode ser vista.

Uma vez que a investigação qualitativa visa observar os fenômenos em sua complexidade e pormenores, no contexto natural em que aparecem, não se pretende responder a questões formuladas fora das experiências dos investigados, sempre tentando esclarecer o quanto a coleta de narrativas está indissociavelmente interligada à reflexão teórico-metodológica, pois divorciar o ato, a palavra ou o gesto do seu contexto é perder de vista o seu significado (Bogdan & Biklen, 1991).

Apostando em um entendimento do inconsciente como sendo também fruto de uma dimensão histórica e coletiva (Bairrão, 2005), a escuta que se emprega evidencia a dimensão do social em si mesma, sem atribuir-lhe significados outros, possibilitando uma escuta afinada com as formas específicas de comunicação dentro do campo.

Para efeito de análise, visa-se compreender os dizeres constituintes do campo não reduzidos à fala, captando-se elementos significativos que se repetem, e iluminar o imaginário popular enquanto uma linguagem em que cifram-se e negociam-se conflitos reportados a uma memória social e ao mesmo tempo singularizados em dramas pessoais. Bairrão (2005) aponta que os significantes

circulam socialmente, atingindo de modo singular cada sujeito, mas inter-relacionando e estabelecendo laços entre um número enorme de pessoas. Delineiam campos de identidade e de diferenças, cimentam laços culturais e intergeracionais, inscrevem a possibilidade de rememorações intra e intersubjetivamente dadas e criptografam a memória de glórias e de misérias. Guardam gozos, lutos e conflitos (p. 442).

Considera-se no campo social que o sujeito é porta-voz de um imaginário cultural, ele se insere e é inserido no e a favor do coletivo. Busca-se, desse modo, entender nas comunidades afro-brasileiras como os significantes são passados intergeracionalmente e atualizados pela tradição, havendo margem para reelaborações e espaço para a singularidade (Leme & Bairrão, 2003).

Para compreender a lógica interna ao campo, foi necessário conhecer bem a rede simbólica que está em jogo, observando-se a forma como a pesquisadora foi sendo posicionada em campo e quais as expectativas e eventos ocorriam na sua presença. Na interação em campo, entendeu-se que as narrativas não foram endereçadas para um ouvinte qualquer. O conceito de “transferência” foi importante para entender a ligação entre a pesquisadora e o lugar onde foi sendo inserida, podendo ser pensados os detalhes desta relação. Ao situar-se e deixar-se situar nas comunidades pesquisadas, foi possível a pesquisadora transitar e apreender sentidos a partir de um ponto de vista ‘de dentro’ sobre o que estava sendo dito a seu respeito. Com isso foi necessário se apropriar da linguagem do campo, do conjunto de proposições e códigos, além de construir uma proximidade que ofereceu aos pesquisados uma relação de confiança.

Foram preservadas as formas com que as experiências significativas e o contato com o mundo foram relatados, não sendo necessária uma construção ‘exterior’, senão um esclarecimento daquilo que faz parte do campo e suas formas de comunicação. Não se teve a preocupação em traduzir conceitos próprios do campo, não sendo interessante propor interpretações que não levem em conta aquelas propostas pelos próprios colaboradores. Assim, os termos utilizados pelos participantes foram mantidos, para que a análise dos sentidos produzidos coletivamente faça sentido tanto academicamente quanto para a própria comunidade estudada.

1.2.3 Contexto e Participantes

Os participantes que fizeram parte da presente pesquisa relataram vivências em comunidades umbandistas anteriores à década de 1940, datando a fundação dos primeiros terreiros da região. O processo histórico de Ribeirão Preto está relacionado com o crescimento das fazendas de café, e esta região abriga inúmeras comunidades afro-brasileiras que compuseram o contingente populacional desde a época do nascimento da cidade.

O terreiro de umbanda Pai Joaquim do Congo e Ogum da Ronda, situado em Ribeirão Preto, foi referência para o início desta pesquisa, uma vez que sustenta toda uma cadeia de memórias e de saberes significativos há mais de cinquenta anos, legitimados pela sua comunidade.

Foi investigada a história de vida do fundador deste terreiro, Sr. Agnaldo, nascido em 1927, um colaborador interessante para se compreender as memórias da tradição. Por intermédio de um membro dessa comunidade, fomos levados a conhecer o Sr. Emygdio, nascido em 1941, e assim compreendido relativamente à sua importância na história daquele terreiro, conhecido como “quimbandeiro”, uma autoridade espiritual que atende diariamente pessoas em sua própria casa há mais de trinta anos, sendo também incluído como colaborador da pesquisa.

Ao longo do tempo, fui convidada pelos participantes a conhecer outro terreiro tradicional da região, conhecido como tenda de umbanda Pai Candinho, pela razão Pai Sebastião e Ogum Rompe Mato, situado em Pontal, também antigo e atuante na comunidade igualmente há mais de cinquenta anos. A dirigente deste terreiro, Sra. Helena, nascida em 1944, foi incluída como colaboradora da pesquisa ao se descobrir que em sua história de vida haviam dados importantes sobre relações de trocas e vínculos entre os dois terreiros. Uma outra liderança muito conhecida neste segundo terreiro, Sra.

Jovelina, nascida em 1943, foi do mesmo modo considerada importante e, portanto, incluída como colaboradora, por ter morado com a primeira dirigente dessa comunidade religiosa. Essa senhora atende membros da comunidade em sua própria casa e contribuiu com informações valiosas sobre a história dos terreiros.

Os quatro colaboradores e suas biografias mostraram-se oportunas para se discutir sobre os diferentes modos como essa religiosidade se expressa em suas vivências.

1.2.4 Procedimentos

Me apresentei como pesquisadora nos dois terreiros selecionados para a pesquisa, e passei a frequentar os cultos e festas religiosas como consulente, fazendo observações, registros fotográficos, gravações em vídeo e anotações em caderno de campo. Foram também realizadas entrevistas detalhadas com os quatro líderes espirituais, dois deles dirigentes dos terreiros, e os outros dois que fazem atendimentos espirituais em sua própria casa.

Também foi realizada uma revisão bibliográfica sobre a umbanda e sobre a memória coletiva e social, utilizada comparativamente aos resultados. Buscou-se compreender a lógica interna do contexto pesquisado, sem deixar de estabelecer um diálogo entre o olhar que é próprio do pesquisador, com suas teorias, e as teorias ‘nativas’, isto é, a linguagem, formas de vida e concepções específicas do campo. Na coleta de dados, a teoria psicanalítica serviu como um ‘guia’ para a imersão em campo. Ajudando a delinear a pergunta que sustenta o objetivo: de que maneira a memória social atravessa os sujeitos. As ferramentas da psicanálise facilitaram o diálogo entre a pesquisadora e os colaboradores, sabendo-se que nesta relação não há neutralidade, mas pelo contrário, os detalhes inerentes à essa relação e que escapam ao imediato podem ser observados e refletidos. Além disso, transitar verdadeiramente como pessoa possibilita uma abertura

recíproca. Para fazer pesquisa em um terreiro e poder transitar na comunidade, estar na condição de consulente e se deixar ser cuidada pelos umbandistas facilitou esta interação. Conversar com as entidades incorporadas nos médiuns foi uma forma de circular em campo. Assim como se dá com os outros consulentes, as entidades oferecem o ‘passe’ para limpeza espiritual, proteção, passam receitas de banhos de ervas, pedem para acender velas, orações, e ensinam rituais para desfazer feitiços e toda sorte de orientações e conselhos. Dessa forma, para poder observar (e escutar) a rede de sentidos foi preciso situar-se como filho, pois não faz sentido para os umbandistas (e não seria de confiança) alguém chegar no terreiro e não se consultar.

O meu envolvimento no culto e nos rituais religiosos permitiu que eu pudesse ouvir coisas a meu respeito, que também diziam coisas sobre o campo. E não só a fala, mas os acontecimentos também puderam ser entendidos como dizeres, logo, ‘escutados’ pelo pesquisador (Bairrão, 2005).

Desse modo, a interação da pesquisadora também se baseou nos laços sociais, no apoio mútuo e nas trocas recorrentes entre os terreiros, seja no dia a dia, nos rituais, em festas e viagens, que foram fundamentais para o entendimento da história das pessoas, das comunidades e de como interagem. Para tanto, minhas experiências contínuas com o contexto umbandista, desde o primeiro contato em 2011, foram de fundamental importância.

Frequentando semanalmente as giras e festas de santo, tive conversas com os principais colaboradores e com membros antigos das comunidades. Foram realizadas entrevistas com as quatro autoridades espirituais das comunidades mencionadas: Sr. Agnaldo, Sra. Helena, Sra. Jovelina e Sr. Emygdio, registradas em áudio e transcritas. Além das entrevistas, que formaram a base para a análise, os acontecimentos vulgares, quando vistos do ponto de vista particular do contexto, também foram dados relevantes.

Assim, as histórias de vida foram as principais fontes, mas não as únicas. A pesquisadora frequentou o interior da casa dos entrevistados, fazendo parte do círculo rotineiro, e foi feito um registro sistemático em notas de campo para apreensão dos sentidos e histórias que apareceram também nesse contato informal. Os dados e os diários de campo foram analisados por meios de uma atenção flutuante. Ao final, foi feita uma sintetização dos aspectos convergentes e significantes que se repetiram.

Nas análises não se realizou uma tradução em termos psicanalíticos, mas um resgate dos sentidos dessas vozes coletivas. Com estes pressupostos, foram estabelecidas comparações entre os resultados da pesquisa de campo e a literatura disponível. A investigação e a coleta de dados visam permitir que ambos, as comunidades bem como o conhecimento acadêmico, sejam entendidos a partir do interior de sua própria produção de sentidos, sem que uma se reduza à outra.

1.2.5 Considerações éticas

Através de contato prévio com os dirigentes das comunidades selecionadas para o estudo foi obtida uma autorização por escrito, declarando estarem cientes da pesquisa e seus objetivos, bem como anuíram com a participação da pesquisadora em suas atividades cotidianas. Estes líderes são respeitados em suas comunidades e conhecidos por um grande número de pessoas, de modo que, para a composição do trabalho, não foi necessário o sigilo dos seus nomes verdadeiros, uma vez que a pesquisa sobre suas histórias de vida foi autorizada. Igualmente, as entidades espirituais-chefes de cada terreiro foram consultadas e também autorizaram a pesquisa. Consideramos este cuidado adequado para a entrada neste campo de pesquisa, ainda que possa soar estranho no meio acadêmico, pois os dirigentes dos terreiros sempre atuam em diálogo com as entidades espirituais-chefes, as quais além de coordenarem os rituais religiosos, auxiliam na tomada

de decisões (a sua aceitação da pesquisa indica um nível de consentimento aprofundado e bem consolidado).

O projeto de pesquisa foi previamente aprovado pelo comitê em pesquisa da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, e anteriormente à realização de entrevistas foi apresentado aos dirigentes o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

2. Resultados e Análises

Vamos preto-velho, vamos saravá

Vamos preta-velha, vamos saravá

2.1 Os terreiros

‘Pai Joaquim do Congo e Ogum da Ronda’ foi fundado pelo casal Dona Tonica (1928-2007) e Seu Agnaldo (Guina) (1930-2015). Ambos faleceram e, atualmente, quem dirige esse terreiro é a filha do casal, Rosemary (Meire). Esse terreiro possui a marcante presença afrodescendente entre os adeptos, na sua grande maioria. Espiritualmente os chefes do terreiro são o preto-velho ‘Pai Joaquim do Congo’ e a entidade ‘Ogum da Ronda’. Esta comunidade remonta o início da umbanda na cidade de Ribeirão Preto, e funciona de forma aberta ao público todas as segundas-feiras à noite, em um bairro periférico da cidade (Vila Carvalho).

Antes de casarem-se, Dona Tonica e Seu Guina eram membros do terreiro do Pai José. Esse senhor fundou um dos primeiros terreiros de umbanda da região, e seu conhecimento antigo foi passado para os seus filhos-de-santo. Com esse pai-de-santo, Dona Tonica passou pelo ritual de ‘raspagem de cabeça’, e nesse terreiro conheceu o Seu Guina. Quando o Pai José mudou-se de Ribeirão Preto, o casal passou a comandar o terreiro. Com o tempo inauguraram um terreiro próprio, em sua casa, o mesmo que funciona atualmente, fundado há mais de cinquenta anos. Quando conheci este terreiro, Dona Tonica havia falecido há alguns anos e Seu Agnaldo era o dirigente. Senti que havia ali uma força que vinha da música e parecia vir também do chão, do ar ou de outro mundo (da África?), e assim desejei permanecer.

O interessante nesse terreiro, que é comum em outras casas de umbanda, é que o seu núcleo é uma família de sangue, em geral alargada por parentes mais ou menos distantes, agregados, amigos e conhecidos, que se amplia formando uma comunidade, o

“povo de santo”. No início do comando deste terreiro, Seu Agnaldo adotou um menino muito franzino que tinha problemas de pele e respiratórios. Hoje esse menino, já homem, é um dos ogãs e é professor de capoeira, sendo seu porte físico grande e musculoso, lembrando em nada a história que se conta de sua infância. As entidades que esse médium incorpora são muito solicitadas pela assistência⁴.

Conforme me contaram a Meire e Seu Guina, o terreiro sofre com “olho gordo” e com “trabalhos” de outros pais e mães-de-santo que querem apropriar-se do seu terreiro, devido aos fundamentos de sua umbanda. No mesmo local, outro estudo desenvolvido por Leme & Bairrão (2003) conta um episódio que retrata esse sentimento:

Um desses pais de santo veio conhecer o terreiro, não só se encantou por ele, mas por sua herdeira, Meire. Propôs a ela que após a morte de Tonica e Agnaldo eles tocassem os trabalhos. Obviamente Meire não aceitou. Aí começaram as dificuldades acima faladas e que atualmente preocupam Dona Tonica e sua filha, que constantemente tem que reunir suas “médias” (médiuns) para ver o que está acontecendo. Indisciplina e falta de cuidado com as regras da religião repetem-se entre elas, o que traz como consequência habituais “surras”, dadas pelas entidades que nelas incorporam. Já para Meire, a consequência da recusa foi seu quase enlouquecimento. Dona Tonica contou que, após sua filha rejeitar a proposta deste pai de santo, esta passou por “maus bocados”. Depois de um parto, começou a se comportar de forma muito estranha. Não conseguia ficar por muito tempo em lugar nenhum. Ficava algumas semanas na casa de Dona Tonica, arrumava suas coisas, e se mudava para casa da tia, onde passava mais um tempo e fazia o mesmo.

⁴ Assistência ou consulentes são as pessoas que procuram ajuda espiritual no terreiro.

Separada do marido durante a gravidez, dez meses depois que sua filha nasceu os primeiros sintomas apareceram. Tudo por causa do pai de santo. Seus problemas só foram solucionados quando foi levada ao terreiro, na cidade próxima de Pontal, de uma “comadre” de Dona Tonica. Lá Meire passou alguns dias sob o cuidado dessa mãe de santo, que a “devolveu curada de seus problemas” (p.20).

Essa “comadre” é Dona Helena, conhecida de Dona Tonica desde os tempos do Pai José. Quando a Meire começou a apresentar os problemas de saúde descritos acima, Dona Tonica recorreu aos procedimentos desta mãe-de-santo iniciando-a no candomblé, num ritual de ‘raspar a cabeça’. Dona Tonica era uma respeitada mãe-de-santo, e ter recorrido a outra mãe-de-santo para ajudar a filha revela um compartilhamento de saberes, dentro de uma relação de estreita amizade e confiança.

Dona Helena é dirigente do segundo terreiro desta pesquisa, o ‘Pai Candinho, pela razão Pai Sebastião e Ogum Rompe Mato’, onde é igualmente significativa a predominância da população afrodescendente. A dirigente, Dona Helena, herdou este terreiro de uma mãe-de-santo já falecida, Dona Joana, contemporânea do Pai José. Esta mãe-de-santo, em meados da década de 1930, veio de São Paulo para morar em Pontal, região de Ribeirão Preto, para fundar um dos primeiros terreiros daquela cidade.

O nome do terreiro em si indica uma história de transmissão de uma mãe-de-santo para a outra. “Pai Candinho” é o preto-velho chefe da casa, uma das entidades da mãe-de-santo anterior, e “Pai Sebastião” é o outro preto-velho chefe da casa, uma das entidades da mãe-de-santo atual, assim como “Ogum Rompe Mato”. As entidades chefes ligam a liderança da mãe-de-santo à sua autoridade espiritual. Na transmissão do cargo de uma

líder para outra, um novo nome foi acrescentado ao terreiro, com o termo “pela razão”, que também significaria “pela razão de fé” dada a ela e aos seus guias.

Como no primeiro terreiro, nesse a comunidade também é atendida há mais de cinquenta anos. Chegam pessoas de várias classes sociais da cidade Pontal e do entorno, como Morro Agudo, Sertãozinho e Pitangueiras, Ribeirão Preto, assim como alguns frequentadores são de cidades mais distantes como São Paulo, ou moram em outro país, e quando periodicamente retornam ao Brasil visitam o terreiro.

Dona Helena herdou o cargo de mãe-de-santo e preserva uma tradição muito antiga que se renova e parece ampliar-se, do mesmo modo como o nome do terreiro. Ao longo do tempo, passaram a ser oferecidas sessões do espiritismo kardecista, e iniciações no candomblé. Por essa característica, as vivências no terreiro anterior entrelaçam-se a este terreiro, em que como procedeu Dona Tonica em contato com Dona Helena, uma mãe-de-santo consultou-se com outra nos seus saberes alternativos. Este movimento revela, de acordo com relações de ajuda e compartilhamentos entre terreiros e entre diferentes cultos, como os saberes se ampliam, numa relação imbricada entre o social e o pessoal, o que será melhor explicitado a seguir a respeito da intersecção entre as biografias dos dirigentes e as características da tradição.

2.2 Dona Jovelina: Filha da cabocla Jurema

Nos pontos-cantados (músicas rituais) narram-se poeticamente aspectos peculiares a cada tipo de entidade espiritual. Num dos pontos-cantados para a espiritualidade dos caboclos, reportados como espíritos indígenas, exalta-se: *chefe dos índios chama os índios na aldeia, é na aldeia caboclo, é na aldeia*. Nas narrativas dessa entidade aparece como símbolo a raiz, como uma metáfora do humano, que quando bem cuidada dá frutos bem desenvolvidos. Essa metáfora ofereceria sentidos etnopsicológicos ligados ao

cuidado do ancestral, em direção à profundidade da terra, da história, e ao mesmo tempo em direção à luz, ao sagrado, ambos como direção e alicerce, determinação e retidão de caráter. Outro símbolo ligado a essa entidade seriam as penas, como uma referência à liberdade, ligada à saúde e prosperidade dos seus seguidores (Rotta & Bairrão, 2012). Ressalta-se a importância do grupo, a aldeia, resgatando-se sentidos para os índios ou mortos, como lembrança do genocídio, ou reavendo parte da história dos filhos ‘perdidos’, os descendentes indígenas vivos, muitos dos quais se tem pouca informação sobre seus antepassados.

Um desses filhos é Dona Jovelina, uma mãe-de-santo, nascida em 1945, que iniciou sua vida na umbanda quando morava na zona rural da região de Ribeirão Preto. Ele é filha de uma índia, e segundo ela conta, quando era criança a sua mãe era “dada como louca”, tinha atitudes estranhas, como correr para o meio do mato e depois sentar-se embaixo de uma árvore e ficar com um graveto escrevendo sinais irreconhecíveis no chão. Em episódios como esse, Dona Jovelina chamava pelo seu pai, que trabalhava na fazenda de cana-de-açúcar, no mesmo lugar onde moravam. Seu pai, atento à espiritualidade, recorreu a uma senhora recém-chegada de São Paulo, Dona Joana, que oferecia atendimentos espirituais na cidade e nas fazendas dessa cidade, Pontal. Conta que depois de sua mãe ser atendida, passou a incorporar um caboclo, e deixou de apresentar os sintomas anteriores de ‘loucura’. Dona Jovelina passou a morar na casa dessa senhora. A cura da mãe foi um convite para ela, como filha adotiva e filha-de-santo, aprender os saberes da umbanda ao lado da Madrinha⁵.

As relações interpessoais nos terreiros são concebidas como um reflexo de vínculos derivados da pertença a uma grande família espiritual, para além dos laços consanguíneos (Pagliuso & Bairrão, 2011). As crianças que precisam de ajuda são prontamente

⁵ Nesta comunidade a mãe-de-santo é chamada de Madrinha, e o pai-de-santo é chamado de Padrinho.

acolhidas, pois também são entendidas como parte da espiritualidade. Os terreiros em geral fazem uma grande festa em homenagem ao dia das crianças, que também são uma categoria de espíritos. Dona Joana realizava grandes procissões nesses dias, em que se carregavam faixas e dizeres como “Saravá Cosme e Damião e Daum” (ver *Foto 4*), em manifesto ao orgulho da comunidade em relação à religião e a essa espiritualidade. No culto africano, os Ibeji são entidades gêmeas, representantes de duas crianças que no contexto da umbanda corresponderiam a Cosme e Damião, muitas vezes representadas junto a uma menor, no meio, que corresponderia à entidade africana Idowu, sonoramente parecida ao que na umbanda nomeia-se Doum, representante da unidade dos dois, e neste caso, “Daum” (dão um).

Essa importante mãe-de-santo, analfabeta e com uma disponibilidade incrível segundo relatam, quando era viva realizava atendimentos na sua casa, no terreiro e na casa das pessoas. O cuidado aparece dentro e fora do terreiro, endereçado a todos os tipos de necessidades, incluindo-se pessoas filiadas à espiritualidade kardecista. Ela liderava os trabalhos ou sessões espíritas, chamadas ‘mesa branca’, e as ‘operações espirituais’, rituais voltados para a cura, tais como em algumas vertentes associadas ao espiritismo kardecista. Nesses trabalhos, ela usava elementos como flores, copo de água, fitas e velas coloridas, algodão, tesoura, e mercúrio, com o auxílio das entidades espirituais da ‘linha do oriente’. O espiritismo kardecista, aparentemente exterior ao universo umbandista, é entendido como uma ‘especialidade’ dedicada à cura, e, portanto, também fazendo parte das práticas religiosas da comunidade. Como pode-se observar na fala de Dona Jovelina:

Vinha na ‘mesa branca’ a linha da cura, do oriente, que a Madrinha Velha fazia operação espiritual. Eu que arrumava as coisas, punha as coisas tudo branquinha, punha no criado [mudo], punha um copo d’água com a tesourinha

em cima, às vezes ela mandava pôr as fita, punha... comé que fala... mercúrio. Dependendo da pessoa e do guia que passou pra operá, cê via assim a bacia tudo vermelha do mercúrio. (depoimento de Sra. Jovelina, 2013).

A cura tem íntima relação com o ritual e com as plantas sagradas. O preto-velho Pai Sebastião poderia ser uma alusão a São ‘Sebastião’, um santo católico que nesta umbanda associa-se à divindade africana Oxóssi, ligada às matas. Ogum Rompe-Mato seria representante da ‘mesma família’ espiritual, em que os caboclos, que seriam dessa linhagem espiritual, são descritos como conhecedores dos remédios das matas, e também dos saberes cultivados em seu entorno, como os campos e plantações, compondo-se uma forte conexão entre a espiritualidade, as práticas de cura e a história das lideranças do terreiro.

Em relação ao vasto conhecimento na religião conservado por Dona Jovelina, incluem-se rezas, rituais e elementos importantes relacionados com a cozinha e com os trabalhos espirituais. Enquanto a Madrinha Velha foi viva, ajudou-a em muitos momentos.

Eu tinha as minha responsabilidade, as vezes eu tinha que trabalhar em casa, as vezes eu tinha que limpar o centro, e tinha casa particular, ainda, limpar esses lugar por aí, naquele tempo era tudo carregado. Terça em Pitangueiras, quarta em casa particular, quinta feira ela [Dona Joana] dava [atendimento] de dia; ela concentrava e [atendia] as mulher que queria vir de dia, as vezes os marido não gostava; aí a noite na sexta-feira [tinha] gira; no sábado eu ia pra Pitangueira; no domingo tinha [trabalho]

de dia, e vivia em função disso. (depoimento da Sra. Jovelina, 2014)

Atualmente ela atende na sua própria casa, tem um altar dentro de um quartinho, e diariamente vão mães ou avós com bebês pedir benzimento. Descreve sua experiência em relação às sessões kardecistas:

Era muito bonito, muito fino. Muito delicado. Eu recebia graça, que nem eu da garganta num precisei ir no médico. Só da apendicite que eu passei com o beduíno da Madrinha Durvalina, aí ele falô que ele ia me dá uma benção assim, que tava muito inflamado, que era pra eu colocar na dor o óleo bento... aí ele falô pra eu pôr óleo da arruda, fritá e pôr assim, mornim... pondo pra acalmá. (depoimento da Sra. Jovelina, 2013)

Nota-se que a mãe de Dona Jovelina, uma índia que morava na colônia de uma das grandes fazendas de cana da região, foi curada de sua ‘loucura’ com a ajuda das entidades do terreiro. Aparece também a importância do grupo na concepção de aldeia, ligada aos caboclos, que reforça a concepção espiritual da comunidade religiosa como uma família, em que os filhos-de-santo, os pais e mães-de-santo e os espíritos fazem parte desses laços de parentesco. Essa vivência de cura pode ser vista como a devolução do seu lugar na aldeia, como filha da tradição, quando incorpora o seu próprio caboclo. Em um dos dias em que entrevistei Dona Jovelina, fui conhecer sua mãe, Dona Maria, nascida em 1919, e ao longo de uma conversa alegre, segurando a minha mão com força, me contou sua admiração pela umbanda. Ela tinha 98 anos, e veio a falecer no ano seguinte. Dona Jovelina conta no seguinte trecho sobre um ritual que ocorreu na mata, perto do rio:

O caboclo da minha mãe começou a afundar assim, e eu, ‘minha mãe vai afogar!’ Porque minha mãe não sabe nadar, né. Aí quando ele foi, foi, foi, e voltou com uma pedra assim [mostra o tamanho], minha mãe tem ela até hoje, redondinha assim ó, pretinha assim ó, e falou assim que era pra guardar, falou assim, que cabocla d’água num fala, né, fez gesto, (...). Aí no mato iam os caboclos também pro mato, e os caboclos sumiam. Eu era criança tinha medo de cobra, eu concentrava com a minha cabocla, e a minha cabocla sumia lá pro meio, hora que eu desvirava voltava com cipó aqui [na cabeça], cipó aqui [na cintura], com coisa que era tanga de cipó, aí os caboclos sumiam, cantava pra eles trabalharem, trabalhava. (depoimento da Sra. Jovelina, 2014)

Além dos rituais com os médiuns, conta-se sobre Dona Joana que ajudou nos problemas de saúde de muitas pessoas. Na época dessa história, um dos fazendeiros da região procurou-a para ajudar sua filha muito enferma, e doou-lhe um terreno na cidade de Pontal como agradecimento pela cura da doença que a acometia. Nesse terreno foi construído o terreiro. Durante grande parte de sua vida, Dona Joana atendeu e desenvolveu espiritualmente muitas pessoas, entre elas outra senhora, quem herdou o cargo de mãe-de-santo e tornou-se a nova madrinha do terreiro, Dona Helena.

2.3 Dona Helena: Sucessora da Madrinha Velha

Nascida em 1944, Dona Helena morava igualmente na zona rural, filha mais velha de 11 irmãos, na mesma fazenda onde morava Dona Jovelina. Eram amigas desde a infância, e os pais de Dona Helena se mudaram da zona rural para que ela pudesse estudar, pois sendo negra não podia ser aluna da escola da fazenda, aberta às famílias da colônia. Essa imposição lhe destinava o trabalho em funções domésticas e braçais. Seus pais

decidiram que ela deveria frequentar a escola, e foram trabalhar na cidade de Pontal. Quando era criança, sua mãe apresentava com frequência doenças na pele e ficava deitada na cama por dias seguidos, com uma espécie de ‘depressão’, segundo Dona Helena. Seu pai, também atento à espiritualidade, foi à procura de Dona Joana assim que ficou sabendo de sua chegada na cidade, levando a esposa enferma para ser atendida. Conta que depois do atendimento de Dona Joana, sua mãe melhorou e nunca mais ficou de cama, dedicando-se à sua profissão de costureira e ajudando a fazer as saias e calças brancas usadas pelos médiuns no terreiro, por muitos anos. Depois deste episódio, Dona Helena também passa a acompanhar Dona Joana como ajudante nas práticas espirituais, até quando a Madrinha Velha, como a chamam, veio a falecer, herdando o cargo de mãe-de-santo e dando continuidade ao terreiro até os dias atuais.

Em sua vida adulta, passou por uma série de abortos, sendo alertada por médicos do perigo de engravidar, e caso isso acontecesse corria risco de vida. Dona Joana recomendou-lhe uma iniciação no candomblé, pedindo ajuda a outros pais-de-santo. Com isso, além dos trabalhos da “linha da saúde” semelhantes às sessões kardecistas, os saberes de religiões diferentes somaram esforços para cura de um problema. Após passar pelo longo processo que é a iniciação no candomblé, sendo recolhida na camarinha, tendo a cabeça raspada, até o dia da saída do santo, Dona Helena conseguiu engravidar e com sucesso teve cinco filhas. A iniciação no candomblé é assumida como um compromisso para a vida toda, não deixando de continuar a tradição umbandista. As religiões convivem sem que uma apague a outra. Atualmente dedica-se diariamente aos seus filhos-de-santo, dá continuidade ao ritual da ‘mesa branca’, com o auxílio da ‘linha do oriente’, joga búzios e faz iniciações no candomblé, quando necessárias, de modo que a comunidade se fortalece enriquecida pela diversidade e pelos adeptos que podem gostar ou precisar mais de um ou de outro entre os procedimentos, compartilhados no mesmo espaço.

Nas sessões da ‘mesa branca’, aprendido com a Madrinha Velha, Dona Helena introduziu a leitura semanal, ligada ao espiritismo kardecista, do livro *O evangelho segundo o espiritismo*, de Alan Kardec, em torno de uma mesa coberta com um pano branco, e depois da leitura incorporam-se as entidades espirituais. As entidades que ‘aparecem’ são as mesmas da umbanda, como caboclos, crianças, pretos-velhos. Muda-se apenas a sua apresentação visual, sentados em cadeiras, e sem o uso dos seus objetos rituais como charuto para caboclos, cachimbo para pretos-velhos, brinquedos para crianças. Enquanto dirigente do terreiro, ‘toca’ o espiritismo, a umbanda e o candomblé, feitos separadamente.

As sessões kardecistas se iniciaram quando o pai de um médium antigo da comunidade revelou que não se sentia confortável em frequentar a umbanda. Dona Helena colocou-o como mentor da ‘mesa branca’, onde também passou a frequentar outros médiuns, entre eles os que também trabalham na umbanda, e alguns deles iniciados no candomblé. As sessões espíritas são realizadas na própria casa de Dona Helena, como parte da sua tradição.

Segundo ela, “*é só saber separar, tudo certinho (...) tem que dar oportunidade pra tudo, se dá oportunidade não acaba*”, deixando claro que há conhecimentos distintos, mas que a espiritualidade funciona de maneira porosa, flexível e tolerante. Através do cuidado, privilegia-se o caso a caso, e ensinam-se os rituais que mantêm saberes da tradição.

Madrinha Helena me explica que os rituais na umbanda são basicamente feitos com ervas, banhos e defumações, e que não se pode cobrar, assim como os da ‘mesa branca’. As vivências no candomblé, por outro lado, são basicamente voltadas para a iniciação, a partir de rituais que ligam a pessoas ao seu orixá “dono da cabeça”. As entidades em geral

não atendem a comunidade. Ocorrem as ‘saídas⁶’ e festas de santo e os rituais são geralmente muito caros, envolvem ‘sacrifícios’ animais e os mesmos são usados no preparo das comidas típicas para cada orixá.

Canta-se à divindade afro-brasileira Ogum, ligada aos caminhos, o ponto-cantado: *Ogum, ogum é meu pai, Ogum já me disse que filho de umbanda não cai*. Os caminhos trilhados pela madrinha anterior transmitiram saberes à Dona Jovelina e à Dona Helena sobre uma espiritualidade compreendida de uma maneira muito particular. Na oportunidade de participar de uma festa anual em homenagem a Omulu/Obaluaiê, divindade ligada à cura, observou-se que foram preparadas comidas para todos os orixás e colocadas em cima de esteiras de palha, no mesmo salão onde acontecem os ritos (giras) da umbanda, e foram colocadas as várias imagens de santos católicos associados às divindades afros, como Santa Bárbara/ Iansã, São Gerônimo/Xangô, São Sebastião/Oxóssi, São Jorge/Ogum, Nossa Senhora Aparecida/Oxum, Nossa Senhora/Yemanjá, e à frente deles seus pratos característicos, enfeitados com flores. Ao lado dessas imagens, foram colocadas imagens dos pretos-velhos e à frente suas comidas ‘preferidas’, bolo de fubá e vinho tinto, um tipo de disposição que não se veria no formato tradicional da festa, em geral celebrada no candomblé, denominada Olubajé. Nota-se uma concepção de sagrado não apartada do cotidiano, em que a cozinha é um espaço de confraternização de espíritos e pessoas, ambos na sua diversidade. Verifica-se um consórcio entre candomblé e umbanda, permitindo-se deslocamentos e equivalências nas práticas espirituais que, como mostra a fala de Dona Helena, consegue ‘dar oportunidade pra tudo’, ou seja, ser acessível a todos.

⁶ O iniciado celebra a sua saída de santo com uma festa em que há incorporação da entidade e oferenda de comidas ao orixá, e este quando incorporado é vestido com roupas luxuosas e seus paramentos.

Mediante um *ethos* que inclui a todos, a umbanda ‘enfileira’ os mitos e saberes correspondentes à intensa mestiçagem de povos, típica da sociedade brasileira. A espiritualidade pode variar conforme o lugar ritual, sem perderem-se as propriedades inerentes à lógica da comunidade, cuidando-se das diferentes linhagens espirituais. Percebe-se essa variação na festa do ‘velho’ Obaluaiê, em que todas as divindades ‘comem’ juntas na mesma mesa. A mãe-de-santo parece compreender a ‘razão’ do candomblé, trazendo para a sua umbanda uma festa importante dessa tradição, ligada à cura, preservando a presença de pretos-velhos nesse banquete sagrado. Como a umbanda entrelaça a experiência histórica e social com a vivência religiosa, as biografias dos praticantes são como fios condutores das razões do culto.

Cultiva-se uma espiritualidade não dogmática em diálogo com o catolicismo popular, o espiritismo, o candomblé e outras expressões. O cuidado ao ancestral pode significar a renovação e a transformação da prática ritual, como no caso da inclusão da ‘mesa branca’ e iniciações no candomblé, mostrando-se importante incluir todos os ‘gostos’. O rito modifica-se, não significando uma perda do que efetivamente lhe é o essencial. A forma de se cuidar dessa espiritualidade é cuidando-se da comunidade, na sua diversidade. Na rede que interliga e conecta histórias, elementos da sociedade brasileira parecem se re-encontrar, colocando em particular aquilo que socialmente é reportado como superior lado a lado aos saberes antigos. Na prática eles trocam de lugar, aparecendo na tradição o que historicamente é reportado como inferior como figuras principais.

Além disso, percebe-se na comunidade de Pontal que há um lugar especial para as crianças, assim como para os velhos. Madrinha Helena, desde que a Madrinha Velha deixou sua sucessão partindo para o “mundo espiritual”, o terreiro valoriza e inclui as crianças como importantes nas futuras sucessões. Para isso, os membros do terreiro

oferecem gratuitamente aulas de dança, percussão e capoeira para as crianças da comunidade, em que não se questiona qual religião elas pertencem, de modo que os filhos das famílias da comunidade, mesmo aquelas que são membros das Igrejas Pentecostais (evangélicas), são também acolhidos. Assim, o brincar é também uma forma de cuidado e transmissão, pois as crianças são as que levarão à diante o amanhã da comunidade religiosa.

Observa-se ainda que o acolhimento concreto às crianças aparece também como culto à categoria espiritual infantil, associada a sentidos como pureza, doçura e alegria. Nas festas em homenagem a essa espiritualidade servem-se muitos doces coloridos e guaraná. Além do cuidado concreto das crianças, o sagrado toma forma no momento presente, e sua presença é captada pelos os órgãos do sentidos, como sentir o sabor da extrema ‘doçura’, também notada no comportamento doce, alegre e amável das pessoas (Martinez & Bairrão, 2009).

O sagrado manifesta-se não só no ritual, mas informalmente, de forma que a tradição atua como extensão das habilidades sociais, entre elas a tolerância. A convivência baseada na simplicidade, de forma gratuita e genuína, característica da umbanda, apesar de ser menos enaltecida entre outras tradições afro-brasileiras, revela uma transmissão que ultrapassa as fronteiras da religião, e aparece como brincadeira nas atividades culturais, sendo contudo séria na forma de cuidado, acolhimento e preocupação com o futuro da tradição. As crianças, quando aprendem a cantar e tocar tambor, participam ativamente dos rituais religiosos, sendo introduzidas como protagonistas da tradição, e elas demonstram orgulho disso, com muita competência, frequentando o culto com afinco.

2.4 Seu Guina : “Quem acredita bem, quem não acredita, amém”

Sentar ao seu lado parecia uma conversa com um preto-velho, mas não em espírito, em ‘carne e osso’. Com a paciência da sua idade de mais de oitenta anos, afirmava que “*a gente sempre aprende*” e contava histórias, sempre numa posição de mestre conversando com um aprendiz. Conheci Sr. Agnaldo em 2011, ele ficava todos os dias sentado debaixo da sombra de uma árvore, em frente à sua casa. Sobre cadeiras de rodas, devido a um derrame que paralisou uma das mãos e uma das pernas, ele gostava muito de contar histórias dos tempos da ferrovia, onde trabalhou grande parte da sua vida. Nós tivemos longas conversas sobre a sua vida e sobre a sua religiosidade. Em uma das nossas conversas ele me disse que não passaria dos oitenta e cinco anos. Em agosto de 2014 foi o seu 85º aniversário, e no mês de dezembro ele veio a falecer. Fundou com sua esposa, Dona Tonica, o seu próprio terreiro, que foi transmitido como herança para sua filha, Meire. Frequentou o terreiro de Pai José, um dos primeiros umbandistas da região, onde conheceu sua esposa, Dona Tonica.

Ele cresceu sem a mãe, apenas com o pai e com a avó. Na juventude, quando estes parentes faleceram, foi ele mesmo quem cuidou das suas duas irmãs mais novas. Era um senhor ativo, neto de ex-escravos, de pouca escolaridade e muita sabedoria. Era neto de africano e brasileira, e seu pai trabalhava ensacando produtos da lavoura.

Eu admiro o jeito do meu pai, forte, que não tem grande esclarecimento, só sabia escrever o nome dele, nunca quis sair daquilo, então, o que a gente podia ajudar? Gostava assim, do jogo do bicho, então eu joguei o jogo do bicho um pouco, um pouco eu aprendi com ele... fazia cada ligação de números que eu pensava assim, meu pai, um monte de gente fala que ele não sabe, como que ele é capaz de fazer isso? E a turma falava, seu pai não estudou, como que ele faz essas invertidas assim, do jogo do bicho, muita gente letrada num sabe,

isso é dele, ele já nasceu pra isso. E... enfim, continuo falando, o mundo espiritual é bonito. (depoimento do Sr. Agnaldo, 2012)

Durante sua infância frequentou a ‘mesa branca’⁷ com a avó e na juventude foi trabalhar na empresa ferroviária Mogyana. Em suas vivências espirituais, após o expediente do trabalho, realizava reuniões noturnas em torno dos trilhos do trem, eufemisticamente chamadas de “alta magia” (quimbanda), com um grupo de amigos, entre eles Seu Emygdio, que nos foi apresentado como ‘quimbandeiro’.

Quando perguntado sobre sua experiência na religião, narrava características das entidades espirituais. Quando perguntado sobre a quimbanda, sua resposta era indireta, com interrupções, não linear e com longas digressões, e relatava alguns enredos biográficos. Examinado-se como atuava na sua comunidade e seu papel na tradição e na transmissão do conhecimento, cheio de interditos, nota-se no seu modo de ser e de falar a não separação bem definida entre espíritos e pessoas.

Ao descrever os encontros em torno dos trilhos do trem, dizia que pedia para as entidades darem-lhe clarividência⁸ para conhecer os segredos rituais e das plantas. Comentava que é preciso ‘agradar’ o lado ‘esquerdo’ daquele que se quer combater ou se defender, dizendo “*você pega o seu inimigo de acordo com o que ele acha que é vantagem*”. Seu Agnaldo, filho espiritual de Xangô, dava a benção àqueles que o procuravam e era chamado pela comunidade de avô.

Seu Guina explica que a “linha de esquerda” é a quimbanda, e a “linha da direita” é a umbanda. A “linha da direita” é ligada à luz, à caridade e aos caminhos morais, e a “linha

⁷ As sessões do espiritismo kardecista.

⁸ Seu Agnaldo não tinha a mediunidade de incorporação, mas dizia poder ver e perceber as entidades. Durante o culto ele ficava sentado em sua cadeira-de-rodas ao lado do congá, na maior parte do tempo com os olhos fechados e a cabeça baixa. Tinha uma visão e uma audição espetaculares. Havia ocasiões em que ele levantava a cabeça no mesmo momento em que alguém falava ou agia de maneira inadequada, mesmo que a pessoa estivesse na outra extremidade do salão.

de esquerda” é ligada aos bens e coisas da vida material. Nas suas palavras, “*o da direita segura pra dar o exemplo, a esquerda não*”. No entanto, todas as entidades podem ‘trabalhar’ para trazer conquistas materiais, cura de doenças, resolver problemas no trabalho e nos relacionamentos, assim como podem trazer malefícios à vida do adepto, sendo interpretado como um chamado, dizendo-se comumente no meio umbandista “quando não se vai pelo amor, vai pela dor”.

Na doutrina umbandista as entidades são impedidas de fazer ‘trabalhos’ que a quimbanda ofereceria condições para fazer. Mas a divisão entre as linhas nem sempre é rígida e nem sempre se distanciam ou se opõem. Um exemplo é a linha de baianos, considerada intermediária (Macedo & Bairrão, 2011), como a entidade Zé Pelintra, uma mistura de Exu e baiano, sempre presente nas “giras” nesse terreiro nomeadas de “direita”. Nas “giras” de esquerda os espíritos geralmente incorporados são os exus e as pomba-giras, que dão consulta aos consulentes e são muitos procurados para a “limpeza mais pesada” e conselhos amorosos.

Nessa concepção, a umbanda e a quimbanda não estão separadas, uma não existe sem a outra, estão juntas “*como os dois lados do mesmo corpo*”. Muito discreto ao falar sobre isso, dizia haver muitos perigos no contato com as entidades da “linha de esquerda”, que são poderosas e voluntariosas, e segundo ele, é preciso muito conhecimento para “mexer” com elas. A paralisia no corpo foi atribuída a uma ‘dívida’ adquirida com a “linha de esquerda”.

Em seus ensinamentos costumava repetir: “*procure se cuidar. Procure não fazer mal pra ninguém*”. ‘Cuidar’ é uma prática cotidiana e o ‘mal’ aparece como uma opção para o seu ouvinte. Nas suas palavras, fazer o mal seria muito fácil e o “duro” é ter “firmeza”, manter a cabeça no lugar, pensando.

Quando estava sozinho em sua casa, adorava ouvir rádio, as mais diversas, inclusive as rádios evangélicas, e era amante de livros espíritas. Quando alguém chegava ao portão, demonstrava extraordinária disponibilidade; para ele era uma obrigação cuidar das pessoas, assim como das entidades espirituais. Dizia que sempre tinha um prato de comida ou uma pinga para dar a quem da rua o pedisse. No dia a dia e na sua fala, não se percebe a diferença entre as entidades espirituais e as pessoas. Sr. Agnaldo ensinava que no lugar de se dizer “*obrigada*” que se diga “*deus lhe pague*”, e no lugar de “*amém*” que seja dito “*que assim seja*”, mostrando relações de troca, e que, para além da caridade, estão os laços concretos.

Quando foi perguntado sobre quem são os pretos-velhos, ele contou sobre um episódio do seu passado, quando foi enganado por um vendedor de relógios falsificados. Quando perguntado sobre a sua história de vida, ele repetiu o que dizia com frequência, “*o mundo espiritual é muito bonito*”. Entre uma história e outra, me dirigia perguntas sobre a minha experiência na religião, indagando se eu mesma buscava conhecer os rituais espirituais, principalmente de proteção, como acender velas, tomar banho de ervas e fazer defumação na minha casa e nos meus pertences, e me ensinava como fazê-los.

A sua filha Meire, atualmente a mãe-de-santo do terreiro, mesmo tendo sido iniciada com os ritos do candomblé, por Dona Helena, ainda permanece na umbanda e diz que dessa maneira atende melhor as necessidades da comunidade, pois na umbanda os atendimentos não são cobrados e, segundo ela, as pessoas que procuram sua ajuda no terreiro são muito pobres e não teriam condições de pagar aquilo que se pede conforme a tradição do candomblé. Com isso, notamos uma prevalência dos valores da umbanda, ainda que se tenha recorrido a outros saberes.

Chama-se atenção para a forma como a tradição umbandista é única em cada terreiro, ao mesmo tempo em que se guardam segredos e saberes antigos, compartilhados por meio de uma rede que se amplia e se renova. Essa característica mostrou-se relevante

para compreender uma forma do culto, ligada à “linha da esquerda” e parte das experiências relacionadas com a biografia de Seu Agnaldo, descrita na literatura como desaparecida, o quimbanda, alguém que possuiria os saberes mais ancestrais da tradição.

2.5 Seu Emygdio: O quimbandeiro

Muitas pessoas procuram Seu Emygdio para atendimentos espirituais, um senhor, nascido em 1941, conhecido neste meio religioso como ‘quimbandeiro’. Ele frequentou durante muitos anos acompanhando de perto o Pai José, um dos primeiros umbandistas da região, um pai-de-santo conhecido entre os umbandistas, do mesmo terreiro onde também frequentava Seu Agnaldo. Esse aprendizado deu a Seu Emygdio o cargo de líder espiritual, dedicando grande parte da sua vida à sua própria comunidade religiosa, em atendimentos que ocorrem diariamente dentro de um quarto em sua própria residência. Diz ser um umbandista que pratica a caridade, não cobrando por suas consultas. As pessoas que o procuram, antes de serem chamadas para o atendimento, aguardam sentadas no sofá da sala ou no quintal. Assinala-se que nos terreiros, como bem ilustrado neste caso, a família carnal não é vista como separada da família espiritual. Os seus filhos-de-santo e alguns familiares também o seguem nas ‘giras’, que são as cerimônias espirituais, realizadas em locais como matas, cachoeiras, encruzilhadas, praias, capelas ou cemitérios.

Os atendimentos são realizados com o auxílio de duas entidades, Exu Quimbandeiro e Exu Gato Preto, os quais nos dão pistas para uma reflexão mais ampla a respeito do argumento encontrado na literatura de que o quimbanda, ou a quimbanda, estariam por completo assimilados ao modelo moral cristão.

Segundo Ribas (1989), ‘umbanda’, pela etimologia angolana (línguas bantu), significa ‘a arte de cura’ e na mesma gramática o prefixo ‘ki’ designa o agente, o ministrante do ofício, tendo o ‘kimbanda’ significado de ‘agente da arte de cura’. O nome do Exu Quimbandeiro

parece ser uma adaptação da palavra quimbanda do africano para o português, assim, ‘quimbandeiro’, guardando a sonoridade como aliteração de ‘curandeiro’, teira inclusive o mesmo significado. Na cosmologia bantu o uso das plantas sagradas, de acordo com Temples (1959), acompanha os saberes do “*nganga*”, uma autoridade espiritual ou um adivinho (p. 57), que Ribas (1989) descreve como agente que pode curar doenças do corpo ou da alma, mediante rituais que envolvem vivos e mortos, oferendas e “limpeza”, usados em todas as circunstâncias para proteger, trazer benefícios e “maleficar quem o hostiliza” (p.19). As entidades dizem com frequência: “*Que assim seja, na força de quem pode mais*”, como revelador de um movimento entre potências, que cabem tanto no plano espiritual quanto no social.

Já o nome do Exu Gato Preto estaria ligado ao imaginário da ‘feitiçaria’, referida com frequência em relatórios policiais e criminais em relação aos praticantes dos cultos afro-brasileiros (Negrão, 1996). Sua característica de “gostar de sangue” lembra da carne, do mundano e também pode ser entendida como um gosto pelo bélico, pelo enfrentamento. O significante ‘sangue’ liga-se à cor vermelha e ao ‘fogo’, próprios dos exus. Ao mesmo tempo, este exu, ao dizer que se lhe pode pedir qualquer coisa que se queira, dá a entender que atende a todo tipo de necessidades. Seus sentidos e função espiritual seriam atinentes a situações de desafio e luta contra injustiças, massacres, perseguições, abusos de poder, e ofereceria apoio e proteção aos seus seguidores. Ressalta-se que na umbanda toda ação retorna consequências para o autor, e essa responsabilidade ritual requer que o sujeito que o pratica nele se implique.

Para aquelas pessoas que não conhecem a rotina de Seu Emygdio, passando-se em frente ao portão fechado de sua casa não se nota que ali ocorrem atendimentos espirituais. Sua característica discreta lembra a espiritualidade de Omulu/Obaluaiê, orixá ligado a

práticas medicinais, à cura, morador do cemitério, sendo Seu Emygdio filho espiritual deste orixá.

Como os terreiros são em geral abertos ao público, o que pode se observar na sua forma de ‘privacidade’ em relação ao entorno de sua casa, e simultaneamente uma total abertura da intimidade dos cômodos para se receber os consulentes, isso diz respeito a uma concepção religiosa peculiar. Conforme apontam Brumana e Martinez (1991), não há separação entre casa e terreiro. Os terreiros, chamados de ‘centro’ com uma conotação kardecista, podem também ser chamados de ‘casa’, indicando-se na própria denominação de pais, mães e filhos-de-santo que há uma família espiritual, em que não somente os parentes carnis são importantes no âmbito das relações de proximidade e confiança.

Por outro lado, outra característica comum na espiritualidade afro-brasileira apoia-se na dimensão do segredo em relação a alguns elementos rituais, determinante do grau de iniciação e de comprometimento para com o religioso. Além disso, a discriminação contra estes cultos e particularmente contra a quimbanda teria deixado como marca o seu disfarce ou ocultamento, o que se reflete na conduta de alguns praticantes, que optam por uma espécie de invisibilidade social, muitas vezes sendo conhecidos na vizinhança apenas como ‘benzedeiros’.

Uma das práticas rituais de que houve oportunidade de se participar realizou-se numa mata. Seu Emygdio incorporou o Caboclo Pena Branca, uma referência a Oxalá, pela cor branca, que também lembra ‘pemba’ branca, um pó usado na umbanda e igualmente utilizado na África em rituais de etnias bantu (Thompson, 1984). É com ele que se riscam os pontos-riscados, que ‘chamam’ as entidades espirituais. Para Thompson (1984), os os pontos-riscados e os pontos-cantados são mensagens criptografadas em metáforas visuais e sonoras.

Apesar desta entidade, o caboclo, ser característico do repertório espiritual umbandista, ele também se manifesta na quimbanda, porém numa disposição ritual distinta, na mata aberta.

Participou-se de outro culto realizado na capela Cruz do Pedro, numa sexta-feira em noite de lua cheia, hora e dia recomendados para trabalhos da “linha de esquerda”. Deu-se início nesta capela a um rito sem tambores, em harmonia com a característica de não chamar muito a atenção, de passar o mais despercebido possível. Esta capela situa-se na zona rural de Ribeirão Preto, em cima do túmulo do menino Pedro, um filho de escravos que foi brutalmente assassinado por ter roubado comida. Em memória aos milagres que ocorreram após este acontecimento, segundo Molina (2012), esta capela é muito importante na história da região, apesar de pouco lembrada. Construída em uma das grandes fazendas cafeeicultoras, os sinos desta capela eram tocados pela manhã como parte da rotina dos terreiros de café que abasteciam a Estrada de Ferro Mogiana. Afastada e de difícil acesso, atualmente congrega fiéis de várias cidades da região, provavelmente familiares das colônias, e é onde anualmente se faz uma peregrinação e depois celebra-se uma festa junina.

Na abertura, Seu Emygdio e seus ajudantes acenderam muitas velas, iluminando o lugar. Pedindo “força” e “proteção” aos orixás cantou-se um ponto-cantado ‘chamando’ os caboclos. Um médium incorporou esta entidade e ‘deu o passe’ nos consulentes com o uso de um galho cheio de folhas. Após esse momento, cantou-se um ponto-cantado para os baianos. O pai-de-santo incorporou esta entidade, que também ‘deu passe’ aproximando-se alegremente de cada pessoa, segurando-lhe as mãos e dizendo “*eu sou Joaquim Baiano*”. Outro médium incorporou Virgulino Cangaceiro. Na sequência o pai-de-santo ‘recebeu’ Martinho Marinheiro, sendo-lhe entregue uma garrafa de pinga que ele colocou em baixo do braço e cumprimentou a todos, expressando no seu andar embriaguês. Logo depois ‘chegou’ um preto-velho, que rapidamente foi embora.

Antes da finalização do ritual, Seu Emygdio disse: *“agora vai ser o que não era pra ser feito aqui, mas vai ser aqui mesmo”*. O que ‘não pode, mas vai ser feito’ na capela é a incorporação dos exus. Pediu-se que as pessoas ficassem do lado de fora aguardando o atendimento individual que seria realizado com o Exu Quimbandeiro e em seguida com o Exu Gato Preto.

Na umbanda o cemitério e a rua são lugares de culto da ‘esquerda’ e uma capela um lugar típico da ‘direita’. Aqui houve uma inversão: a ‘esquerda’ ficou dentro da capela. Os consulentes aguardaram o momento do atendimento a céu aberto, sob a luz da lua que clareava a mata ao redor. O cambone explicou que *“exus, que são índios da mata”* eram quem os protegia, portanto, caboclos quimbandeiros. Ou seja, nesta variante do culto o exu típico dá as consultas (numa capela!) e os caboclos fazem a proteção lá fora (no caso, uma mata, território de caboclos).

A mata, segundo estes porta-vozes da tradição, traz “mais força” ao ritual. Retratada na literatura romântica indianista como sinônimo de fertilidade e beleza, e como palco histórico dos massacres da colonização, a mata exalta o índio e com ele um ideário de nação e de liberdade (Zilberman, 1994). Além da mata como elemento ritual, destaca-se neste episódio a importância da capela, que aqui ao mesmo tempo é um cemitério. Descrita na cosmologia bantu, a cruz é referência da junção entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos (Mello & Silva, 2002; Thompson, 1984). As duas linhas em cruz formam uma encruzilhada, o encontro de caminhos, que nestes cultos é território de exus, que cumprem o papel de ‘abrir os caminhos’, endereçando-se ao seu interlocutor a responsabilidade sobre o caminhar. Na ‘cruz do menino Pedro’ sublinha-se o cemitério, local em que é comum situarem-se os cruzeiros referidos como ‘das almas’, que por sua vez em cultos como a umbanda são lugares associados aos pretos-velhos. O simbolismo da cruz e suas conexões com a cosmologia cristã representaria um conjunto complexo de

memórias, e comporta, sobretudo, uma negociação protagonizada ativamente pelas tradições afro-brasileiras entre o ‘velho’ e o ‘novo’ mundo (Mello & Silva, 2002).

3. Discussão

*Rei da mata virgem,
dá licença que eu vim saravá,
Cabocla Jurema, e seus caboclos
da mata virgem na fé de Oxalá*

3.1 A ‘vida’ branca do feiticheiro negro

Ao se revisar o pressuposto de que concepções do sagrado na umbanda e quimbanda se enquadrariam em categorias antagônicas como ‘bem’ e ‘mal’, nas descrições habituais destes cultos, inclusive as oferecidas pelos seus adeptos, nota-se que em princípio os espíritos alinhariam-se, em geral, em dois grandes grupos, a ‘direita’ e a ‘esquerda’. Situadas na linha da ‘direita’ estariam as entidades ligadas ao celestial, à luz, enquanto que a ‘esquerda’ abarcaria entidades mundanas, com características mais próximas aos humanos. A divisão essencial ao culto e à sua ritualística tem sido interpretada por autores que os estudam como sendo indicativo de submissão da religiosidade africana ‘original’ ao poder e a regras morais dominantes (Lapassade & Luz, 1972).

Esta interpretação engendra-se na tradição de análises fortemente impactadas pelo argumento de um autor clássico como Roger Bastide (1973), a respeito da forte influência do modo de pensar ocidental nas chamadas “macumbas”. Segundo estes estudos, a adaptação desta religiosidade às transformações na sociedade brasileira, principalmente nos contextos urbanos, foi compreendida como forma de desintegração de suas raízes. Enfatiza-se ainda a noção de que o candomblé teria-se preservado culturalmente devido ao seu isolamento, e como contraste haveria a descaracterização do modelo negro, assim como das vigências morais cristãs, na chamada ‘umbanda branca’.

Na mesma medida, de acordo com Renato Ortiz (1999), interpretou-se que as práticas mágicas da ‘umbanda negra’ ou quimbanda teriam sido ‘embranquecidas’ e

progressivamente moralizadas, sendo substituídas pelas “virtudes cristãs” da classe dominante (conforme expresso no título do seu trabalho, “*A morte branca do feiticeiro negro*”). Apesar destes autores reivindicarem a valorização de elementos próprios às religiões de matriz africana, parecem ter como expectativa em relação a elas uma ‘pureza’ que se associa ao modo de pensar ocidental. Outro autor, Reginaldo Prandi (1996), que também afiança essas ideias, descreve a umbanda como apegada à ética católica, à caridade e ao altruísmo, contrariando a sua matriz “original” africana. Já o candomblé, seu principal campo de pesquisa, é descrito como uma religião de cunho a-ético, provavelmente com base em uma concepção de ética ainda atrelada a um modelo cristão.

A umbanda é uma religião em que se narram mitos e saberes construídos coletivamente, sendo seu perfil menos ligado a formalismos e mais próximo ao campo da oralidade e espontaneidade poética. Esta característica mostra-se como potente escuta e transmissão de memórias (Zumthor, 1983) presentes no imaginário social da sociedade brasileira. Pela via dos sentidos ligados ao corpo, na forma de cores, gestos, rituais, músicas e danças, esta religiosidade reconfigura no plano espiritual enredos históricos de vivências brasileiras, enunciadas por metáforas e metonímias, como síntese de valores simbólicos ameríndio-africanos, muitas vezes maltratados pela cultura dominante (Bairrão, 2005).

Grande parcela de seus adeptos seria composta por populações periféricas (Brumana & Martinez, 1991), tendo ganhado força como afirmação social e étnica na construção de classes sociais em ascensão (Brown, 1985), o que proporcionou seu crescimento nas últimas décadas (Negrão, 2009). No panteão espiritual umbandista a espiritualidade corporifica valores populares e se re-significa características consideradas 'baixas', na medida em que aparecem no 'alto escalão' espiritual (Bairrão, 2005). Esta capacidade, vale dizer, deve-se à própria ética da umbanda, uma ética de inclusão,

que se constrói no presente e no cotidiano, afirmando-se psiquicamente como uma linguagem coletiva (Leal de Barros & Bairrão, 2015).

A demonização deste culto, principalmente em relação às entidades como os exus, bem como a sua versão feminina, as pomba-giras, vistos pela sociedade hegemônica como um desafio à moral e à ética católica, reproduz um histórico de sistemáticas perseguições atreladas à discriminação racial e perseguição de terreiros, considerados antagonismos à vida moderna (Negrão, 1996; Silva, 2012). A aproximação da umbanda como o espiritismo kardecista, por um contínuo mediúnico, segundo Camargo (1961), é descrita como tendo no outro extremo a quimbanda, como mais próxima ao candomblé. Marca-se que o polo mais ‘branco’ e o polo mais ‘negro’ varia em função do posicionamento dos seus praticantes (Negrão, 1996). O sincretismo com outras espiritualidades é assinalado por Silva (2012) como proteção contra este processo discriminatório, em que as entidades espirituais teriam desenvolvido uma “dupla face”, ora expondo pela via da caridade e identificação com os santos um lado mais católico, ora expondo pelas plantas sagradas, por vezes representado como demoníaco, um lado indígena e africano.

A hipótese de degradação de raízes ‘originais’, segundo os argumentos anteriormente apresentados, parece levar à compreensão de que a quimbanda estaria não só marcada como oposição à umbanda, bem como excluída no interjogo entre o referencial ético-moral cristão e elementos mais arraigados a heranças “pagãs” africanas. No entanto, as concepções próprias encontradas do universo da quimbanda, e não aquelas sugeridas por pesquisadores que, talvez por se posicionarem favoravelmente ao contexto do candomblé, não teriam sido consideradas como componentes inerentes ao culto, podendo-se dessa forma compor um outro ponto de vista.

A denominação quimbanda, muitas vezes usada como acusação a práticas de umbanda, não se reduz apenas a isso, posto que há grupos que se autodenominam de quimbanda, como é o caso de um dos colaboradores desta pesquisa. No entanto, o mais comum no próprio contexto da umbanda é referir-se à quimbanda como sendo o outro por excelência (quando fala-se sobre ela é citada como mais próxima ao candomblé, ou citada tendo-se em vista outro terreiro que supostamente a praticaria sob a “falsa” denominação de umbanda, ou referida em relação a um problema entendido como um ataque de entidade de quimbanda ou um rito feito com algum propósito num terreiro de umbanda e desaprovado por outro, etc.). Esse lugar de outro aponta, sobretudo, para uma maneira de não se falar sobre ela, ou como recalcado, ou como cautela.

Aqueles que se autodenominam conhecedores ou praticantes da quimbanda descrevem que para isso é preciso ter muita “firmeza”, ser firme, contundente, o que exige experiência e conhecimento. Na quimbanda as entidades espirituais ditas da “linha da esquerda”, que na umbanda geralmente ocupam posição muito importante, porém subalterna e periférica, que não dá o tom do culto, assumem a primazia. Esta linha é descrita como “perigosa” e por isso na umbanda costuma ficar sob tutela da ‘direita’, o que informa ao interlocutor sobre possíveis riscos que precisam ser bem conhecidos.

Algumas entidades desta linha se apresentam como o “povo da rua”, espíritos de moradores e crianças de rua, andarilhos, prostitutas, malandros... E nesta linha situam-se conhecidamente os exus, moradores do reino da escuridão que, por sua vez, revelam os pontos verdadeiros da pessoa para que ela possa ressituar-se relativamente a si mesma e às suas potencialidades. Eles representam o desconhecido pessoal e são indóceis ao discurso do outro e às tentativas de dominação (Bairrão, 2002). Ligados ao prazer, ao sexo e aos bens materiais, entende-se que os seus trabalhos têm um 'preço' e comportam-se como aliados de quem os procura (Trindade, 1985), mesmo que para isso utilizem

meios e palavras cruas e diretas, o que corresponderia ao seu perfil de compromisso para com o seu interlocutor, em sua defesa, mas não necessariamente para seu agrado. No seu lugar de protetores, guardiões e mensageiros, lidam bem com as mazelas humanas, com o que é sombrio. Apresentam características tortuosas (sinalizadas como membros do corpo retorcidos) que não se subjulgam a padrões de civilidade que colonizam e subalternizam outros, podendo ainda expressar-se de forma irreverente (Macedo & Bairrão, 2011), o que mesmo assim requer seriedade e cuidado no trato ritual em função do que representam.

Sabe-se igualmente que nessa linha situam-se as pomba-giras, entidades descritas como representantes do subversivo e do feminino, que oferecem um lugar simbólico para o carnal, e em última instância, para o desejo (Leal de Barros & Bairrão, 2015). Mas não apenas exus e pomba-giras compõem as entidades de ‘esquerda’, sendo esta uma orientação possível presente no culto que pode ser compartilhada por diferentes categorias do panteão. Nesta linha também estão outras entidades, a exemplo dos exus mirins, espíritos de crianças ‘terríveis’ ou ‘infernais’, em que o ‘mal’ é narrado como horror vivido na pele e nas vivências de rua. Sua função espiritual é uma inversão daqueles que foram vítimas da exclusão social e depois de mortos tornam-se ‘experientes’ protetores daqueles que se dirigem a eles (Bairrão, 2004).

Além das crianças, esta linha também inclui alguns pretos-velhos. Dias & Bairrão (2014) exploraram a categoria espiritual dos pretos-velhos da mata, espíritos supostamente de antigos quilombolas, de feiticeiros (quimbandeiros), curandeiros e rebeldes. Considerados perigosos pelo seu conhecimento mágico, chamam a atenção para vivências subjetivas das pessoas escravizadas, como rebeldia e insurgência, o mais das vezes omitidas ou abreviadas na descrição mais comum dos pretos-velhos (atribuídos em geral à “linha da direita” e reportados como humildes, amáveis e pacientes).

Os pretos-velhos da mata trazem à tona a profundidade das vivências da escravidão nos momentos em que “longe de terem sido indefesos e homogeneamente obedientes e submissos em relação ao trabalho servil e à condição desagregadora da escravidão, muitos negros se rebelaram, fugiram de seus senhores e lutaram firmemente por liberdade e autonomia” (Dias & Bairrão, 2014, p. 169). Portanto, podem compor a “linha da esquerda” praticamente todas as outras classes de entidades, inclusive caboclos, sendo uma forma do culto deixar claro que ser de “esquerda” não é uma propriedade de certos tipos espirituais, mas um modo de manifestação e ação de quaisquer sujeitos espirituais.

Podemos perceber como a quimbanda, ainda que 'ofuscada' ou metamórfica por sua natureza pouco evidente, por ser marginalizada e insubmissa devido às entidades espirituais e às pessoas que nela militam, enuncia-se em narrativas e atos rituais.

3.2 Umbandoquim

Sublinham-se na trajetória de Seu Agnaldo, fiscal da justiça espiritual, filho de Xangô e Seu Emygdio, defensor dos casos mais isolados, filho de Obaluaiê, vivências em um dos primeiros terreiros da região, dirigido pelo Pai José, importante na história de vida destes dois líderes (que na sua idade remontam quase um século). As narrativas antigas experienciadas revelam uma síntese entre os dois pólos dessa espiritualidade, transmitida às suas comunidades atuais.

Estes saberes impõem-se como responsabilidade e coerência nos próprios atos, sendo os seus passos o alicerce da transmissão dos seus fundamentos. Indica-se haver uma umbanda manifestamente voltada para a caridade, em que a quimbanda seria o seu lado demoníaco, assim como há outra manifestação possível da mesma religiosidade, uma versão pelo seu interior, nomeada através das palavras de Seu Agnaldo como dois lados

do corpo: “*tem a umbanda, que é a direita, a quimbanda, é a esquerda, umbandoquim é as duas em uma só*”.

Desta forma encontramos nas palavras deste líder não apenas, na prática, uma concepção unitária do culto, mas um termo que a denomina. Uma designação longa e cuidadosamente protegida de olhares curiosos, talvez pelo risco de derivações fantasiosas que o uso de palavras e a banalização de conhecimentos pode trazer aos cultos afro-brasileiros.

Segundo Seu Guina, não só quem ensina mas também quem aprende tem responsabilidades. O ritual é uma forma de se transmitir esses saberes, assim como o gesto e a prática religiosa comportam significados que passam pelos órgãos dos sentidos e não precisam ser explicados, ou talvez muitas vezes não há palavras para traduzí-los. Dizia que se “*tem de ter conhecimento de causa*”, e é preciso “*saber o que se está fazendo*”. ‘Saber fazer’ significa ter sabedoria, conhecimento, mas também estar implicado na ação que se faz, responsabilidade.

Em muitas tradições orais o fazer não se separa do pensar (Leite, 1992). Enquanto espiritualidade sensível e acolhedora, sustentada na memória coletiva, estes cultos evidenciam uma concepção moral não compreendida linearmente, mais atenta ao caso a caso e às pessoas singulares do que a regras doutrinárias.

Nos cultos afro-brasileiros usa-se o ritual para iniciação, mas também com o intuito de resolver as questões da vida como um todo, o que ressignifica simbolicamente a integralidade da pessoa e seus aspectos do passado, presente e futuro, inclusive nas relações saúde/doença. Negrão (1996) destaca isso como uma “moral pragmática” (p. 88) em função da satisfação plena das necessidades humanas. Estes cultos voltam-se para a solução de problemas em benefício dos seus praticantes, especialmente como proteção contra injustiças cometidas em relação às populações marginalizadas. Numa circulação

entre “direita e frente, esquerda e costas” (p. 82), as linhas espirituais na umbanda, embora possam refletir um juízo de valor que marginaliza entidades chamadas da ‘esquerda’, muitas vezes descritas como carentes de caráter, no nível do discurso e das explicações fundadas em preconceitos, isso pode não coincidir com a prática, em que estas mesmas entidades ocupam um lugar no ritual no qual se lhes dirige uma importância e profundo respeito, sendo homenageados em primeiro lugar e estando ‘à frente’ dos problemas mais difíceis e ao mesmo tempo cuidando das ‘costas’ (Negrão, 1996). Quando estas entidades ocupam a posição de liderança, a estrutura religiosa ainda assim pode permanecer a mesma, ancorados numa apreensão da natureza e de sentidos corporal, estética e simbolicamente.

Os dados encontrados evidenciam a importância do detalhe. Destaca-se em um ritual singelo, de uma resistente quimbanda (comumente despercebida ou ignorada por estratégias de registro incapazes de apreenderem as suas formas de expressão silenciosas), uma contribuição que pode lançar luz e permite inferir a especificidade ética imanente a esta espiritualidade, mediante elementos que não se captam pela fala nem pela doutrina, mas revelam-se no fazer. Deste modo os seus rituais e práticas podem preservar sentidos eventualmente reprimidos socialmente, mas que se transmitem pelo corpo e enunciam narrativas de fundo implícitas (Connerton, 1989).

Reesalte-se também a fluidez entre umbanda e quimbanda, em que ambas podem conviver sem conflito nem incompatibilidade, algo não previsto por análises de cunho etnocêntrico, embasadas em matrizes de pensamento e de moralidade alheios às suas razões. Nota-se estarem orientadas por expressões de uma moralidade africana, a qual mostra-se independente em relação à moralidade hegemônica. O fato destas se reportarem a outro modelo cultural e se transmitirem mediante recursos não atidos ao verbal, e ainda,

pouco familiares a categorias de pensamento lineares e excludentes, não significa que tenham desaparecido.

Hoje, em pleno século XXI, percebe-se numa perspectiva histórica o equívoco da aposta de alguns autores, que os conduziu a uma análise presa à superfície do que esses cultos mostram a um olhar apressado. Segundo esse ponto de vista, a quimbanda praticamente estaria extinta e a umbanda apareceria como ‘embranquecida’, isto é, como submissa à assimilação de valores da cultura dominante e cada vez mais distanciada de seus referenciais africanos. Ainda que os estudos desenvolvidos por esta chave tenham grande importância e se constituam em contribuições valiosas, desde que consideradas as suas condicionantes históricas e limitações metodológicas, eles não esgotam o tema. Se aceitarmos os seus pressupostos estamos condenados a pensar a umbanda (e a quimbanda) tomando como parâmetro a moralidade cristã, arriscando desconhecer a sua ética própria, reduzindo-a à mera amoralidade. Em contraponto, se levarmos em conta as marcas de africanidade inerentes a esses cultos, é possível encontrar nelas uma elaboração própria sobre a questão ética, distinta dos termos em que ela tradicionalmente vem sendo abordada.

Ao explorar a categoria quimbanda, que, longe de ter desaparecido ainda hoje é praticada em Ribeirão Preto, descobre-se no que foi apontado como a desintegração de uma tradição, na verdade, uma forma de proteção da mesma. Direita e esquerda, que aparecem nos cultos como duas vertentes da prática espiritual, na realidade não se opõem. A linha da ‘direita’, da luz, comportando sentidos para a retidão, e as entidades da ‘esquerda’, da escuridão, comportando sentidos para o ardiloso, parecem ser aos olhos da comunidade referências à mesma espiritualidade. Quimbanda e umbanda, que em geral se apresentam como cultos distintos ou mesmo práticas antagônicas, compartilham

simbolismos e apetrechos rituais, e representam dois palcos de uma mesma concepção religiosa.

Embora essa divisão sem dúvida habite as representações conscientes não apenas daquela parcela social que insiste em demonizar o cultos afro-brasileiros, mas por vezes também dos seus próprios praticantes (e de alguns do seus estudiosos), não corresponde à concepção profunda desse universo religioso, habitualmente silenciado no seu modo próprio de ser, cheio de símbolos e pouco dado a palavras e explicações a respeito de si mesmo (talvez por elas serem inúteis para quem ainda não compreendeu as suas sutilezas e desnecessárias para quem pensa e atua por dentro delas).

A quimbanda, na forma como ela se revela, reforça os sentidos de contestação ao que coloniza, de luta e resistência em vivências de relações de poder. Desconsidera leis sociais e morais vindas ‘de cima’, sem que por isso, salvo alguma explicitação do termo e das condições de comparação, seja cabível qualificá-la (nem a ela nem a nenhuma outra prática religiosa afro-brasileira) de amoral. Seria a retaguarda da umbanda, como duas faces de uma moeda.

A solidariedade entre umbanda e quimbanda possibilita uma vivência espiritual que não priva nem exclui o humano das suas características integrais, incluindo-se as intoleráveis ou mais temíveis, mas responsabiliza cada um pelo seu caminhar. A associação da quimbanda ao polo mais negro, à feitiçaria e mesmo ao satanismo, pode ser entendida mais em função do posicionamento do praticante no sistema do que atinente a uma diferença substancial entre umbanda e quimbanda. Essa espiritualidade desdobra-se em uma ética de implicação pessoal, adversa e que não condiz com a dicotomia entre ‘bem’ e ‘mal’.

Para além da doutrina e dos ritos do culto visíveis, há uma dimensão da vivência religiosa irreduzível a palavras e explicações, mas que no entanto se transmite pela prática

e pelo silêncio. Nesse âmbito parece não haver uma oposição verdadeira entre quimbanda e umbanda, que se unificam numa experiência única, capaz de refletir o amplo leque das intenções e motivações humanas, nenhuma delas sendo deixada de fora. O exemplo destes mestres espirituais ilustra que é preferível não lhe dar nome, mas se esse for preciso deve reunir em si umbanda e quimbanda, conforme a condensação proposta depois de muitos anos de interlocução, emitida uma só vez pelo Seu Agnaldo: “*umbandoquim, as duas em uma só*”.

Este contínuo não se dá em primeiro lugar e principalmente na forma de rito. Essa passagem ocorre no coração da vivência e é da ordem da escolha. Na umbanda haveria uma concepção da natureza que se propõe como uma estética e uma ética, uma ação ‘correta’, como a pedra que é dura, firme, justa; a erva que cura, é medicinal; a água que limpa; a mata que protege, provê, etc... No interjogo com a quimbanda, o humano dá o tom do fazer, em que a erva pode ser usada para matar, a pedra para ferir, a água para sujar, a mata para esconder. Isso não quer dizer que a umbanda seja boa e a quimbanda seja má. Quando a pessoa se implica na umbanda há uma adesão aos seus sentidos éticos e simbólicos, como o caboclo, que é a retidão, enquanto que na quimbanda o fazer se lhe insubordina, mas nem por isso dele se desvincula nem o contesta. A prática religiosa pode seguir a ética da natureza da espiritualidade, mas pela via do querer, e não do dever.

Desta maneira é possível entender que existam cultos com uma forma de quimbanda mas de uma similaridade com a umbanda, de uma transparência e bondade ímpares, apoiados em uma determinação dos corações dos homens, em cujos cultos se manifestam, por exemplo, exus leais e rigorosos, pomba-giras fiéis e boas conselheiras conjugais, etc. Não é o bem ou o mal que decidem, mas a articulação entre o sistema e as singularidades dos sujeitos nele implicados. Assim se explicaria porque há grupos em que a forma é totalmente a da uma umbanda, as cores, os significados, a ordem do ritual e as

entidades religiosas, mas ainda assim consideradas quimbanda por terceiros e pelos próprios praticantes, pois se olha para a intenção do praticante e não tanto para a forma do culto e concatenação estética dos elementos mobilizados.

De qualquer maneira não há figura sem fundo, e por isso sempre as duas são uma só. Há liberdade e independência no coração ‘obediente’ (firmeza) à natureza rica, subjacente à circunlinearidade das motivações personalistas. Deste modo, e talvez por isso, certo e errado, bem e mal, quando determinados à revelia da sensibilidade e motivação humana, assim como da verdade subjetiva, seriam categorias e qualificativos inadequados e incabíveis, não propriamente por uma negação da sua validade, mas pela constatação da sua inaplicabilidade e impertinência neste contexto. A camuflagem de uma subordinação à retórica dicotômica como bem e mal, pretensamente excludente de outras concepções de moralidade, não é válida neste campo e, portanto, também não lhe é aplicável o atributo de amoralidade, com que por vezes se brindam esses cultos, derivado de projeções e fantasias de observadores externos aos quais escapou a sua lógica interna.

3.3 Fios da razão: tradição e pluralidade

Como se pôde perceber, a umbanda vincula-se a uma herança africana que se mostra como uma capacidade plástica, um recuso cultural aqui apreendido como força e proteção de um simbólico autônomo. Entretanto, nota-se uma discrepância quanto a essas propriedades da tradição, que também puderam ser verificadas em outras narrativas deste trabalho, e igualmente representantes de vivências antigas e transmitidas, ao se retomar a revisão da literatura, que as descrevem como uma forma de degradação da espiritualidade.

Em tempos recentes a umbanda vem sofrendo censuras e pressões de cunho intelectualista, marcadas pelo racismo, que visariam uma espécie de depuração étnica, em dois viéses. Por um lado a superioridade branca, com a intensão de aproximá-la de um

polo kardecista e apagar as suas raízes africanas. Por outro lado a africanização, como retorno a uma suposta origem mais pura, que tenta ‘limpá-la’ daquilo que incorporou de outras tradições ao longo da história, especialmente do catolicismo popular ibérico ou mais precisamente da chamada “religião popular portuguesa” (Espírito Santo, 1990).

Espírito Santo (1990) aponta que a religiosidade popular portuguesa conservou elementos pré-cristãos (panteístas) disfarçados no repertório católico. Heranças como essa parecem ter sido adaptadas e ainda, colocadas num lugar de destaque pela tradição umbandista, através da qual a natureza é parte fundante do sagrado, assim como os santos são figuras significativas em seus desdobramentos simbólicos, associados os orixás, divindades afro-brasileiras. Os seus elementos mágicos, de acordo com Trindade (2006), reforçam essa autonomia do simbólico imbricada nas características das entidades.

Segato (1998) considerou que uma consciência ou identidade étnica baseada em um modelo heterogêneo, decorrente de categorias ‘populares’, vincularia-se a uma ética que abrange o humano e o sagrado de modo mais universal do que por entendimentos dogmáticos, que racionalizam conceitos supostamente puros, isolados de trocas, refletindo-se em barreiras para ambiguidades e misturas.

Sobre a repercussão da africanização, nem sempre bem sucedida, Lepine (2009) refere entre algumas mães-de-santo antigas de candomblé uma resistência ao abandono e substituição de referências ‘cristãs’ ligadas a um conjunto aprendido com seus antepassados, em prol de uma pretensa tradição mais africana inventada para propósitos contemporâneos (Capone, 2009).

Nesse embate, sobretudo, acadêmico, descreveu-se a “macumba paulista” como uma forma deturpada de religião negra (Bastide, 1973), e a umbanda, segundo Ortiz (1991), como a “morte branca” de “feitiçaria negra”, como mencionado nas sessões anteriores. A partir de argumentos como esses é compreensível que praticantes letrados

tenham feito um esforço de restauração de uma africanidade imaginada, apontado por Hofbauer (2012) como luta por reconhecimento e visibilidade presente de forma mais proeminente no candomblé. Para Ferreti (1995), contudo, o debate estaria disposto mais como uma disputa por hegemonias culturais, e não compreenderia efetivamente as sutilezas de tradições afeitas a misturas e alheias a categorias dominantes. Conceitos derivados de modelos hipoteticamente ‘puros’, usados de maneira acusatória em relação a arranjos, ambivalências e reformulações, entendidos como religiosidades simplificadas, privilegiariam contextos entendidos como ‘originais’.

Sobre a desqualificação do outro pela via de escolas de pensamento hegemônicas, principalmente no uso do termo sincretismo, de acordo com Corbin (1969) deve ter-se cuidado com a inclinação à consideração de outras tradições aprisionando-as em categorias superficiais e conceitos dogmáticos, alheios à sua lógica interna e à sua unidade significativa presente. Na realidade, no seu uso comumente estaria em jogo um olhar diacrônico, motivado por uma apreensão histórica que pensa distorcidamente tradições mediante categorias extemporâneas, como se a compreensão do seus fundamentos tivesse de se procurar noutros lugares e noutros tempos.

Na contramão de abordagens que induziriam a corrigir o que se encontra como dado, é defensável assumir a “não-pureza” como virtude. Segundo Sanchis (1997), uma pluralidade de matrizes simbólicas pode ser encontrada na sociogênese religiosa do brasileiro. Devido à sistemática multiplicidade de filiações espirituais, o diacrônico seria a regra, apontando-se na sua porosidade um resgate criativo do passado. A memória também já foi apontada como um resgate em que é possível esse retorno ao passado por meio de recursos pessoais e sociais autênticos que lhe servem como uma re-aparição mimética, e não uma cópia.

A ideia de “pureza” religiosa, anteriormente a uma suposta degradação contemporânea, é uma ilusão projetada retrospectivamente, quer por um descompasso temporal, enfocando-se o privilégio de outra época em uma análise que se faz a partir das pressupostas fontes culturais, quer por negar-lhes a originalidade em suas composições, perdendo-se o entendimento da sua lógica e recriação, o que se afirma de novo e atual em sua síntese. Do mesmo modo, observou-se que a quimbanda, antes “condenada” ao desaparecimento, se mantém em íntima correspondência com a umbanda, sem que os seus praticantes tenham recorrido a outros critérios de insubordinação. Desconsiderou-se na configuração atual desses cultos uma interação em que o sistema simbólico se dá como reforço de valores próprios e desvinculados de questões morais alheias ao seu fazer religioso. Mesmo que façam alguma referência a elementos como a cruz, reforçam símbolos ancestrais (Thompson, 1984) e explicitam um diálogo e negociação com os resquícios da sociedade colonial.

Aponta-se, em geral, na tradição do candomblé, uma busca pela preservação de fronteiras em relação a seus outros. Entretanto, percebe-se através da história de vida de Dona Helena que o candomblé é vivido como complemento da umbanda. Com isso, a raiz cultural da comunidade aparece sem exclusividade religiosa, mas profundamente implicada em uma concepção particular de espiritualidade, saúde, doença e cuidado, que estariam alicerçados em valores ancestrais presentes na tradição.

Assinala-se a cura, nas vivências de uma das primeiras líderes umbandistas da região, Dona Joana, como um compromisso com as pessoas. Nas vivências de Dona Helena, a cura aparece como um compromisso com outras tradições, como o espiritismo kardecista e o candomblé, vistos como extensão do cuidado na umbanda. Esses saberes são apreendidos num nível estético, ritualmente, mas também ético, em que cura é entendida como uma resposta a um cuidado ao/do ancestral.

A cura revela uma leitura específica sobre o mundo, em que pudemos ver na vivência de uma índia o gesto de escrever na terra coisas sem sentido ser compreendido inicialmente como ‘loucura’, e depois reconhecido como a manifestação de um caboclo, uma espiritualidade sempre associada ao coletivo, como aparece no ponto-cantado, ‘é na aldeia caboclo, é na aldeia’. Esse saber, ligado ao *ethos* umbandista, é transmitido intergeracionalmente através do modo de ser da comunidade, em que o coletivo atua como uma grande família espiritual (Pagliuso & Bairrão, 2011). Vemos assim que uma senhora de origem indígena, ainda que desgarrada do seu povo, reencontra na umbanda um lugar em que é acolhida por uma expressão simbólica da sua ancestralidade. Os caboclos relacionam-se com a metáfora da raiz firme (Rotta & Bairrão, 2012), e oferecem sentidos para a necessidade do fortalecimento da história do grupo, não apartada do sagrado. Os sentidos ligados à cura teriam um papel fundamental na umbanda, por exercerem uma importante função psicossocial no diagnóstico de doenças em grande parte da população brasileira (Negrão, 2009).

A forte presença simbólica da África bantu, identificada no estudo de Leme & Bairrão (2003) em um dos terreiros dessa pesquisa, indica que as populações africanas no Brasil teriam transmitido sua cultura através da linguagem e das práticas rituais. Slenes (2011) mostrou que no contato com o colonizador, teriam-se mantido concepções do sagrado por meio de uma espiritualidade caseira, no espaço vivido nas senzalas, em que a casa e o terreiro comportam o mesmo espaço, o que reitera uma noção de família ligada aos ancestrais que pôde ser amplamente observada como a importância de vínculos não apenas consanguíneos.

O panorama de transmissão do mundo africano trazido para o contexto brasileiro seria em sintonia com um devir afinado com a nova terra e com o tempo presente. E o simbólico africano, baseado na oralidade, seria permeável a sobreposições, misturas e

adições (Leite, 1992). Nas práticas rituais e coletivas transmite-se uma leitura de mundo através do corpo, entendido como suporte para memórias e vozes históricas (Connerton, 1989), sendo imprescindível observar-se a relevância do seu impacto estético para a compreensão da criatividade da umbanda (Bairrão, 2005).

Kramer (1993) explicitou como em culturas africanas os saberes são apreendidos esteticamente. Compreendeu nos detalhes dos objetos rituais, interpretados na perspectiva do europeu como ‘arte primitiva’, um equivalente africano da nossa ciência. Observou que o outro, o estrangeiro, era apreendido esteticamente e religiosamente em objetos “artísticos” e em cultos de máscaras ou de possessão, como forma de produção de um saber e de um poder a seu respeito. Uma vez que características do outro eram incorporadas nos elementos rituais e no cotidiano, este seria compreendido como familiar ou estranho, dependendo do modo como era interpretado no interior da comunidade. O estrangeiro é temido, ao mesmo tempo que pode ser bem recebido, pois no imaginário ele “pode ser um deus vestido de homem” (Kramer, 1985, p. 11). O conhecimento sobre os outros é fundamentalmente elaborado dentro do cotidiano do coletivo. O autor percebeu, em práticas que a olhares ocidentais seriam entendidas como religiosas ou artísticas, um esforço coletivo para conhecer e incluir o outro, de uma forma não redutora ao si mesmo.

Os sistemas simbólicos permanentemente abertos, tais como os presentes em sociedades africanas, segundo Kramer (1993), seriam regulados por constantes trocas e alianças políticas, como uma porta para a heterogeneidade, em que a proximidade entre eu-outros é baseada em critérios voltados para a autonomia e fortalecimento do coletivo. Enquanto que os sistemas simbólicos homogêneos seriam derivados de políticas centralizadas e escravistas, tal qual o modelo de mundo europeu, impondo-se uma barreira entre fora e dentro, numa lógica de igualdade e de dominação do diferente. Como

destacado em Bairrão (2011), o modo de ser em culturas africanas parece atuar tal como a psicanálise supõe o sujeito, segundo a qual parte do ‘ser’ é estrangeira de si mesmo.

Além disso em muitos sistemas sociais africanos não se separa radicalmente o mundo dos vivos do dos mortos. Segundo Kopytoff (2012), na África bantu a concepção de família abrange o ente morto, compreendido como tendo um grau maior de senioridade, e por isso continuamente importante e atuante nas relações comunitárias. Desta forma, uma barreira que caracterizaríamos com religiosa entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, em contextos africanos não chega necessariamente a ser vista como uma cisão ao social. Os “nossos” mortos não se exilam num Além, participam da família do aquém.

É notável a profunda afinidade entre essas características africanas e aspectos do *ethos* umbandista. Isso problematizaria a depreciação crítica do que malfadadamente possa ter sido considerado sincretismo, em detrimento de uma suposta pureza cultural, como sendo na realidade o seu contrário, um olhar que apaga um modo próprio de ser incluyente da alteridade e preservador de uma convivência pacífica com o heterogêneo, que boa parte da África e a umbanda preservam em comum. Como exemplo dessa união harmônica, a figura de Jesus nos altares da umbanda pode ser uma afirmação de valores africanos, sendo geralmente encontrado com os braços abertos, valorizando-se aspectos como acolhimento e alegria, e não o sofrimento (Leme & Bairrão, 2003). As semelhanças entre o sagrado cristão e a umbanda possibilitariam a sua assimilação, mas como valores que reforcem referências culturais próprias, na forma de uma seleção de aspectos do modo de vida e símbolos do colonizador que não deixa de dialogar com as suas próprias heranças (Mello e Silva, 2012).

A guinada que a pesquisa teve em relação ao seu objetivo inicial deu-se em relação à inviabilidade de se considerar a multiplicidade umbandista apenas por meio das

definições que a literatura dispunha para explicá-la. A princípio, a ampliação do objetivo conjugou-se com o caminhar da pesquisa que situava os dados em relação à revisão bibliográfica, possibilitando uma investigação mais profunda sobre as próprias biografias e o que elas revelavam, refletindo-se na seguinte questão: em que medida o conceito de sincretismo, tantas vezes aplicado a situações análogas às aquelas com que nos deparamos aqui neste estudo de caso, bem como outros seriam pertinentes ao que foi encontrado?

De acordo com o conceito de sincretismo, que tentaria descrever a pluralidade religiosa, Sanchis (1997) percebeu uma disposição cultural, segundo a qual a passagem do “singular (a religião) para um claro e crescente plural (as religiões) sem dúvida constitui a transformação mais significativa ocorrida no campo religioso do Brasil” (p. 28). O seu reflexo na umbanda foi apontado por Engler (2009) como uma forma de hibridação com o seu entorno, sublinhando-se a reformulação da tradição frente a um processo de enfrentamento e resistência, para além da ideia do sincretismo.

Propondo em seu lugar a ideia de hibridação, para Engler (2009) seria uma ‘fraqueza’ desse conceito desconsiderar o protagonismo e a autenticidade das negociações claramente presentes na umbanda, referentes a uma grande heterogeneidade de heranças associadas à intensa mestiçagem entre povos e culturas, mas principalmente produto de intrincados processos sociais e históricos. Porém, o ‘conserto’ conceitual à ideia de sincretismo teria como limite a própria crítica do autor, o fato de categorizar um fenômeno tipicamente umbandista, mas não elucidar como essa tradição desvincula-se ou neutraliza os modelos excludentes com os quais se hibridiza.

Um outro conceito que se aproximaria desse modo de ser é a ideia de trânsito religioso, utilizada na literatura para se pensar como dado significativo vivências em que não se reconhecem incongruências na prática concomitante de espiritualidades diversas. Através desse conceito apontam-se elementos comuns entre denominações religiosas

aparentemente díspares (Almeida & Montero, 2001), e frisa-se um sagrado atuante e mais abrangente do que o espaço delimitado pela instituição religiosa (Rabelo, 2015). Rabelo (2015) mostra que a espiritualidade molda-se com a experiência, e ‘segue’ o adepto nas suas afetividades, vínculos e memórias.

Os sistemas religiosos seriam espaços intergeracionais de trocas, acomodações e interação com o Outro. Com isso, defende-se uma experiência de engajamento e agência do sagrado, ultrapassando-se a ideia de ‘crença’. Verifica-se que, mesmo sob uma aparência cristã, outros sentidos resgatariam um *ethos* ancestral, transmitido de maneira individual e intimamente implicado em questões coletivas.

Assim na umbanda encontram-se integradas diferentes matrizes religiosas, e não se separa o dentro e o fora da tradição, pois no deslocamento comum de umbandistas entre uma religião e outra, compreende-se um todo composto por diferentes partes da mesma espiritualidade.

Outro conceito aplicável ao tema é o múltiplo pertencimento religioso, refletido por Voss Roberts (2010) para dar conta da liberdade de grupos religiosos e seus adeptos como salvaguarda e em contraposição à rigidez de discursos ortodoxos, que podem oprimir ou apagar as diferenças. A autora salienta o engajamento autêntico de categorias populares, tradições e transmissão de saberes através da intensificação no mundo contemporâneo de descontinuidades e reformulações, destacadas de uma espiritualidade regida por um modelo que as padronize.

O que parece ser também uma convergência entre religiões, um tema abordado por Paiva (2004) ressaltando-se a alteridade como reconsideração do eu e do coletivo. O encontro entre religiosidades ofereceria uma condição transformadora da maneira como os adeptos se colocam em relação a si mesmos e à sua comunidade religiosa, e desse modo, mais tolerantes. O autor destacou em relação ao conceito de conversão duas

possibilidades do ponto de vista de uma dinâmica psicológica: a imaginária, entendida como uma mudança superficial; e a simbólica, como uma reconfiguração profunda da subjetividade do sujeito religioso.

Ora, na umbanda observa-se um tipo de adesão religiosa bastante específico, uma mudança que comporta ou se admite uma adição de outra espiritualidade, sem que no entanto possa caracterizar-se como uma conversão imaginária ou superficial, pois parecem entrar em pauta outras regras. Na medida em que há a manutenção de uma identidade religiosa prévia combinada com uma modificação profunda das regras do jogo religioso, isso autorizaria e legitimaria a vivência concomitante de diversas religiões.

Segundo Benaggia (2009), seria preciso reconsiderar a ideia de conversão quando diferentes modalidades existenciais e espirituais, suportes de percepções de mundo, são enxergadas hierarquicamente. Isto é, quando o sagrado de determinado grupo, entendido como superior, serviria como imposição para substituir ‘crenças primitivas’ de outros. Narrativas hegemônicas tenderiam a ‘limpar’ o lugar do outro de fala própria, por meio de um modelo etnocêntrico, aliado a um imperialismo social, político e religioso. A diferença, nesse caso, pode ser vista como anomalia, como déficit, e tentar-se-ia ‘melhorá-la’ extinguindo-a ou colonizando-a.

A substituição de uma visão de mundo por outra, pela via do sagrado, pode ser observada no passado brasileiro e as populações não-cristãs, quando não exterminadas eram batizadas, por imposição do Estado católico. Na prática, contrariamente a essa relação desigual entre eu-outros, importava mais parecer do que ser católico, configurando as religiosidades divergentes como distorções ou "heresias", sem serem reconhecidas como experiências subjetivas e filosofias de vida desconectadas de discursos institucionais dominantes. O mesmo posteriormente teria ocorrido, pela via da saúde, como foi observado em relação ao negro liberto e sem lugar na sociedade que o

escravizou, considerado uma ameaça, o que se teria institucionalizado, sob o pretexto de combate ao ‘curandeirismo’, como perseguição de grupos religiosos afro-brasileiros por uma política branca. Os grupos desprotegidos pela lei passam a defender seus recursos ocultando-os (Negrão, 1996; 2008). Isso ocorreria ainda na atualidade, e subjacente à neutralidade científica “pode estar em curso uma guerra entre mundos e o esforço para subjugar subjetividades outras” (Pagliuso & Bairrão, 2016, p. 24). Aponta-se para um tipo de religiosidade encontrado na umbanda que dialoga com essa tendência de apagamento, oferecendo-lhe um modelo alternativo e incluyente.

‘Convertidos’ à religião do colonizador, e à visão de mundo moderna, revelaria-se uma força de resistência do seu repertório cultural, como apropriação das regulações e normatizações das elites e sua tradução para a linguagem ‘popular’. Para Benaggia (2009), seria fundamental investigar os detalhes e interpretações através dos quais uma cosmologia aceitaria ou mesmo desejaria incluir outra. As tradições antigas ligadas ao contexto afro-brasileiro teriam conseguido assim se recompor flexivelmente. Vistos como sistemas ricos e sofisticados, percebe-se sua persistência, especialmente em situações adversas. E em decorrência, dependendo da relação observador-observado, o pertencimento a espiritualidades múltiplas apontaria para diferentes posições identitárias, gerenciadas por seus protagonistas. Assim, na umbanda o ‘ser umbandista’ não excluiria o ‘ser católico’ ou ‘ser espírita’. Seriam categorias do sagrado possíveis e, dado esse contexto, coexistentes.

Logo, ainda que assista razão a esses pontos de vista, que fazem justiça a uma história de violência e de colonização, talvez não seja menos verdade que as linhas de resistência a essa opressão podem ter-se guiado não apenas por concessões, mas também tomado partido favorável a formas de pensamento e visão de mundo propriamente africanas. Ou seja, a síntese preservadora da diversidade a que se tenha chegado na

umbanda poderá ser obra coletiva não apenas de uma reação, mas de um protagonismo ativo de critérios e valores originários, insubordinados a coações externas.

Este estudo deixou evidente um tipo de liderança e atuação que de modo peculiar congrega a diversidade de pessoas em uma heterogeneidade religiosa, possivelmente presente em outros contextos umbandistas e afro-brasileiros. Conforme as histórias de vida registradas, a ‘luz divina’ parece refletir as diferentes tonalidades do humano. Simplificar o protagonismo desses grupos significaria privilegiar determinadas formas de pensar sobre outras. Com isso, o estudo em religião não se finda em primeira mão, podendo estar implicado em outros setores da vida social e cultural que, justamente por ‘obedecerem’ a regras ancestrais mostram-se permeáveis a fatores externos.

A umbanda parece atuar como um ‘radar’ social para um sagrado que reúne vivências singulares, muitas vezes destituídas de lugar, sem sentido na sociedade hegemônica. Essa espiritualidade, baseada em uma concepção de sagrado não apartado do cotidiano, não se representa por abstrações míticas e nem é congelada num tempo outro, ela enuncia-se em narrativas sensíveis e vividas no presente.

A cura é apreendida como um saber que quando ‘lido’, no caso, por uma liderança religiosa experiente, restitui-se um conhecimento, um ‘chamado’ que foi ‘escutado’, e se devolve o pertencimento e filiação a quem o carrega, constituindo-se como elo entre gerações.

Nestes saberes, o pertencimento religioso faz menos sentido na esfera individual do que como linhagens espirituais, que não são identidades atemporais, e que podem ser reconhecidas no conjunto simbólico e nos acontecimentos. Captam-se os sinais da espiritualidade, e do outro, dentro do sistema coletivo, em que a tradição não se prende a um conjunto de regras fixas nem a um grupo de especialistas.

Constatou-se uma forma de elaboração da experiência religiosa que mantém as diferenças sem apagá-las. Mudanças na forma de praticar a umbanda não significam um rompimento com sentidos antigos. No diálogo com a atualidade, os recursos culturais da umbanda parecem indicar um ‘empréstimo’ do modo de ser afro-brasileiro a outros contextos e linguagens. Reforçam-se laços e memórias em coletividade, de maneira criativa e em sintonia com problemáticas sociais atuais.

Transmite-se um legado cultural, ético e religioso em que a peça-chave de sua resistência seriam valores ancestrais silenciosos. Pode haver uma mutação no âmbito doutrinário, em roupagens que não correspondem à sua especificidade religiosa, porém uma manutenção de um fazer espiritual. O mais tradicional na umbanda seria a sua capacidade de sempre se refazer original. No fundo apresenta-se como um tipo de espiritualidade em que não importa a forma, mas o fazer.

As inovações são filtradas pela experiência social das comunidades e pela percepção da sua necessidade por parte das lideranças, com base em critérios rigorosamente afinados com a forma peculiar como socialidade e espiritualidade se imbricam. No lugar de uma doutrina que determinaria a suas características prévias, nota-se uma filiação espiritual da umbanda motivada pela prática do cuidado ancestral ligada às especificidades da população. A realização dessa espiritualidade pode variar mais em função de um eixo conectado com a vivência e implicação do adepto, como percepção ética e estética do Outro, do que apegada a crenças doutrinárias.

Como forma de proteção e preservação de um simbólico incompreendido por modelos desligados de sua lógica interna, é importante de se repensar a aplicabilidade de alguns conceitos que foram utilizados no estudo do contexto umbandista. Conceitos como a conversão e o sincretismo ‘aprisionam’ categorias do sagrado afro-brasileiro como estáticas, supondo-se um retorno a elementos isolados de trocas culturais. A ideia de

hibridismo e a noção de trânsito religioso também não parecem ser adequadas para conceituar o que possa estar em jogo. Tentam demarcar a complexidade de uma dinâmica, entretanto, deixam de compreender a profundidade da manutenção de um *ethos* africano e suas obrigatórias vinculações com a memória social brasileira. Da mesma maneira, essas vivências não poderiam ser bem descritas pelo conceito de múltiplo pertencimento religioso, uma vez que a umbanda liga-se a uma maneira ‘antiga’ de praticar e incluir o novo num único pertencimento. A multiplicidade não está no trânsito e convivência entre pertencimentos religiosos, mas é inerente ao modo próprio de ser umbandista.

3.4 A rede dos “fios” e “fias”

É possível pensar sobre a maneira como as manifestações espirituais da umbanda conversam com outros contextos, fornecendo-se um acréscimo à maneira como se observam as relações étnicas. Esta comparação viabiliza uma grande rede de compreensões sobre diversas tradições que teriam no passado as mesmas marcas históricas, e no presente suas particularidades seriam as nuances dadas pelas vivências em suas comunidade e entendimentos do mundo transmitidos.

Durante este trabalho teve-se a oportunidade de se coletar dados bibliográficos na Universidade de Indiana, Estados Unidos, em que foi possível pensar esse diálogo em relação às comunidades religiosas afro-americanas.

O sociólogo John Stanfield (2011) observou que o crescimento e a multiplicidade das tradições afrodescendentes nos contextos urbanos desafia principalmente a lógica de supremacia branca desde os séculos XX e XXI. Desde o processo de colonização, em que países europeus investiram em políticas restritivas às mulheres, às populações negras e indígenas, atualmente reverte-se estas cicatrizes históricas, notadamente tomando-se como força de contestação os movimentos negros e lutas pelos direitos humanos. Além

das rebeliões e crescimentos de políticas locais na América, África e Ásia, estes movimentos buscam sobretudo refrear as consequências do império europeu, bem como incentivar mudanças globais nos contextos de religião, gênero e etnia, em direção a uma lógica mais plural, isto é, colorir os espaços de poder e conhecimento.

A legitimação destes espaços se inicia na produção de saberes a partir de outros referenciais, especialmente nas áreas humanas, uma vez que a tradição acadêmica tem com frequência ‘objetivado’ pessoas e comunidades de pesquisa, e aplicado hierarquicamente saberes a seu respeito, enquanto seus objetos. A questão do empoderamento aparece, segundo Stanfield, controversamente como dilema atual, enquanto um ‘virtuosismo’ acadêmico em lidar com questões sociais, muitas vezes como mera repetição de uma colonização no âmbito do conhecimento. O abismo entre a voz do pesquisador e a do pesquisado, bem como as vivências específicas que ocorrem ‘na pele’ deste último, quando visto superficialmente incorre-se em problemas metodológicos graves, ocasionando desfalques interpretativos em que muitas vezes a lógica da supremacia branca retorna revestida do interesse sobre as comunidades ‘alvo’ dos saberes e expertises sociais e psicológicas acadêmicas. Esse autor, com isso, coloca uma questão ética para o fazer científico: de que maneira os estudos sociais contribuem para as experiências de vida estudadas, entre elas aquelas que buscam a transformação da sua própria marginalização? A questão da ‘pobreza’, entre outros conceitos possivelmente redutores do outro, não mereceria ser revista considerando-se os saberes daqueles que a vivenciam?

Na América do Norte, o autor critica a chamada ‘classe social negra’, pois segundo ele o conceito diz pouco ou nada sobre as profundas diferenças presentes nesse contexto uniformizado em uma única categoria. As análises que abordam os problemas sociais a partir da ideia de pesquisador ‘neutro’ talvez não sejam eticamente adequadas em relação

à singularidade dos dados, incluso sobre quem é o pesquisador. Colocando-se de outra maneira, o autor aponta que desafiar a supremacia branca depende de pesquisas que dêem visibilidade aos outros contextos humanos, como fonte de escuta aos saberes a seu próprio respeito. Tal reflexão contribui para ‘colorir’ o conhecimento científico, o que significa diversificar uma tradição que, partindo de um modelo eurocêntrico, apenas reafirma a soberania de um único modo de ser ‘científico’, sob o olhar normativo desencadeado por uma classe social hegemônica branca, que não referenda o status de saber aos seus ‘outros’. Assim como, critica-se que o saber sobre o negro ‘na boca’ de brancos poderia acarretar na prática e sob condições de privilégio uma disparidade irrefletida enquanto lugares de fala na sociedade.

Nas comunidades afro-americanas observou-se um intenso protagonismo étnico no contexto religioso, o chamado afro-centrismo, em que nas igrejas coordenadas por comunidades negras a figura de Jesus foi notada como tendo a pele negra.

Stanfield, enquanto um excelente pesquisador, líder religioso e afro-americano nos oferece uma reflexão sobre o conceito de “raça” abordando-o como um mito a partir do qual se entende as diferenças fenotípicas como diferenças sociais. Assim, reduzindo a totalidade da variedade humana em agrupamentos por semelhanças de cor da pele, o mito produz um pensamento que extrai do biológico as explicações e sentidos para a diversidade, tal como numa ordem evolucionista. Já o conceito de “racialização” deriva da apreensão social de como as pessoas se relacionam entre si em suas diferenças, ou seja, a interação a partir de valores, normas e comportamentos, embora num contexto em que o conceito de raça ainda cause ruídos, mas são percebidos como pertencimento histórico e identidade étnica. Além disso, a partir do conceito de racialização identifica-se que a linguagem é uma forma de nomeação e apreensão de diferentes experiências, como ser ‘branco’ e ser ‘negro’, assim como ser ‘mulher’ ou ser ‘homem’, ser ‘criança’ ou ser

‘adulto’, supondo-se um domínio de significação que não necessariamente coincide com o conceito de ‘raça’.

O autor deixa claro que, para além das semelhanças ou diferenças de cor, importantes na qualidade de experiências histórico-sociais, pensar as relações entre eu-outros necessita de um cuidado científico e cauteloso, cujos resultados podem ser mais como um diálogo do que uma rotulagem. Todavia, o campo de estudo étnico-racial não é o único para se pensar as relações entre o pesquisador-pesquisado, e essa reflexão tem-se dado em áreas que mesmo não se tocando diretamente nestes pontos específicos, também podem-se reproduzir desigualdades, inclusive de teor racista, como no campo da religiosidade e da saúde mental, em que se não levadas em conta as noções específicas em termos do contexto e dos sujeitos estudados, tenderia-se a produzir visões equivocadas. Tal reflexão mostra-se benéfica em relação a questões epistemológicas, sendo também solidária a questões sociais. Isso reflete em se pensar a fundo se e em que medida ‘quem sou eu’ ou ‘quem é o outro’ conversam entre si, e se promovem mutuamente.

Para Palmié (2002), cultura e natureza seriam algo incompleto, inacessíveis em última instância como totalidade, mas que em cada contexto construções singulares da “carne feita de palavras” podem ser apreendidas sendo necessário um trabalho de estabelecer pontes entre diferentes formas de percepção. Assim, é possível estabelecer um diálogo entre significados de contextos diferentes, sem que um se imponha como verdade sobre o outro, no caso sobre o religioso, por meio uma ideia simplista de imaginação (Corbin, 1969), redutora ou estigmatizante.

O estigma da população afrodescendente e sua cultura seria ocasionado, segundo Matory (2015), por se lhes ser designado um lugar de ‘outro’ sempre do branco, o que poderia ser combatido reconhecendo-se o valor de suas produções culturais ancestrais em

si mesmas, e de sua própria autoria. Entretanto, autor analisa que o lugar ocupado por valores africanos rurais constitui-se na sociedade afro-americana de modo assimétrico e desprivilegiado, aos olhos dos padrões culturais das elites urbanas (p.178). Pensando-se nas formas de alteridade, a questão das origens e raízes na composição dos contextos socio-culturais pode ser pensada como patrimônio e riqueza na interação eu-outros.

Pondera-se que a umbanda mostra o quão importante a autonomia do simbólico em diálogo com os outros da tradição possibilita suas próprias transformações, não se podendo rejeitá-las sob o argumento de um retorno a pressupostos puristas.

Uma das formas como a umbanda reforça esses elementos e elabora as suas vozes do passado parece ser justamente não à revelia do Outro (nem dos outros), mas utilizando-o como suporte para sua renovação. As vivências biográficas, no caso dos dirigentes dos terreiros, entrelaçadas na religião facilitam essa riqueza e mantêm-se em sintonia com a experiência de uma efetiva autonomia das pessoas.

Diante dessa breve explanação sobre autores que se posicionam firmemente em relação à valorização dos contextos culturais e suas questões étnicas, embora essa questão se dê muitas vezes de forma menos expressiva na Psicologia e em geral e na formação do psicólogo, esses elementos podem ser refletidos em relação à umbanda tanto sobre o empoderamento de parcela da população mais marginalizada, quanto no diálogo com os outros da tradição, e neste caso, também a pesquisadora.

No processo de interação com as comunidades pesquisadas, conhecer inicialmente os terreiros e as formas como a comunidade interage foi essencial para uma inserção cuidadosa em campo, considerando-se que o apreço e o respeito pela cultura afro-brasileira ainda assim seria marcada pela diferença, no âmbito do pertencimento étnico. Após a permissão da pesquisa, tendo sido prontamente acolhida, assim como qualquer pessoa é abertamente recebida e atendida pelas entidades espirituais, de acordo com a

prática de caridade que se reforça como atenção em especial aos mais carentes, entendeu-se nesse contexto que todos os que chegam, inclusive a pesquisadora, são vistos como indo em busca de algo. Nesse ‘buscar’, o que ali se oferece é palco para se dar (trabalhar) ou para receber (se consultar). Esse dado ilustra a forma como a umbanda preserva as diferenças sem ser excludente, sendo o coletivo fonte de trocas entre o social e o espiritual, ressaltando-se o que ali se articula é a “pobreza” ou “riqueza” simbólica. Colocar-se no lugar de um outro significado pela tradição ofereceu uma informação preciosa sobre um acolhimento que transcende as diferenças de cor e classe social, imperativo que em outros contextos poderia ter tido outros efeitos e resultados.

Considerações finais

Os resultados mostram o quanto há coisas ainda por se descobrir sobre o universo religioso afro-brasileiro, e que requerem estudos subsequentes. Conclui-se que a questão da memória é fundamental ao tratar-se de um contexto em que a convivência com o passado, ou melhor, com os mortos, ser dá através das relações familiares, integrantes da vida social. Observou-se uma especificidade cultural e etnopsicológica em que o morto ainda atua na vida como membro não esquecido. A partir disso foi possível discutir com a literatura, justificando uma revisão a respeito de conceitos e impasses, também se mostrando relevante o interesse pelo não verbal e pelo gestual na umbanda, bem como suas conexões africanas.

As palavras não dizem o suficiente e o realmente dito muitas vezes se perfaz em silêncio, como em inúmeras oportunidades e de diversas maneiras o Sr. Agnaldo não se cansava de apontar. O fazer umbandista, na voz dos seus transmissores, indica uma espiritualidade a favor do domínio da escolha e do compromisso pessoal, e o seu ensinamento está principalmente na prática e no cuidado. A forma múltipla de realização dessa espiritualidade, e em relação profunda com as características da comunidade que busca ajuda do terreiro e de seus dirigentes, coloca o novo e o antigo variando mais em função de um eixo conectado com as vivências do agora e suas implicação na percepção do Outro (e dos outros), do que uma prática agarrada a dogmas e agências do sagrado privadas ou muito distantes do humano. Nesse sistema religioso, uma característica marcante é a habilidade que o contexto umbandista possui em acolher os outros e suas várias ancestralidades. Permitem-se espaços de trocas e acomodações com o Outro dado espiritual, cultural e historicamente, e não destituído de razão própria.

Esses aspectos parecem ser de especial interesse para a Psicologia Social, na medida em que se busca compreender motivações e significados, em geral incompreendidos nas suas marcas culturais, em função de um padrão hegemônico. Frente aos perigos de se

incorrer em equívocos ou moralizantes ou redutores do outro, esses aspectos podem ser melhor explicitados quando tomados na sua linguagem própria.

Aprender com essa tradição nos recomenda uma atenção pautada sobretudo em um reconhecimento do caso a caso, da particularidade, cujos princípios que a norteiam são eficazes quando condizentes com o resgate de uma história pessoal e ancorados em valores comunitários. Dessa maneira, as narrativas e vivências afro-brasileiras, notadamente religiosas, configuram-se como novas camadas que não apagam as anteriores, nem as gerações seguintes substituem as velhas, uma vez que o seu histórico e o seu passado adentram no sagrado e na vida cotidiana.

No presente, retomam-se os vínculos que ligam novos enredos à mesma espiritualidade, como um fio de contas ampliado a cada volta, estendendo os seus laços, o seu repertório, mas sempre como retorno a um ponto de encontro, o ancestral, sem nunca fechar-se ou esgotar-se completamente. A linguagem corporal parece dar lugar a memórias e transparecer conexões com a espiritualidade na forma do ritual e na prioridade do fazer. Em suma, é porque neste universo o passado faz parte da vida social que a memória importa, apreendida no social e como mais importante do que o doutrinário.

A interação da umbanda se fez presente, acima de tudo como força fecunda, notadamente no modo como a pesquisadora foi, como pessoa, tocada, e como cientista, transformada. Ao longo da convivência com os terreiros que compõem a pesquisa, e com a sabedoria daqueles mães e pais, avôs e avós-de-santo, fui vista com olhos que atravessaram eras. Nas amizades ali construídas, a pele, como narradora, tornou-se em suas camadas de sensibilidade órgão de escuta e de ligação com as pessoas, concretas e etéreas. Ao reconhecer e dar outros sentidos para meus caminhos, a cabeça, como pensamento, mas também furacão, tornou-se filha da ventura. Nos momentos em que levei o Sr. Agnaldo ao hospital, comi a comida da Meire, fui abraçada pelas crianças, senti a proteção das

plantas, tudo foi se compondo em significativas amarras entre eu e a família-de-santo. O meu sítio de psicóloga, agora mais largo, foi sendo inscrito em modos de ser que me mostravam, com simplicidade, o refinamento das formas de ser verdadeiro.

Anexo

(Foto 1: Sr. Agnaldo, 2014)

(Foto 2: Terreiro Pai Joaquim do Congo e Ogum da Ronda, em 2015)

(Foto 3: Terreiro Pai Candinho, pela razão Pai Sebastião e Ogum Rompe Mato, em 2014)

(Foto 4: Procissão de Cosme e Damião, Pontal, em meados de 1950)

(Foto 5: Sr. Aguinaldo, em 2011)

(Foto 6: Momento da gira, em 2011)

(Foto 7: Sra. Jovelina, 2014)

(Foto 0: Sra. Helena, incorporada no Pai Sebastião)

(Foto 9: Ritual na capela Cruz do Pedro)

(Foto 10: Ritual na mata)

Referências Bibliográficas

- Almeida, R. de & Montero, P. (2001). *Trânsitos Religiosos no Brasil*. São Paulo em Perspectiva, São Paulo, (15).
- Augras. M. (1995). *Alteridade e dominação no Brasil: cultura e psicologia*. Rio de Janeiro: Nau.
- Bairrão, J. F. M. H. (2002) Subterrâneos da submissão: sentidos do mal no imaginário umbandista. *Memorandum*, 2, 55-67.
- Bairrão, J. F. M. H. (2004). Sublimidade do mal e sublimação da crueldade: criança, sagrado e rua. *Revista Psicologia: Reflexão e Crítica*, 17(1), 61-73.
- Bairrão, J. F. M. H (2005). A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. Ribeirão Preto: *Estudos de Psicologia*, 10, 441-446.
- Bairrão, J. F. M. H. (2015). Faire de l'ethnographie avec la psychanalyse; les Psychologies d'un point de vue empirique. *Cultures-Kairós- Revue d'anthropologie des pratiques corporelles e des arts vivants*, 5.
- Bairrão, J. F. M. H. & Coelho, M. T. A. D. (2016). *Etnopsicologia no Brasil: teorias, procedimentos, resultados*. Salvador: EDUFBA.
- Bastide, R. (1973). *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva.
- Benaggia, G. (2009). Conversão, com Versões: a respeito de modelos de conversão religiosa. Rio de Janeiro: *Revista Religião e Sociedade*, 29(1), 200-222.
- Benjamin, W. (1993/1985). O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Walter Benjamim. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Obras escolhidas 1. (Trad. Rouanet, S. P), 197-221. São Paulo: Brasiliense.
- Berger, P.L. & Luckmann, T. (1978). *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento* (Trad. F.de S. Fernandes) Petropolis: Ed. Vozes.

- Bogdan, R. & Biklen, S. (1991). *Investigação Qualitativa em Educação: uma introdução à teoria e aos métodos*. Porto: Editora Porto.
- Bolivar, A. & Domingo, J. (2006). La investigación biográfica y narrativa em Iberoamérica: campos de desarrollo y estado actual. *Forum: Qualitative Social Research*, 7 (4).
- Bosi, E. (1987). *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: T.A. Queiroz/EDUSP.
- Brown, D. et al. (1985). *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- Brumana, F. G. & Martinez, E. G. (1991). *Marginália Sagrada*. Campinas: Ed. da Unicamp.
- Camargo, C. P. F. de (1961). *Kardecismo e umbanda*. São Paulo: Pioneira
- Capone, S. (2009). *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Ed. Pallas.
- Connerton, P. (1989). *How societies remember: Themes in the social sciences*. Cambridge University.
- Corbin, H. (1969). *Creative imagination in the Sufism of Ibn'Arabi* (Trans. Ralph Manhein) Princeton University.
- Dias, R. N. & Bairrão, J. F. M. H. (2011). Aquém e além do cativoiro dos conceitos: perspectivas do preto-velho nos estudos afro-brasileiros. *Memorandum*, 20, 145- 176.
- Dias, R. N. & Bairrão, J. F. M. H. (2014). O caldeirão dos insurgentes: os pretos-velhos da mata. *Memorandum*, 26, 168-186.
- Engler, S. (2009). Umbanda and hybridity. *Numen*, 56 (5), 545-755.
- Espírito Santo, M. (1990). *A religião popular portuguesa*. Ed. Assírio & Alvin.
- Favret-Saada, J. (2005/1990). “ÊtreAffecté”. In: *Gradhiva: Revued'Histoire et d'Archivesdel'Anthropologie*, 8. 3-9. Cadernos de campo. (Trad. Siqueira, P.) 13, 155-161.

- Freud, S. (1924/1914). *Further Recommendations in the Technique of Psycho-Analysis: Recollection, Repetition and Working-Through*. (Trad. de Joan Riviere). In. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 2, 366-76. Ed. Standart Brasileira.
- Freud, S. (1919/1913). *Totem and Taboo*. (Trad. de A. A. Brill.). Londres: Routledge, XI, 265 p.
- Goldman, M. (1985). A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. *Religião e Sociedade*, 12 (1), 22-54.
- Halbwachs, M. (1990). *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice.
- Hofbauer, A. (2012). Pureza nagô, (re)africanização, dessincretização. *Vivência*, 40, 103-119.
- Kopytoff, I. (2012). Ancestrais enquanto pessoas mais velhas do grupo de parentesco na África. São Paulo: *Cadernos de campo*, 21, 1-360.
- Kramer, F. (1993). *The red fez: Art and spirit possession in Africa*. (Trad. M. R. Green). London: Verso.
- Lapassade, G. & Luz, M. A.(1972). *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro: Paz eTerra.
- Leal de Barros & Bairrão, J. F. M. H. (2015). Performances de gênero na umbanda: a pombagira como interpretação afro-brasileira de “mulher”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 62, 126–145.
- Leite, F. (1992). A Questão da palavra em sociedade negro-africanas. In. *Democracia e Diversidade Humana, desafio contemporâneo*. (Org. J. E. Santos), Salvador: SECNEB.
- Leme, F. R. & Bairrão, J.F.M.H. (2003). Mestres bantos da Alta-Mogiana: tradição e memória da umbanda em Ribeirão Preto. *Memorandum*, 4, 05-32.

- Lepine, C. (2009). O candomblé africanizado no campo religioso. IN. *Novas Tramas do Sagrado: Trajetórias Multiplicidades*. (Org. L. N. Negrão). São Paulo: Ed. USP, FAPESP.
- Lozano, C.P.M. & Dominguez, D. S. (2012). Construcción de fronteras simbólicas y prácticas religiosas. Mexico: Universidad Autónoma de Baja California. *Estudios Fronterizos, nueva época*, 13(25).
- Macedo, A. C & Bairrão, J. F. M. H. (2011). Estrela que vem do Norte: os baianos na umbanda de São Paulo. *Paidéia*, 21(49), 207-216.
- Mageo, J. M. (2002). Intertextual Interpretation, Fantasy and Samoan Dreams. London: *Culture & Psychology*, 8(4), 417-448.
- Martinez, J.R. & Bairrão, J. F. M. H. (2009). A criança celestial: Perambulações entre aruanda e o inconsciente coletivo. *Fractal: Revista de Psicologia*, 21(3), 487-506.
- Matory, J. L. (2015). *Stigma and culture: Last-place anxiety in black America*. New York: University of Rochester.
- Mauss, M. (2003/1938). Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de eu. In: *Sociologia e Antropologia* (Trad. Cosac & Naify), 369-397. São Paulo.
- Mello e Souza, M. de (2002). *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei do Congo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, Humanitas.
- Molina, S. R. (2012). A Cruz do Pedro: memórias sobre o menino que virou festa. *Anais do XXI Encontro Estadual de História: trabalho, cultura e memória*. Campinas: ANPUH-SP.
- Nathan, T. (1988). *Psychanalyse Paienne. Essais Ethnopsychanalytiques*. Paris. Dunod.
- Negrão, L. N. (1996). Magia e Religião na Umbanda. *Revista USP*, 31, 76-89.
- Negrão, L. N. (2008). Pluralismo e Multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. Brasília: *Sociedade e Estado*, 23 (2), 261-279.

- Negrão, L. N. (2009). *Novas Tramas do Sagrado: Trajetórias Multiplicidades*. (Org. L. N. Negrão). São Paulo: Ed. USP, FAPESP.
- Oakdale, S. (2002). Creating a Continuity between Self and Other: First-Person Narration in an Amazonian Ritual Context. *Ethos*, 30, (1/2), 158-175.
- Ochs, E. & Capps, L. (1996). Narrating the self. *Annual Review of Anthropology*, 25, 19-43.
- Obeyesekere, G. (1990). *The work of culture: symbolic transformation in psychoanalysis and anthropology*. Chicago and London: The University of Chicago.
- Ortiz, R. (1991). *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense.
- Paiva, G. J. de. (1999). Imaginário, simbólico e sincrético: aspectos psicológicos da filiação a novas religiões japonesas. Porto Alegre: *Psicol. Reflexão Crítica*, Volume 12 (2).
- Pagliuso, L. & Bairrão, J.F.M. (2011). A etnopsicologia e o trabalho institucional em uma unidade de abrigo. *Revista SPAGESP*, 12 (1), 43-55.
- Pagliuso, L. & Bairrão, J.F.M. (2016). A etnopsicologia: um breve histórico. In.: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. In. *Etnopsicologia no Brasil: teorias, procedimentos, resultados*. (Org. Bairrão, J. F. M. H. & Coelho, M. T. A. D) Salvador: EDUFBA.
- Palmié, S. (2002). *Wizard and scientists: explorations in Afro-Cuban modernity and tradition*. Durham and London: Duke University.
- Prandi, R. (1996). *Herdeiras do Axé*. São Paulo, Hucitec.
- Prandi, R. (2001). Exu, de mensageiro a diabo. *Revista USP*, São Paulo, 50, 46-63.
- Rabelo, M. (2015). Moving between religions in Brazil: space and the analysis of religious trajectories. *Current Anthropology*, 56 (6), 848-864.

- Ribas, O. (1989). *Ilundu: espíritos e ritos angolanos*. Porto: Edições ASA, 24-32.
- Ricoeur, P. (1913). *A memória, a história e o esquecimento*. (Trad. Alain Françoise, 2007) Campinas: Ed. Unicamp.
- Rosaldo, M. Z. (1980). *Knowledge and passion: Ingold notions of self and social life*. Cambridge University Press.
- Rotta, R. R. & Bairrão, J. F. M. H. (2007). Inscrições do feminino: literatura romântica e transe de caboclas na umbanda. Florianópolis: *Estudos Feministas*, 15(3), 336.
- Rotta, R. R. & Bairrão, J. F. M. H. (2012). Sentidos e alcance psicológicos de caboclos nas vivências umbandistas. *Memorandum*, 23, 120-132.
- Sanchis, P. (1997). *As religiões dos brasileiros*. Belo Horizonte: Horizonte, 1(2), 28-43.
- Schmidt, S.M.L. & Mahfoud, M. (1993). Halbwachs: Memória Coletiva e Experiência. São Paulo: *Revista de Psicologia*, 4 (1/2).
- Segato, R. L. (1998). The color-blind subject of myth; or, where to find Africa in the nation. Palo Alto, California: *Annual Review of Anthropology*, 27, 129-151.
- Shore, B. (2005). Reading Samoans through Tahitians. *Ethos*, 33 (4), 487-492.
- Silva, V. G. (2012). Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. São Paulo: *Revista de Antropologia, USP*, 55 (2).
- Slenes, R. (2011). *Na senzala, uma flor – Esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, sec.XIX*. Campinas: Ed. Unicamp.
- Slenes, R.(1992). Malungu, ngoma vem! África coberta e descoberta do Brasil. São Paulo: *Revista USP*, V.12
- Souza, S. L. de (2007). *(Re)Vivências negras: entre batuques, bailados e devoções: práticas culturais e territórios negros no interior paulista (1910-1950)*. Ribeirão Preto, SP: Edição do autor.

- Stanfield, J. H. (2011). *Black reflective socieology: epistemology, theory, and methodology*. Left Coast Press.
- Temples, P. (1959). *Bantu philosophy*. (Trad. Dr. A. Rubben) Paris: Presence Africaine
- Thompson, R. F. (1983). *The Flash of the Spirit*. New York: Random House.
- Trindade, L. (1985). *Exu: poder e perigo*. São Paulo: Icone.
- Trindade, L. & Coelho, L. (2006) *Exu, o homem e o mito: Estudo de antropologia psicológica sobre o mito de Exu*. São Paulo: Terceira Margem.
- Voss Roberts, M. (2010). Religious belonging and the multiple. Indiana: *Journal of feminist studies in religion*, 26 (1), 43-62
- Zilberman, R. (1994). *A terra em que nasceste: imagens do Brasil na literatura*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS.
- Zumthor, P. (1997/1983). *Introdução à Poesia Oral* (Trad. J. P. Ferreira; M. L. D. Pochat & M. I. de Almeida) São Paulo: Hucitec, EDUC.